

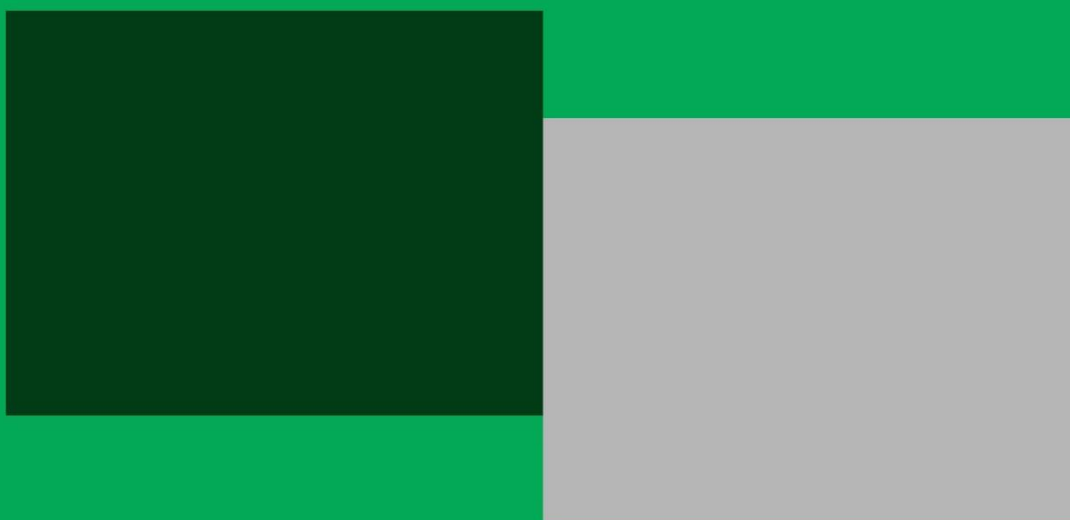
SÉRIE ESTUDOS DA ÁSIA

VOLUME 2

# ESTUDOS DA ÁSIA

Visões Multidisciplinares

Deize Crespim Pereira  
Neide Hissae Nagae  
*(organizadoras)*



FFLCH/USP

DOI: 10.11606/9788575063620



SÉRIE ESTUDOS DA ÁSIA

VOLUME 2

# ESTUDOS DA ÁSIA

Visões Multidisciplinares

Deize Crespim Pereira

Neide Hissae Nagae

*(organizadoras)*

**FFLCH/USP**

DOI: 10.11606/9788575063620

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITOR: Prof. Dr. Vahan Agopyan

VICE-REITOR: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DIRETORA: Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda

VICE-DIRETOR: Prof. Dr. Paulo Martins

DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS

CHEFE: Profa. Dra. Safa Alferd Abou Chahla Jubran

VICE-CHEFE: Profa. Dra. Shirlei Lica Ichisato Hashimoto

COMISSÃO ORGANIZADORA

Profa. Dra. Deize Crespim Pereira (USP)

Profa. Dra. Neide Hissae Nagae (USP)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Profa. Dra. Ho Yeh Chia (USP)

Profa. Dra. Janete da Silva Oliveira (UERJ)

Profa. Dra. Lusine Yeghiazaryan (USP)

Profa. Dra. Lyslei de Souza Nascimento (UFMG)

Profa. Dra. Yun Jung Im (USP)

**Série Estudos da Ásia**

**Estudos da Ásia**  
**Visões Multidisciplinares**

**Volume 2**

Deize Crespim Pereira  
Neide Hissae Nagae  
*(organizadoras)*

**FFLCH/USP**

São Paulo, 2019

DOI: 10.11606/9788575063620

ORGANIZAÇÃO

Deize Crespim Pereira

Neide Hissae Nagae

REVISÃO

Deize Crespim Pereira

DIAGRAMAÇÃO E CAPA

Priscila Gerolde Gava

Catálogo na Publicação (CIP)  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo  
Maria Imaculada da Conceição – CRB-8/6409

---

E82      Estudos da Ásia [recurso eletrônico] : visões multidisciplinares / Deize  
Crespim Pereira, Neide Hissae Nagae (organizadoras). -- São Paulo :  
FFLCH/USP, 2019.  
4.814 KB ; PDF. ; (Estudos da Ásia, v. 2)

ISBN 978-85-7506-362-0  
DOI: 10.11606/9788575063620

1. Cultura oriental. 2. Civilização oriental. I. Pereira, Deize  
Crespim, coord. II. Nagae, Neide Hissae, coord.

CDD 306

---

É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada fonte e autoria.

Proibido qualquer uso para fins comerciais.

## SUMÁRIO

### PREFÁCIO

*Deize Crespim Pereira* ..... 7

### UMA REFLEXÃO SOBRE A IMPORTÂNCIA DO RECONHECIMENTO DO GENOCÍDIO ARMÊNIO À LUZ DE CONTRIBUIÇÕES DA PSICANÁLISE

*Anna Victória Pandjarjian Mekhitarian* ..... 12

### ASPECTOS DA FICÇÃO LITERÁRIA JAPONESA *LIGHT NOVEL*: TEMAS, ENREDOS E PERSONAGENS

*Beatriz Moreira de Souza* ..... 31

### “Ó GROU, NÃO ME TRAZES NENHUMA NOTÍCIA DE NOSSA TERRA NATAL?": OS POEMAS ARMÊNIOS *ANTUNIS* (“DOS SEM LAR”) E A EXPERIÊNCIA DO EXÍLIO

*Deize Crespim Pereira* ..... 46

### TRÊS TRADUÇÕES EM PERSPECTIVA: *A VEGETARIANA* DE HAN KANG

*Fernando Januário Pimenta* ..... 69

### *BAT HARAV* (A FILHA DO RABINO) DE YAACOV STEINBERG

*Gabriel Steinberg* ..... 105

### A EVOLUÇÃO IDEOLÓGICA NAS POLÍTICAS DE ENSINO DE HISTÓRIA NA CHINA: UMA ANÁLISE DO SÉCULO XX

*Leonardo Vinicius Brisola Barbosa* ..... 126

### FILOSOFIA E ALTERIDADE: POSSIBILIDADES DE UM MÉTODO FENOMENOLÓGICO PARA O ESTUDO DA ALTERIDADE FILOSÓFICA COM ÊNFASE NO PENSAMENTO CHINÊS

*Marcelo Matos Medeiros* ..... 148

FORMAS LITERÁRIAS JAPONESAS EM FOCO: A PRESENÇA DOS POEMAS  
WAKA EM NARRATIVAS E DIÁRIOS DO PERÍODO CLÁSSICO

*Neide Hissae Nagae* ..... 166

CRÍTICA AO SECULARISMO E RESGATE DA RELIGIÃO CHINESA ORIGINAL  
EM JIANG QING (蒋庆)

*Pedro Regis Cabral* ..... 180

O MONTE ARARAT E OS ARMÊNIOS: PAISAGEM, MONUMENTO E  
IDENTIDADE CULTURAL

*Ricardo José Bordim Filho* ..... 198



## PREFÁCIO

*Deixe Crespim Pereira*

Este é o segundo volume da série *Estudos da Ásia*, publicação eletrônica de acesso aberto que reúne textos de professores, alunos de pós-graduação e de graduação, e pesquisadores ligados ao Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (DLO/FFLCH/USP).

A série *Estudos da Ásia* tem por objetivo ser mais um veículo de divulgação de pesquisas científicas que versam sobre as culturas orientais, através de textos claros e didáticos, acessíveis a qualquer leitor interessado.

Este livro é multidisciplinar e se compõe de dez capítulos que constituem estudos de Tradução, Literatura, Psicologia, História, Geografia, Filosofia, Educação e Religião **do Oriente**. É precisamente este último termo que articula os textos diversos em torno de uma mesma temática. É o Oriente que os une e este é entendido de forma abrangente, claro, como não poderia deixar de ser. Neste volume o Oriente é representado pelas culturas armênia, chinesa, coreana, japonesa e judaica. Faço a seguir uma breve apresentação de cada texto, conforme o assunto abordado.

Dois textos deste livro se enquadram na área de tradução. Um apresenta uma tradução literária de um conto pertencente à literatura hebraica, e outro traz reflexões sobre o processo de tradução de um conto da literatura coreana.

**Gabriel Steinberg** nos presenteia com uma tradução inédita do hebraico para o português do conto **“Bat Harav” (A filha do rabino) de Yaacov Steinberg**, um dos mais renomados escritores judeus da primeira metade do século XX, período de renascimento e modernização da língua hebraica. O conto ilustra o confronto entre a tradição judaica e a modernidade, através da perspectiva de uma mulher, que se mostra incapaz de romper as barreiras do mundo tradicional judaico de sua época. Embora o contexto retratado seja, portanto, bem específico, a questão principal abordada na narrativa – das pesadas exigências feitas às mulheres quanto ao seu papel social, vida privada e comportamento – torna o texto muito atual e próximo de nossa realidade.

**Três traduções em perspectiva: A Vegetariana de Han Kang de Fernando Januário Pimenta** reflete sobre o processo de tradução, a partir da comparação de três

traduções deste conto pertencente à literatura coreana, duas para o português e uma para o inglês. Utilizando os pressupostos teóricos de Henri Meschonnic, mais especificamente, a conceituação das quatro teratologias da tradução (as supressões e as omissões; os acréscimos; os deslocamentos de grupos; a não-concordância e a anticoncordância ou contraconcordância), o autor ilustra, através de quadros comparativos e uma análise minuciosa, no que convergem e no que divergem as três traduções, observando desde o uso de notas de rodapé, até a escolha do léxico, do registro, da pontuação, do arranjo sintático, etc. Refletindo sobre as opções feitas por cada tradutor, o autor mostra como estas escolhas impactam a verossimilhança e coerência interna da história, bem como a compreensão e interpretação do texto por parte do leitor.

São três os estudos que versam sobre literatura neste volume. Dois deles apresentam uma reflexão sobre gêneros literários japoneses, e o terceiro, sob uma perspectiva cognitivista e articulando História e Literatura, discorre sobre poemas da literatura oral armênia.

**Aspectos da ficção literária japonesa *light novel*. Temas, enredos e personagens** de **Beatriz Moreira de Souza** disserta sobre um gênero literário japonês que começa a ganhar destaque a partir dos anos 2000, e que se caracteriza por possuir ilustrações e temáticas semelhantes ao anime e mangá. Englobando aventura, mistério, ficção científica, comédia romântica, horror, entre outros, a *light novel* apresenta um mundo de fantasia, com personagens bem construídos, marcantes e cativantes, exercendo certo fascínio entre o público leitor contemporâneo de adolescentes e jovens. Analisando quatro séries de *light novel*, a autora expõe as principais características deste gênero literário híbrido que, embora pouco conhecido entre nós ocidentais, é parte importante da cultura pop japonesa atual.

**Formas literárias japonesas em foco: A presença dos poemas *waka* em narrativas e diários do período clássico** de **Neide Hissae Nagae** analisa o hibridismo prosa e poesia, em obras literárias produzidas na corte japonesa entre os séculos IX e XIV, mais especificamente, naquelas classificadas como *monogatari* e *nikki*, conhecidas respectivamente como “narrativas” e “diários literários”. Através de um levantamento estatístico com base em um corpus literário, a autora mostra que obras geralmente classificadas no âmbito da prosa possuem uma quantidade significativa de poemas, sobretudo aqueles denominados *waka*, o que aponta para a relevância da poesia no período clássico, ao mesmo tempo em que revela que não havia uma separação rígida entre os gêneros literários.

**“Ó grou, não me trazes nenhuma notícia de nossa terra natal?”: Os poemas armênios *antunis* (‘dos sem lar’) e a experiência do exílio** de **Deize Crespim Pereira** analisa poemas da tradição oral trovadoresca da literatura armênia, à luz da Teoria das

Metáforas e da história contemporânea da Armênia. Neste texto de minha autoria, mostro como as conceptualizações de exílio presentes nos poemas são comuns nos depoimentos: de sobreviventes armênios do genocídio cometido pelos turcos otomanos no início do século XX, e que agora junto com seus descendentes formam a diáspora armênia; de refugiados armênios da guerra civil na Síria (2011-); e de expatriados armênios e azeris por ocasião do conflito entre Armênia e Azerbaijão, devido à disputa do território de Nagorno-Karabakh (1988 a 1994). Tais refugiados, na medida em que sofrem um deslocamento forçado, tendem a conceber o exílio negativamente, destacando a sua inexorabilidade (exílio como um caminho sem volta), e o sentimento persistente de nostalgia (exílio é saudade da terra natal).

Mais dois outros textos deste volume se inserem no âmbito dos estudos armênios, um na grande área de Psicologia e outro na área de Geografia Cultural, sendo ambos interdisciplinares.

**Uma reflexão sobre a importância do reconhecimento do genocídio armênio à luz de contribuições da Psicanálise de Anna Victória Pandjarjian Mekhitarian** promove um diálogo entre Psicanálise, História e Direitos Humanos. Valendo-se de pressupostos de Freud e de psicanalistas contemporâneos, como também de entrevistas realizadas com membros da comunidade armênia de São Paulo, a autora discorre sobre trauma, luto e memória, afirmando a importância desta última, quando se trata de crimes contra a humanidade, como o genocídio de 1,5 milhão de armênios do Império Turco Otomano no início do século XX. Assim, os monumentos, os livros, os testemunhos, os filmes, as cerimônias públicas coletivas em rememoração aos mortos e outras formas de preservação da memória do genocídio armênio permitem que o trauma, que se manifesta também entre os descendentes dos sobreviventes, possa ser atravessado pelo trabalho do luto, de modo a possibilitar experiências vindouras. A autora também defende o reconhecimento do genocídio armênio tanto por parte da Turquia, quanto de países como o Brasil e os Estados Unidos, como forma de evitar que atrocidades semelhantes se repitam no futuro.

**O monte Ararat e os armênios: Paisagem, monumento e identidade cultural** de **Ricardo José Bordim Filho** utiliza os pressupostos teóricos da Geografia e Identidade Cultural para explorar a montanha Ararat como paisagem cultural, monumento e símbolo nacional na construção da identidade do povo armênio. O texto explica como uma paisagem natural é uma geomorfologia em constante transformação histórica, podendo converter-se em paisagem geográfica ou cultural, adquirindo novos significados e valores. Este é o caso do monte Ararat, que paradoxalmente não se encontra em território armênio, mas ainda

assim é uma paisagem cultural para este povo. O autor expõe os simbolismos que a montanha foi adquirindo ao longo da história e defende que foi no século XX, após o genocídio armênio, que o monte passou a ser evocado como símbolo de identidade e como monumento, elemento que se destaca na paisagem com valor político.

Três capítulos deste livro versam sobre a cultura chinesa, encaixando-se respectivamente nas áreas de Filosofia Comparada, Educação e Religião.

**Filosofia e alteridade: Possibilidades de um método fenomenológico para o estudo da alteridade filosófica com ênfase no pensamento chinês** de **Marcelo Matos Medeiros** propõe um diálogo entre as fenomenologias de Martin Heidegger e Merleau-Ponty, como metodologia de acesso e estudo do pensamento chinês. As reflexões do autor apontam para a importância de ver a aquisição da língua do outro, ou da filosofia do outro, como um treinamento perceptivo, que vai nos situar em um mundo diferente daquele que nos é familiar. Assim, o texto sugere que a perspectiva da alteridade, a experiência antropológica, a habituação à linguagem do outro e às suas práticas culturais podem auxiliar no estudo de textos filosóficos, incluindo os chineses.

Na área de Educação, **A evolução ideológica nas políticas de ensino de História na China: Uma análise do século XX** de **Leonardo Vinicius Brisola Barbosa** traz uma reflexão sobre o ensino de História na China Republicana, após o término da China Imperial, mostrando as mudanças por que passou esta disciplina para atender as ideologias políticas dominantes de cada momento. Assim, por exemplo, aprendemos que na China comunista a disciplina de História era a terceira mais importante, com maior carga horária, perdendo apenas para Matemática e Mandarim. O texto expõe sete principais transformações ideológicas na história da China do século XX, ao longo das quais houve uma contínua reavaliação dos valores a serem propagados pela educação e pelo ensino da disciplina de História. Um outro exemplo muito ilustrativo citado pelo autor são as representações do filósofo-educador Confúcio ao longo do século, cujos ensinamentos eram ora valorizados, ora vistos negativamente como símbolo de atraso, discussão esta que ainda é atual, como mostra o texto a seguir.

Articulando Filosofia e Religião, **Crítica ao secularismo e resgate da religião chinesa original em Jiang Qing (蒋庆)** de **Pedro Regis Cabral** expõe as reflexões do confuciano Jiang Qing, mais especificamente, sua oposição ao pensamento político atual da China e das sociedades modernas do ocidente, o qual privilegia a eficiência, o utilitarismo, o imediatismo, a racionalidade instrumental e o materialismo. Citando trechos de entrevistas concedidas por Jiang Qing, traduzidas do chinês para o português pelo autor do texto aqui

apresentado, e dialogando com o pensamento e tradição confucianos, argumenta-se que “a cura” para esta sociedade depurada de todo tipo de espiritualidade ou valores transcendentais é o “reencantamento”, que consiste na disseminação da cultura confuciana em todos os níveis da sociedade. Em outras palavras, defende-se que a escola de Confúcio pode voltar a ser a base moral para a civilização chinesa em substituição ao marxismo-leninismo.

# UMA REFLEXÃO SOBRE A IMPORTÂNCIA DO RECONHECIMENTO DO GENOCÍDIO ARMÊNIO À LUZ DE CONTRIBUIÇÕES DA PSICANÁLISE

*Anna Victória Pandjarjian Mekhitarian\**

**Resumo:** A psicanálise é comumente pensada enquanto abordagem e estratégia clínica, mas uma de suas importantes dimensões diz respeito às articulações com a política e com a temática dos direitos humanos. O objetivo deste trabalho é fazer uma reflexão sobre a importância do reconhecimento público do genocídio armênio, a partir de um percurso por alguns estudos psicanalíticos, desde os inaugurais até os mais recentes, que colocam em voga as temáticas do luto, trauma e memória. De Sigmund Freud, passando por Pierre Fédida, Jean Allouch até Paulo Endo, pensaremos sobre a temática do reconhecimento desse crime lesa-humanidade considerando a importância dos memoriais, livros, testemunhos e julgamentos nos tribunais de um ponto de vista psicanalítico. Por fim, entrevistas com descendentes de sobreviventes do genocídio armênio ilustrarão o arcabouço teórico apresentado neste trabalho.

**Palavras-chave:** genocídio armênio, trauma, luto, memória, psicanálise.

## Introdução

*“Genocídio é uma forma de violência complexa; o efeito de um conjunto de práticas cotidianas baseado no desejo de eliminação, ou de afastamento, do outro e por isso consentindo, mesmo que silenciosamente, a sua eliminação”* (VERGNE et al., 2015, p. 517). Segundo a ONU (Organização das Nações Unidas), constitui um genocídio qualquer uma das seguintes práticas: (a) Matança de membros de um grupo; (b) Lesão grave à integridade física ou mental dos membros de um grupo; (c) Submissão intencional de um grupo a condições de existência que acarretem sua destruição física total ou parcial; (d) Medidas destinadas a impedir o nascimento no seio de um grupo ou (e) Traslado a força de crianças de um grupo a outro grupo. A fim de reduzir e tornar mais concisa a definição do conceito de genocídio, estudiosos das humanidades se

---

\* Mestranda em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pelo Instituto de Psicologia da USP. E-mail: anna.mekhitarian@usp.br

reuniram em 1978 e em 1985 e chegaram à seguinte conclusão: genocídio é a destruição intencional, parcial ou total de um grupo humano.

Levando em conta a definição de genocídio, parece claro que os terríveis eventos que iniciaram-se em 1915, praticados pelos turcos-otomanos e que resultaram na morte de mais de um milhão de armênios, sejam reconhecidos enquanto tal. Não é isso, entretanto, que acontece no cenário mundial, ainda que mais de 100 anos já tenham se passado desde o início dessa atrocidade. A própria Turquia, embora reconheça uma “terrível mortalidade” nos eventos que tiveram início em 1915, não os reconhece como constituintes de um genocídio propriamente dito.

Poucos países reconhecem oficialmente o genocídio armênio, dentre os quais podemos citar Austrália, Argentina, Chipre, França, Grécia, Suécia, Itália e Uruguai. Organizações internacionais como a Comissão de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), o Parlamento Europeu e o Conselho Ecumênico das Igrejas também reconhecem o genocídio aqui abordado.

No ano de 2014 a República Tcheca e a Bolívia, respectivamente nos meses de fevereiro e novembro, finalmente reconheceram o genocídio armênio, mostrando a potencialidade das mobilizações que vemos em torno do reconhecimento e memória dessa atrocidade. Talvez essas conquistas incentivem descendentes de armênios residentes em países que ainda não chegaram ao reconhecimento, como Brasil e Estados Unidos, a não desistirem da luta pela memória desse evento.

Nos próximos tópicos deste trabalho, refletiremos sobre a importância da memória e reconhecimento do genocídio armênio na ótica de uma abordagem pouco usual quando tratamos do assunto: a perspectiva da psicanálise e seus conceitos de trauma, luto e memória. Vale ressaltar que não há relação direta entre psicanálise e defesa do reconhecimento do genocídio armênio. As formulações e reflexões apresentadas neste capítulo foram por mim desenvolvidas, inspiradas em minha trajetória pelo campo de estudos psicanalíticos, pelas temáticas abordadas na disciplina de “Sujeito, Política e Psicanálise II”, ministrada no Instituto de Psicologia da USP pelo Prof. Dr. Paulo Endo e pelos temas abordados na disciplina de “Cultura Armênia II”, ministrada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Deize Crespim Pereira.

## A psicanálise e as lutas pela memória

É indubitável que eventos como o genocídio armênio aqui tratado contenham um importante teor traumático e, nesse sentido, a psicanálise pode nos trazer importantes contribuições. Vale lembrar, também, que genocídios e a vivência do luto são fortemente relacionados e, mais do que isso, indissociáveis.

Dentro da psicanálise, o primeiro a pensar sobre o luto foi Freud que, no texto “Luto e Melancolia” (2010/1917) trouxe, em linhas gerais, a seguinte teorização acerca desse tema: diante da perda de um objeto em que é investida energia libidinal (principal determinante da psique humana; desejo que procura satisfazer-se, fixando-se em objetos; energia que pode deslocar-se em seus investimentos, mudando de objeto e de objetivo – ROUDINESCO, 1998/1944), o Eu necessita, a partir do trabalho do luto, recuperar-se narcisicamente (introduzindo essa energia libidinal em si mesmo) para que, então, esteja apto a investir essa energia libidinal em novos objetos.

Freud sugere, em sua teorização, que aquilo que ele chamou de trabalho do luto permitiria que o sujeito que perdeu o objeto em que depositava energia libidinal (em geral um ente querido) passasse a se inserir no mundo como se nada houvesse ocorrido, de maneira que o luto não deixasse rastros. Cabe citar: “*O fato de desaparecer após um certo tempo, sem deixar traço de grandes mudanças, é uma característica que (a melancolia) partilha com o luto*” (FREUD, 2010/1917, p. 185 e 186).

A observação dos processos de luto, todavia, bem como daqueles que perdem entes queridos, especialmente de maneira traumática, revela, do contrário, que o luto deixa rastros. Foi nesse sentido que alguns autores, ao revisitarem a obra de Freud, teceram importantes críticas ao texto “Luto e Melancolia”. Um deles foi Piérre Fédida que, dentre outros textos, escreveu “A Relíquia e o Trabalho do Luto” (1999), capítulo da obra *Depressão*. A ideia central desse texto é a de que, contrariamente ao que defendeu Freud, o luto não passa sem deixar rastros. Para Fédida (1999), a relíquia (um dos “rastros” deixados pelo luto) toma sentido pelo desejo de conservar alguma coisa daquilo do qual nos separamos sem, por isso, ter que renunciar a essa separação. Nas palavras do autor: “*A capacidade de se recordar... não seria isto a relíquia, por excelência?*” (FÉDIDA, 1999, p. 52).

Esse desejo de conservar algo daquilo que nos separamos se torna notório no caso do genocídio armênio, e pretende-se que isso seja ilustrado no próximo tópico deste trabalho, referente a depoimentos de descendentes de famílias que foram quase completamente dizimadas na época do genocídio. Passados mais de 100 anos desse evento, é um equívoco



dizer que o chamado trabalho do luto ocorreu, para essas pessoas, sem deixar rastros. A ausência de rastros carrega consigo a ideia de esquecimento, e isso se mostra tanto impossível quanto indesejável nas lutas pelo reconhecimento do genocídio armênio.

No que respeita a esse assunto, o psicanalista Jean Allouch traz uma importante contribuição, especialmente nos estudos desenvolvidos no livro *Erótica do Luto no Tempo da Morte Seca* (2004). Allouch traz a questão do fato de que o objeto perdido é essencialmente um objeto insubstituível e singular e que, diferentemente do que defendeu Freud no citado texto escrito em 1917, o luto não é vivido de maneira isolada, enclausurada e encavernada. Do contrário: para Allouch, o luto é vivido de maneira social e pública, de modo que o enlutado vive a perda de um ente insubstituível junto de outros entes insubstituíveis e singulares, de maneira que essa vivência coletiva permite que a dor da perda seja atravessada, possibilitando experiências vindouras.

É com base no pensamento de Allouch, dentre outros autores, que estudiosos contemporâneos como o psicanalista Paulo Endo, teceram estudos acerca do luto, do esquecimento e das lutas pela memória. A vivência coletiva do luto e de maneira a deixar rastros e marcas torna-se evidente especialmente em processos de luto que envolvem mortes cuja gênese está no âmbito do social. Exemplos disso são o holocausto dos judeus, as torturas e mortes ocorridas na época da ditadura militar no Brasil, o genocídio em Ruanda e, como não poderia ser diferente, o genocídio dos armênios. Em casos como esses, o luto não é, de maneira alguma, realizado de maneira isolada, e o simples esquecimento desses eventos se torna um ato de alienação psíquica (ENDO, 2014).

Tendo tido a sua origem na esfera do social – por fatores exógenos (no caso aqui analisado, pela ação deliberada e premeditada dos turcos-otomanos), é inconcebível que o luto seja realizado de maneira isolada ou que permita o esquecimento daqueles que se foram, de modo a não deixar rastros. Referenciando o supracitado pensamento de Allouch (2004), é a celebração pública da perda das vítimas de eventos como os genocídios que torna possível atravessar a terrível dor de um ente que foi cruelmente morto. Além disso, essa celebração pública permite experiências vindouras por parte dos descendentes que viveram a experiência traumática do assassinato de tão grande parte do seu povo, ou que escutam cotidianamente falar sobre ela. Vemos, nesse sentido, a articulação entre passado, presente e futuro no interior das lutas pela memória.

No que diz respeito à questão do não esquecimento (afinal, conforme o pensamento de Fédida (1999), o luto não passa sem deixar rastros), é possível trabalhar a questão da

justiça e da moralidade envolvida nas lutas pela memória. Cabe, aqui, citar Paulo Endo:

(...) no interior das chamadas lutas pela memória, ao esquecimento ainda são atribuídas as proposições mais radicais de alienação, emudecimento e apagamento. Portanto, é aliado das violências e dos violentos. Em parte porque a defesa do esquecimento aparece frequentemente na prática discursiva de perpetradores e defensores de práticas violentamente autoritárias, que imaginam poder fazer desaparecer com o sentido histórico do esquecimento, banalizando-o e confundindo-o com eliminação pura e simples, ou ainda com mentiras históricas: “Vamos esquecer o passado”, “não vamos abrir feridas antigas”, “não vamos mexer com o que está quieto”. (ENDO, 2013, p. 47 e 48)

Uma conhecida fala de Hitler publicada no dia 24/11/1945 pelo jornal *The New York Times* torna emblemática e reforça essa ideia de Endo. Durante um discurso proferido pelo líder nazista em agosto de 1939, em reunião com os membros do governo alemão em Obersalzberg, ele disse, com sarcasmo e banalizando o primeiro genocídio do século XX, aqui tratado:

Mantenho prontas para o momento oportuno minhas Tötenkopfverbände (unidades especiais da S.S.) com a ordem de matar sem piedade todo homem, mulher e criança de raça ou língua polonesa. Apenas por este meio obteremos o espaço vital que necessitamos. Quem ainda fala sobre o extermínio dos armênios? (HITLER, 1939, citado por SUMMA, 2007, p. 52).

A fala de Hitler corrobora o pensamento de Endo: o esquecimento é um aliado dos perpetradores de crimes atrozes – se não há memória, não há justiça e, do contrário, deparamo-nos com a impunidade.

Psicanalistas contemporâneos, como Endo, apoiados não apenas no texto “Luto e Melancolia”, de Freud, como também e, principalmente, nos pensamentos de Fédida e Allouch, trazem a importância de aspectos materiais ou não que possam auxiliar os indivíduos a atravessar a dor psíquica da morte de um ente querido (no caso aqui tratado, da morte de grande parte de todo um povo) e possibilitar as experiências vindouras.

De acordo com a perspectiva da psicanálise, o trauma não diz respeito a uma experiência em si – aproximando do assunto aqui tratado, um assassinato, uma deportação, a separação de um ente querido, dentre outras – mas carrega consigo a dimensão do “a posteriori”, ou seja, compõe-se também de uma significação tardia que lhe é atribuída,

postergada em relação à ocasião do acontecimento (ANDRÉ, 2013). No que respeita ao assunto aqui tratado, pensando a partir desses conceitos, podemos refletir que é como se o negacionismo do genocídio armênio atualizasse a cada dia o trauma de seu acontecimento, na dimensão do “a posteriori”.

Sendo tão excessivas a ponto de não poderem ser metabolizadas psiquicamente, as experiências traumáticas (como tantos eventos ocorridos ao longo do genocídio dos armênios) podem ser melhor atravessadas com auxílio de aspectos não materiais e materiais, como livros, julgamentos nos tribunais e memoriais.

Tanto os livros quanto os julgamentos nos tribunais e os memoriais dão lugar externo a essas experiências de teor traumático. Vale destacar que esse teor traumático não deixa de existir a partir deles. Todavia, as experiências que antes sobrecarregavam o psiquismo não mais precisam ser totalmente inscritas nele, de modo a, muitas vezes, impedir experiências de vir a ser por parte dos sujeitos traumatizados. É como se as experiências traumáticas, nesses casos, fossem divididas entre o psiquismo do sujeito e as representações externas, auxiliando naquilo que Freud chamou de trabalho do luto.

É nesse sentido que ganham importância, por exemplo, os livros escritos em memória do genocídio armênio, como *O Grito do Cordeiro* (escrito por Luis C. Magaldi), *Passagem para Ararat* (escrito por Michael J. Arlen) e *Memórias de um Brasarmênio* (escrito por Aharon Sapsezian). Ao relatarem as terríveis experiências vividas pelos armênios dadas as atrocidades cometidas pelos turcos principalmente entre 1915 e 1917, livros como esses materializam eventos traumáticos e, assim, conferem auxílio ao psiquismo na árdua tarefa de atravessar um trauma e viver novas experiências. A literatura eterniza e transmite testemunhos (ENDO, 2008), sendo fundamental para lidar com eventos traumáticos e também nas chamadas lutas pela memória.

Não menos importantes, nesse sentido, são os memoriais. Os eventos traumáticos, de uma perspectiva psicanalítica, trazem o importante dilema da impossibilidade de esquecê-los (já que eles impactam com demasiada intensidade o psiquismo) e, ao mesmo tempo do desejo de deles não lembrar a todo momento (já que isso traria um enorme sofrimento ao psiquismo). Os memoriais auxiliam na resolução desse dilema. Cabe, aqui, citar: “*A peregrinação aos memoriais revelaria, então, um pacto renovado com a memória: se quisermos, podemos lembrar e, depois, podemos esquecer*” (ENDO, 2013, p. 49).

Assim, os memoriais assinalam a possibilidade daquilo que Endo (2013) aponta como a memória feliz: poder esquecer sem culpa e, ao mesmo tempo, poder lembrar com saudade. É nesse sentido que percebemos a importância dos chamados “locais de memória”, como a

Igreja Memorial aos Mártires do Genócidio Armênio, também conhecida como Igreja dos Santos Mártires Armênios em Der-El-Zor (Síria); o memorial das vítimas do Genocídio Armênio de 1915, em São Paulo (Brasil); o memorial do Genocídio Armênio em Almelo (Holanda) e, talvez o mais conhecido dentre os memoriais, o memorial do Genocídio Tsitsernakaberd, em Yerevan (Armênia).

No que respeita ao julgamento nos tribunais, vale lembrar de uma das cenas que inauguram o filme *Mayrig*, do cineasta franco-armênio Henri Verneuil. Nessa cena, diversas testemunhas depõem a favor da não penalização do jovem armênio Soghomon Tehlirian pela morte do turco Talaat Paxá em Berlim a 15 de março de 1921. O fato é que Paxá auxiliou no planejamento da morte de mais de 1 milhão de armênios, durante o genocídio e, ao ser testemunhado, esse fato foi reconhecido no tribunal e a causa armênia saiu vitoriosa. Ao figurarem como prova jurídica nos tribunais, os testemunhos impedem o esquecimento e, com isso, evitam a repetição de atrocidades como o genocídio armênio. Vemos, nesse sentido, a importância do reconhecimento do genocídio dos armênios, especialmente pelos turcos.

### **A questão do testemunho**

Também à luz da psicanálise, estudiosos trazem a importância da produção testemunhal no sentido de eternizar, para fora do sujeito que viveu ou convive com o traumático, experiências com um teor de tal forma excessivo que é impossível de ser metabolizado do ponto de vista psíquico. Vale citar Endo:

(...) contra esse “mal de arquivo”, um punhado testemunhal permanece guardado, arquivado. Eles estão esparramados nos acervos de memoriais e museus edificadas para lembrar perpetuamente o terrível; outros se elaboram em torno das igrejas, da religiosidade e da busca espiritual por luto (...) e há aqueles que figuram secundariamente como prova jurídica nos tribunais do mundo todo. Todos são arquivados, guardados sob a garantia de sua perpétua reprodução. Patrimônio oral que encontrou sua forma escrita, gravável e reproduzível: os arquivos. (ENDO, 2008, p. 70)

Espera-se que o punhado testemunhal guardado nos memoriais e tribunais já tenha sido bastante esmiuçado no tópico anterior deste capítulo. Pouco falou-se, entretanto, acerca da referida elaboração em torno das igrejas e dos depoimentos testemunhais propriamente ditos. No que diz respeito ao papel da religiosidade, nesse sentido, vale citar como exemplo

a missa rezada pelo Papa Francisco em 2015 em dedicação e memória ao genocídio sofrido pelos armênios. Foram palavras do papa, por ocasião da missa realizada na Basílica de São Pedro: “*Ocultar ou negar o mal é como permitir que uma ferida continue sangrando sem enfaixá-la*”<sup>1</sup>.

No que concerne aos depoimentos e testemunhos propriamente ditos, vale lembrar, antes de prosseguirmos, que as autênticas e mais verdadeiras testemunhas não sobreviveram para narrar o genocídio armênio. No lugar disso, também com um enorme valor testemunhal, temos os depoimentos de sobreviventes e de descendentes, que atestam as lutas para evitar que a memória do genocídio se esvaia, bem como o ímpeto por justiça que os move. Aqui foram selecionados trechos de entrevistas feitas por mim com representantes de algumas gerações de descendentes do genocídio armênio e com esses depoimentos e testemunhos pretende-se ilustrar as terríveis atrocidades cometidas durante o genocídio, as lutas pela memória desse evento traumático, o ímpeto de um povo que não se cala e também referendar o que foi dito ao longo do capítulo.

### **A primeira geração de descendentes - memória, luta e reconhecimento**

A entrevistada foi Victória Dadian Pandjarjian, filha de Anna Dadian e Garabed Dadian, ambos sobreviventes do genocídio armênio. Nascida em 1940, 25 anos após o início do genocídio armênio, Victória enfatizou, em suas falas, as terríveis experiências vividas pelos seus parentes, bem como a importância das lutas pela memória do genocídio armênio. Nos parágrafos seguintes serão expostos alguns trechos comentados dessa entrevista.

Ao falar sobre a sua visita ao Memorial do Genocídio Armênio em Yerevan, Victória disse:

Visitei o Memorial em 2011, em comemoração pelos 100 anos da HOM (Sociedade das Damas Benéficas Brasil-Armênia). Nós fizemos uma procissão até lá com coroas de flores que foram depositadas no Memorial em homenagem aos mortos e também plantamos árvores que representavam algumas famílias vítimas do genocídio. Na visita, sentimos tristeza, revolta e um ímpeto enorme de lutar pelo reconhecimento do genocídio. Apesar de trazer à nossa mente as terríveis histórias dos nossos pais durante o genocídio, o Memorial traz uma sensação de certo modo boa, pois parece testemunhar o nosso sofrimento.

---

<sup>1</sup> Disponível em: <[http://www.radiovaticana.va/proxy/portuguese/noticiario/2015\\_04\\_15.html](http://www.radiovaticana.va/proxy/portuguese/noticiario/2015_04_15.html)>. Acesso em 31 dez. 2018.

Esse depoimento suscita alguns dos temas sobre os quais refletimos anteriormente neste capítulo. Como defende Allouch (2004), o luto não pode nem deve ser realizado de maneira isolada e enclausurada. É a celebração pública que permite que uma experiência traumática como o genocídio armênio seja atravessada. No depoimento de Victória, essa celebração pública evidencia-se pela procissão em direção ao memorial e também pelo ritual de plantar as árvores. Nesse ritual é revelada, de maneira simbólica, a tentativa de representar e corporificar uma experiência de teor excessivo, na busca de atravessar essa experiência ao mesmo tempo em que não se pode esquecê-la.

O depoimento de Victória traz também a questão dos sentimentos ambíguos que os memoriais proporcionam. De um lado eles trazem à tona a tristeza das lembranças; de outro, parecem dignificar os mortos e, ao mesmo tempo, eternizar essas lembranças traumáticas de modo que os descendentes não mais precisem delas se recordar a todo tempo. Elas estão registradas nos memoriais, podendo ser lembradas e esquecidas quando os descendentes quiserem. Assim, os memoriais cumprem a importante função de viabilizar que, mais do que os mortos, os vivos possam descansar em paz.

Outro trecho bastante interessante da entrevista de Victoria diz respeito à sensação que teve quando visitou a Turquia. Ela relata:

Visitei a Turquia imediatamente depois de estar na Armênia. O impacto foi muito grande. Nos lugares mais humildes da Armênia, víamos lugares muito degradados, com muitos mendigos. Infelizmente, muitas pessoas têm um olhar triste. Já ao chegar ao aeroporto da Turquia notamos a diferença entre esses dois países. Lá vemos uma grande ostentação, grandes avenidas, uma enorme metrópole. A sensação que tive foi de revolta. Eles pegaram as nossas terras e, às custas do sangue derramado dos nossos antepassados, hoje são ricos e potentes. Os turcos cresceram pisando nos armênios.

Como a própria entrevistada enfatizou, ao visitar a Turquia, ela teve sentimentos de revolta e não de vingança. Podemos pensar que o negacionismo turco em relação ao genocídio armênio aumente esse sentimento de revolta. O reconhecimento do genocídio armênio por parte dos turcos pode ser pensado como um ato de reconciliação entre esses dois povos, levando-nos a outra dimensão da importância da memória desse evento.

Os trechos da entrevista com Dona Vitória a respeito das lembranças de histórias contadas por seus pais são aterrorizantes. Aqui são expostas algumas dessas memórias:

A minha mãe e meus tios contavam que, na época do genocídio, muitos pais jogavam os filhos e filhas no Lago Sevan para que, assim, eles morressem e não sofressem mais com estupros, fome e frio. É terrível pensar sobre isso. Meu pai perdeu toda a sua família no genocídio, com exceção do meu tio Ovanes e do meu tio Aran. Meu tio Ovanes contava que a esposa dele estava grávida quando eles estavam fugindo. Um soldado turco os encontrou e matou a esposa do meu tio cortando a sua barriga. Os soldados amputaram a perna do meu tio para que ele ficasse sem defesas. Meu tio contou essa história poucas vezes, não gostava que ficássemos batendo nessa tecla.

Para além de evidenciar a experiência traumática que foi o genocídio, o relato de Victória traz a dualidade provocada por essas experiências excessivas. Se, por um lado, não podem ser esquecidas (pois, junto do esquecimento, estão a impunidade e a injustiça), não podem ser lembradas a todo momento – não se pode “bater sempre nessa tecla” – pois, se isso acontecesse, seria gerado um sofrimento insuportável.

Em relação às histórias contadas por seus pais e tios, Victória prossegue:

O meu tio Aran era soldado e um dia, enquanto caminhava, encontrou a mãe e o irmão caçula Pedro, então com dois anos. A mãe estava quase morrendo, e meu tio reconheceu isso, assim como reconheceu que seu irmão caçula não mais viveria por tanto tempo. Quando a mãe morreu, ele tirou o casaco dela e colocou no irmão caçula, para que ele ficasse mais confortável nos últimos momentos da vida, já que estava na neve. Tendo que partir, meu tio virou as costas e, enquanto caminhava, o irmão caçula gritava desesperado: ‘Aran, Aran!’. Meu tio Aran enlouqueceu. Até morrer ouvia a voz do irmão chamando por ele.

As consequências sobre o desenvolvimento psíquico do tio de Victória atestam o quanto as experiências vividas durante o genocídio foram excessivas e são, ainda hoje, difíceis de metabolizar do ponto de vista psíquico. Victória chorou ao relatar essa história, e esse depoimento parece gritar pelo reconhecimento do genocídio.

Sobre a importância do reconhecimento do genocídio armênio, Victória fala: “*Essa história precisa ser divulgada para que essa barbaridade não se repita. O que os turcos fizeram não é humano, é um crime contra a humanidade*”. Ao ser interrogada sobre a vinda de seus pais ao Brasil, por fim, ela completa: “*Meus pais vieram com um pé na frente e o outro atrás. Venderam cebola na feira, foram mascates. Eles venceram porque têm dentro da alma e do coração a vontade de vencer. A fé em Jesus os fez crescer. Eles têm muita fé e são guerreiros*”. Qualquer semelhança com a família apresentada no filme *Mayrig*, de Verneuil, não é mera coincidência.

## **A segunda geração de descendentes: um olhar geopolítico e de mestre**

O segundo entrevistado foi James Onnig Tamdjian, geógrafo e neto de armênios sobreviventes do genocídio. Em sua entrevista, são enfatizados aspectos atinentes ao seu papel enquanto educador na conscientização acerca da importância do reconhecimento do genocídio, bem como tópicos que remetem ao contexto geopolítico atual e a sua propensão ou não a favorecer o reconhecimento do genocídio.

Quando interrogado sobre o seu papel enquanto educador na conscientização acerca da importância do reconhecimento do genocídio, Onnig ressalta:

Sempre participei de atividades pró-reconhecimento do genocídio. Quando comecei a dar aulas em 1984 não me passou pela cabeça falar sobre o genocídio armênio. Eram turmas pequenas de colégio e sinceramente não via espaço para essa discussão. Mas em 1989 comecei a dar aulas em grandes cursinhos pré-vestibulares e vi ali um espaço ideal para divulgar o genocídio. No fim do primeiro semestre de 1989 eu estava preparando uma viagem com dois amigos militantes como eu, ambos de Buenos Aires, quando tive a ideia de fazermos uma palestra sobre o tema para a turma. O assunto foi muito bem aceito e gerou muita indignação dos estudantes. Desde então todos os anos eu passei a falar sobre o tema. Tinha em média dois mil alunos por ano e todos os anos nas proximidades do 24 de abril falava para todos os estudantes da tragédia que se abateu sobre a vida dos meus avós e como a minha família assumiu o compromisso de lutar por justiça até o fim. Como dei aulas em grandes cursinhos até 2008, creio que entre 30 e 40 mil alunos tenham conhecido o genocídio através das minhas aulas. Desde então eu, James, sou associado ao assunto e aos temas de geopolítica, minha área até hoje. O assunto do reconhecimento veio mais recentemente quando comecei a dar aulas em faculdades e cursos preparatórios aos futuros diplomatas brasileiros. Trata-se de uma convicção pessoal de que ao lutar pelo reconhecimento do genocídio armênio de 1915 estejamos mobilizando forças para que outros genocídios não ocorram.

A fala de Onnig traz à tona o ímpeto de lutar pelo reconhecimento do genocídio armênio, que evidentemente permanece vivo entre os descendentes de segunda geração. Esse ímpeto é ainda mais evidente na figura de Onnig que, enquanto educador e estudioso das humanidades, traz essa chama de maneira particularmente viva. Em seu discurso é evidenciada a principal missão social do reconhecimento do genocídio armênio, abordada



anteriormente neste capítulo: permitir que a memória desse crime lesa-humanidade impeça a ocorrência de atrocidades semelhantes no futuro.

Em sua entrevista, Onnig lamenta a falta de conhecimento da população brasileira, de um modo geral, acerca do genocídio e ressalta que a imagem que as pessoas têm desse massacre é tão estereotipada e incompleta quanto a imagem que a maioria das pessoas têm sobre a Armênia enquanto país.

Quando interrogado sobre a concordância para com os estudiosos que levantam a importância das lutas pela memória para impedir a repetição de terríveis atrocidades, o professor aponta:

Concordo plenamente com esses estudiosos. Faço uma pequena ressalva de que enquanto para eles é um importante objeto de estudo, para nós armênios é a vida da nossa gente. É a injustiça que se abateu sobre nosso povo. Por sorte muitos intelectuais que defendem a preservação da memória são engajados inclusive na causa armênia. Mesmo assim nós não podemos acreditar que isso é suficiente ou interessante. Enquanto povo, enquanto nação, nós armênios devemos tomar isso como uma de nossas armas. Temos outras que começam a ficar mais claras e palpáveis como a bandeira da reparação. Como estudioso do assunto posso garantir que parte do PIB turco é oriundo da expropriação dos bens e meios de produção que pertenciam a população armênia.

Mais uma vez a fala de Onnig aponta para a incansável luta dos armênios, sugerindo que esse ímpeto não se apagará. Permeado por uma bagagem de conhecimento geográfico, por persistência e vontade, o discurso do professor deixa claro que o reconhecimento do genocídio armênio perpassa questões de honra, justiça, moralidade, dentre tantas outras. Sugerindo maneiras de lutar por esse reconhecimento, Onnig traz uma comparação com outros crimes lesa-humanidade. A fala do professor é muito enriquecedora e traz diversos caminhos que essa luta pode vir a tomar:

[Podemos estabelecer um paralelo] com o genocídio dos indígenas, a imigração forçada e o genocídio contra os africanos e seus descendentes em toda a América, enfim, uma infinidade de bandeiras e causas que devemos abraçar como nossas para que o genocídio armênio tenha seu devido lugar na história. Isso depende do nosso engajamento e de nossa participação. Se estivermos afinados com todos esses movimentos, teremos muito mais força. Se optarmos por um trabalho de conscientização através das cúpulas políticas dos países, encontros com deputados, senadores e uma infinidade de representantes, o caminho é mais

pedregoso. Pode ser feito, mas é um caminho mais árido. Agora, se optarmos por lutar ao lado dos grandes movimentos populares, teremos muita mais força.

Por fim, ao conferir uma visão particular a respeito da propensão do reconhecimento do genocídio armênio pela Turquia e pelo Brasil de acordo com o cenário geopolítico atual, Onnig traz uma série de novas informações:

(...) acredito que a sociedade turca está mudando rapidamente e podemos encontrar alguma esperança nos movimentos progressistas turcos. Em 2014 o candidato a presidência, Selahattin Demirtash, de origem curda e uma das mais importantes lideranças na luta pelos direitos humanos, se comprometeu a lutar pelo reconhecimento do genocídio armênio de 1915. Geopoliticamente não é tão simples assim. Os turcos sabem que se reconhecerem o genocídio, uma enxurrada de processos, ações, liminares e petições vão cair sobre o governo turco impetradas por descendentes. Eu mesmo e minha família já temos pastas e mais pastas que vão ser utilizadas. Além disso eles sabem que junto com o reconhecimento os armênios vão exigir que o Tratado de Sèvres seja respeitado, ou seja, a Armênia tem direito às províncias de Kars, Ardahan e Ararat que estão sob domínio turco e impedem que a Armênia tenha saída para o mar, dificultando muito a sua economia. Ou seja o genocídio continua, mais vivo do que nunca. O crime ainda é muito presente. Como a economia da Armênia é muito prejudicada, milhões de armênios estão abandonando o país, suas famílias, seus filhos, para procurar emprego na Rússia, EUA. Muitos não voltam e está surgindo a face mais perversa dos efeitos do genocídio: o despovoamento do país. A Armênia está em situação de alto risco e vulnerabilidade. Tudo por conta dos efeitos do genocídio.

No que diz respeito ao Brasil, ele completa:

Quanto ao Brasil o tema é muito complexo e está *linkado* ao que havia dito antes. Uma comunidade com nossa força econômica já devia ter conquistado o reconhecimento há muito tempo. Isso não ocorreu por uma série de motivos. Setores da comunidade são nitidamente conservadores e durante muito tempo estiveram alinhados com a ditadura militar brasileira. Isso significa que a bandeira dos direitos humanos que é a bandeira do genocídio não poderia ser levantada por aqueles que tinham relação simbiótica, mutualista e simpatizam com um regime de exceção que patrocinava torturas e perseguições. Foi o auge da incoerência da comunidade, infelizmente. Um outro motivo é que o tema causa armênia foi instrumentalizado e utilizado por lideranças que tinham interesses particulares. Geralmente líderes antigos que não enxergavam a causa como uma coisa coletiva e sim como uma bandeira particular para atender seus objetivos

políticos. Anos depois, mais especificamente durante os anos de 1990, o Brasil incrementa suas relações com a Turquia, e a Armênia era um país que estava nascendo dos escombros do terremoto de 1988 e em meio a uma guerra com o Azerbaijão que nos trouxe de volta o controle de Artsakh/Karabagh. Acho particularmente que precisamos nos unir aos grandes movimentos de direitos humanos. Não acredito que entendimentos com políticos possam solucionar completamente a questão do reconhecimento aqui no Brasil. Precisamos legitimar a nossa luta. Não vai adiantar nada se o governo reconhecer e a sociedade brasileira não estiver ciente da importância deste ato. Não vai adiantar nada alguém iluminado ou poderoso conseguir o reconhecimento.

### **A terceira geração de descendentes - a chama permanece viva**

A entrevistada foi Bruna Mekhitarian Yezeguelian, bisneta de sobreviventes do genocídio armênio, brasileira e nascida em 1989. A jovem, bastante engajada na causa armênia e envolvida com os costumes de seu povo, fez um intercâmbio para a Armênia com a duração de quatro meses no início de 2014. Seus depoimentos e testemunhos atestam que o ímpeto do reconhecimento do genocídio permanece vivo mesmo dentre aqueles da terceira geração de descendentes. Podemos pensar em uma transmissão, através das gerações, do luto e também da luta em torno desse evento.

No intercâmbio, Bruna conheceu muitos jovens armênios como ela e, sobre esse assunto, ela relata:

Quando eu estava na Armênia, a maioria dos jovens intercambistas vinha dos Estados Unidos e, lá, há muitos descendentes de armênios, ainda mais do que no Brasil. Mas lá, além dos jovens descendentes de armênios da diáspora, há também muitos jovens nativos da Armênia, que foram tentar uma vida melhor nos Estados Unidos. Todos eles têm o desejo do reconhecimento do genocídio armênio, todos sofrem por ver o Ararat e não poder chamá-lo de seu, nem chegar até ele. Para nós o Ararat significa muito e para os turcos não significa nada. Isso gera sofrimento. Eu percebo que todos os jovens armênios que conheci têm o desejo comum de lutar pelo reconhecimento do genocídio, mas eu noto também que os armênios do Brasil e da América Latina de um modo geral têm um perfil muito mais revolucionário do que os armênios dos Estados Unidos. Estes últimos, principalmente aqueles que são nativos da Armênia, sentem dor e sofrem pelo genocídio, acham que a Turquia precisa pagar por isso, mas não têm o mesmo ímpeto revolucionário que os brasileiros e os latino-americanos. Percebi que eles [os armênios nativos que vivem nos Estados Unidos], mais do que lutar pelo

reconhecimento do genocídio armênio, se preocupam em ajudar a Armênia a se desenvolver, trabalhando voluntariamente lá, por exemplo.

Levando em consideração as reflexões feitas neste capítulo, é possível hipotetizar que, na dimensão do “a posteriori” do trauma, descendentes de armênios de diversas partes do mundo vivam o genocídio de maneiras distintas. Dependendo das trajetórias trilhadas após o genocídio, os efeitos do trauma serão diversos, e podemos perceber isso em jovens armênios que vivem na América Latina, nos Estados Unidos ou na própria Armênia.

Bruna prossegue em seu relato, dessa vez falando especialmente sobre o próprio engajamento na questão armênia:

Eu sempre fui envolvida com a causa armênia, mas agora vejo que o quanto eu era envolvida não era o suficiente. Vejo que às vezes nos preocupamos muito com os armênios da diáspora, em manter vivas as tradições, e acabamos esquecendo dos armênios que nasceram e vivem na Armênia. Sempre me preoquei em aderir às manifestações e passeatas pró-reconhecimento do genocídio. Hoje vejo que precisamos lutar até o fim pelo reconhecimento e memória do genocídio. O nosso povo sofreu, o nosso país sofreu e pela luta e persistência deles nós estamos aqui. Precisamos honrá-los. Mas a minha visão agora é de que apesar de termos que lutar até o final pelo reconhecimento do genocídio, não podemos esquecer dos armênios da Armênia. Nós, da diáspora, de certa forma ficamos com o lado positivo de sermos armênios: a família unida, as tradições vivas e tudo o mais. A gente ganha por ser armênio, mas não podemos esquecer que na Armênia há pessoas sofrendo as consequências do genocídio e do fim da União Soviética. O país anda com as próprias pernas há muito pouco tempo. Precisamos muito ajudar a Armênia a se desenvolver. Por isso acho que temos que lutar até o fim pelo reconhecimento do genocídio armênio, mas sem esquecer que os armênios da Armênia de hoje precisam da nossa ajuda.

No que diz respeito a sua visita ao Memorial do genocídio armênio em Yerevan, Bruna traz um relato comovente:

A sensação de visitar o Memorial é de muita tristeza. Ele foi construído num local em que, olhando para um determinado lado, vemos o caminho que os armênios percorreram até a Síria, marchando pelo deserto. É muito lindo estar nesse local, lembrar das histórias que a ‘*metzmairik*’ (a bisavó de Bruna) contava... No memorial tocam algumas músicas muito tristes e por todos os lados estão escritos os nomes de cidades que eram nossas e que ficaram para a Turquia. Eu acho que esse Memorial é muito importante, porque tem toda a simbologia da chama acesa,

para mostrar que a gente nunca vai esquecer do que aconteceu, das pessoas que passaram por essa triste parte da nossa história. Isso mostra também que a chama da armenidade não pode ser apagada. Eles [os turcos-otomanos] tentaram acabar e destruir o nosso povo, a nossa história, os nossos costumes, mas resistimos e a chama representa tudo isso.

Assim como foi notório no relato de Victória Dadian, o relato de Bruna atesta a importância dos memoriais: ao edificarem e corporificarem uma experiência traumática, eles auxiliam a vivência da dor gerada por uma barbaridade como o genocídio armênio.

Os relatos que Bruna tece acerca dos eventos de 24 de abril (dia em que 600 intelectuais armênios foram mortos, em 1915, sendo essa data estabelecida para comemorar o genocídio) são também comoventes:

Eu tive a sorte de participar dos eventos do dia 24 de abril. No dia 23, de noite, teve um evento em que saímos da Ópera, que é no centro da cidade, e marchamos até o Memorial do genocídio armênio. Foi a coisa mais linda que eu já vi em toda a minha vida. Eu nunca vi tanta gente reunida. Durou uma hora e meia, tinha um mar de pessoas gritando. Gente idosa, criança, pai com filho no colo. Foi emocionante, foi lindo entrar no memorial de noite. No dia 24 as pessoas vão todas para o Memorial do Genocídio depositar flores. O mais lindo é que conforme você vai marchando até chegar à chama você vê o Ararat ao lado.

Este último relato de Bruna nos remete ao pensamento de Allouch (2004), relativo à vivência coletiva do luto. Especialmente no caso de mortes que tiveram sua origem no âmbito do social, essa vivência coletiva se mostra crucial do ponto de vista psíquico e é ilustrada na relatada marcha coletiva rumo ao Memorial, que cumpre a importante função de impedir aquilo que pretende o negacionismo turco e que, como dito e defendido por estudiosos como Endo, é aliado da violência e dos violentos: o esquecimento.

Diante dos depoimentos aqui apresentados, é possível notar que a chama que os bisavós de Bruna tiveram que manter acesa para que sobrevivessem às longas jornadas de deportação no deserto de Der-El-Zor foi, assim como as características genéticas, submetida a um processo de transmissão geracional. Essa chama permanece viva: não só edificada no Memorial Tsitsernakaberd, em Yerevan, como também na principal bandeira que os descendentes de armênios da diáspora levantam: a bandeira do reconhecimento e memória do genocídio armênio.

## **Considerações finais**

Talvez, a principal contribuição deste capítulo tenha sido trazer uma abordagem psicanalítica do luto, do trauma e da sua relação com o genocídio armênio. Essa abordagem, pouco usual em se tratando desse tema, reitera, de um novo olhar, a urgência do reconhecimento da atrocidade que perpassou os eventos que se iniciaram em 1915 e que culminaram na morte de mais de um milhão de armênios.

Um percurso pelo pensamento de alguns autores da psicanálise mostrou que o luto, diferentemente do que Freud apontava, não passa sem deixar rastros. É intrínseco ao luto, do ponto de vista de autores como Fédida (1999), deixar rastros e marcas. A partir desses recursos, o trauma do genocídio armênio, que se manifesta nos descendentes daqueles que sobreviveram a essa atrocidade (atualizando-se em cada depoimento, em cada choro, em cada testemunho) pode ser atravessado pelo trabalho do luto, de modo a permitir experiências vindouras.

São rastros do luto vivido por cada sobrevivente do genocídio e por cada descendente de armênios os memoriais construídos em torno dessa atrocidade, as obras literárias e os filmes que buscam eternizar e testemunhar as injustiças pelas quais esse povo passou, os rituais religiosos que homenageiam as vítimas desse evento e também os julgamentos nos tribunais. Todos esses “rastros” auxiliam os indivíduos que sofrem com o genocídio a atravessarem essa dor e a viverem novas experiências.

Outro aspecto fundamental trazido por esse trabalho diz respeito à importância da vivência coletiva do luto, ideia esta que foi defendida por psicanalistas como Allouch (2004). Essa vivência coletiva do luto se torna especialmente importante no caso de matanças que tiveram a sua origem no âmbito do social, e que acarretaram na morte também coletiva de tantas pessoas de um mesmo povo. Nesse sentido, a luta coletiva e o reconhecimento coletivo do genocídio armênio se revelam essenciais para que a dor trazida por esse evento traumático, que jamais passará sem deixar rastros, seja atravessada.

Por fim, foi trazida a importância das lutas pela memória do genocídio armênio. O seu reconhecimento e, assim, o impedimento do negacionismo e do esquecimento, traz em seu seio mais do que um ato ético, de justiça, de moralidade e de preocupação com o futuro. Ele carrega consigo uma necessidade psíquica, uma necessidade dos processos de luto. Ao evitar aquilo que Endo (2014) chamou de alienação psíquica, o reconhecimento do genocídio armênio urge para que possa viabilizar a memória feliz que aponta, em suma, para a possibilidade de lembrarmos e esquecermos quando quisermos.

Assim, diante do que foi discutido, é urgente que os armênios vivos possam descansar em paz. É urgente que se reconheça internacionalmente o genocídio armênio.

### Referências Bibliográficas

ALLOUCH, Jean. Luto e melancolia, luto melancólico. In: \_\_\_\_\_. *Erótica do luto: No tempo da morte seca*. Rio de Janeiro, Editora Companhia de Freud, 2004, p. 43-69.

ANDRÉ, Jacques. O a posteriori transferencial dos traumas do início da vida. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 16, n. spe, 127-140, abr. 2013. Disponível em <<https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982013000300009>>. Acesso em 28 fev. 2018.

ARLEN, M. J. *Passagem para Ararat*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

ENDO, Paulo. Partilha, testemunho e formas contemporâneas do excessivo. *Ide*, São Paulo, v. 31, n. 47, p. 70-74, dez. 2008.

Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31062008000200012&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062008000200012&lng=pt&tlng=pt)>. Acesso em 28 fev. 2018.

ENDO, Paulo. Pensamento como margem, lacuna e falta. Memória, trauma, luto e esquecimento. *Revista USP*, São Paulo, n. 98, p. 41-50. Junho/Julho/Agosto, 2013.

ENDO, Paulo. Comunicação pessoal em uma das aulas ministradas durante o curso de “Sujeito, Política e Psicanálise II” no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), 2014.

FÉDIDA, Pierre. A Relíquia e o Trabalho do Luto. In: \_\_\_\_\_. *Depressão*. Trad. de Martha Gambini. São Paulo, Escuta, 1999.

FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia*. In: Souza, Paulo César de (org.). *Sigmund Freud Obras Completas Vol. 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010/1917, 170-194.

MAGALDI, Luis C. *O Grito do Cordeiro*. São Paulo, Editorial 25, 2013.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998/1944, 471-475.

SAPSEZIAN, A. *Memórias de um brasarmênio*. São Paulo, Fonte, 2010.

SUMMA, Renata de Figueiredo. Vozes armênias: Memórias de um genocídio. *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, Volume 10, n. 1, 2007, p. 1-60.

VERGNE, Celso de Moraes; VILHENA, Junia de; ZAMORA, Maria Helena; ROSA, Carlos Mendes. A palavra é... Genocídio. A continuidade de práticas racistas no Brasil. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 27, n. 3, p. 516-528, dez. 2015. Disponível em <<https://dx.doi.org/10.1590/1807-03102015v27n3p516>>. Acesso em 28 fev. 2018.



## ASPECTOS DA FICÇÃO LITERÁRIA JAPONESA *LIGHT NOVEL*: TEMAS, ENREDOS E PERSONAGENS

Beatriz Moreira de Souza\*

**Resumo:** No campo dos estudos da cultura popular japonesa, os temas mais comumente pesquisados pelos acadêmicos sempre foram os animes e mangás, visto que eles são os mais reconhecidos e de maior destaque desse meio. Dentro desse universo, no entanto, existe uma vertente literária muito menos estudada, principalmente por acadêmicos ocidentais, denominada *light novel*, que surge como uma expansão dessas mídias mais consolidadas. A *light novel* é um gênero de ficção literária que começa a ganhar destaque a partir dos anos 2000, voltada para adolescentes e jovens, com ilustrações e temáticas similares a animes e mangás. Através da análise de temas, enredos e personagens de diversas obras do gênero, esse estudo se propõe a mostrar uma visão mais abrangente da *light novel*, destacando suas características mais relevantes, e buscando defini-la de modo mais específico quanto ao conteúdo presente dentro das obras.

**Palavras-chave:** Literatura japonesa, cultura popular japonesa, *light novel*.

### Introdução

Quando falamos sobre a indústria da cultura popular japonesa, anime e mangá já são figuras conhecidas pelo público geral, e não só ganharam espaço em seu país de origem, como se expandiram internacionalmente, ganhando uma legião de fãs ao redor do mundo. Por outro lado, contando com um reconhecimento muito menor fora do Japão, há a *light novel*, um gênero de ficção literária mais recente que começou a ganhar notoriedade a partir dos anos 2000, voltado principalmente para o público adolescente e jovem e característico por possuir ilustrações ao estilo de anime e mangá intercaladas com o texto.

A *light novel* possui diversas características distintivas, tais como o uso de ilustrações, uma obra que é normalmente publicada em vários volumes, o foco no diálogo rápido e nos

---

\* Graduanda em Letras (Português e Japonês) pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Texto escrito como relatório final de projeto de Iniciação Científica sob orientação da professora Shirlei Lica Ichisato Hashimoto. E-mail: beatriz.moreira.souza@usp.br

personagens. Outras classificações também dão enfoque a aspectos mercadológicos, e assim o conteúdo literário ficaria em segundo plano, e o que se tornaria relevante para definir a *light novel* seria o formato e as editoras que publicam as obras.

Embora ainda não possua uma história muito longa, a *light novel* é um fenômeno crescente do mercado japonês, que ainda não possui muito destaque no meio acadêmico fora do Japão. Desse modo, este trabalho se propõe a apresentar uma introdução do que seria a *light novel*, tentando defini-la mais precisamente, e para tal, as obras *Monogatari*, *Suzumiya Haruhi*, *Slayers* e *Sword Art Online* serão utilizadas como principais referências.

## Metodologia

O trabalho foi feito através da leitura e análise de obras selecionadas e pesquisa exploratória de bibliografia relevante para o tema. As séries selecionadas foram principalmente quatro: *Suzumiya Haruhi*, escrita por Tanigawa Nagaru e em publicação desde 2003, tendo vendido mais de 16 milhões de cópias desde seu lançamento, e tendo sido licenciada em inglês e espanhol, além de possuir diversas adaptações em outras mídias, como anime e mangá; *Monogatari*, criada por Nisio Isin e cuja série principal foi publicada entre 2006 e 2014, contando com diversas adaptações para anime, e até o presente momento está sendo publicada em inglês pela editora Vertical Inc.; a terceira série é *Sword Art Online*, escrita por Kawahara Reki e em publicação desde 2009, e licenciada em vários idiomas, como inglês, italiano e polonês. Por fim, a última série escolhida foi *Slayers*, publicada em 15 volumes nos anos 90 e da autoria de Kanzaka Hajime, que foi um dos primeiros exemplos de sucesso de uma série de *light novel*, sendo adaptada para diversas mídias, incluindo anime, mangá, jogos, entre outros. Além disso, *Slayers* mostra tendências e temas de obras mais iniciais da *light novel*, dos anos 90.

Essas obras foram escolhidas como principais referências por serem famosas em seu meio, apresentarem temáticas abrangentes e serem representativas, buscando assim exemplificar e analisar as características mais recorrentes e expressivas da *light novel*.

## O que é *light novel*?

Há vários modos de se definir *light novel*, pois é um termo que ainda não foi claramente demarcado, mas há certo consenso entre as características principais que definem o gênero. Senko K. Maynard define *light novel* como “romances de entretenimento com ilustrações de anime que

são voltadas principalmente para estudantes masculinos da escola secundária e do ensino médio, jovens adultos masculinos e consumidores otaku”<sup>1</sup> (2016, p. 81, tradução minha). Konno (2014, p. 76) classifica *light novel* através de cinco características contidas nas obras: 1) uma obra que é publicada por uma editora que publica *light novel*, 2) uma obra que usa ilustrações de anime e mangá, 3) uma obra cujo foco é os personagens, 4) uma obra que a editora classifica como *light novel* e 5) uma obra que o próprio escritor identifique como sendo uma *light novel*, embora aponte que essa definição não engloba todos os aspectos. De modo similar, Ogimi também descreve *light novel* como “obras de entretenimento voltadas para jovens e para otakus que usa ilustrações de personagens de anime e mangá nas capas e nas figuras” (2009, p. 104, tradução minha). Essas definições têm em comum os pontos principais pelos quais a *light novel* é conhecida: as ilustrações de anime e o público alvo sendo adolescentes e jovens. No entanto, elas englobam mais aspectos físicos da obra e de segmento de mercado (o público alvo) do que o próprio conteúdo das *light novels* em si. Assim, podemos começar destacando algumas características principais.

Normalmente, a narração é feita em primeira pessoa, embora muitas também sejam em terceira pessoa, e a escrita é em uma prosa simples, movida mais pelo diálogo entre os personagens do que pela narração, sendo esta normalmente direta, e muitas vezes suplantada por uma ilustração que a acompanha, para criar um efeito visual mais impactante. Os personagens normalmente são o foco principal da *light novel*, que recebeu o nome de *kyarakutaa shôsetsu* (“romance de personagens”) por Eiji Ôtsuka em sua obra *Kyarakutaa shôsetsu no tsukurikata* (OGIMI, 2009, p. 106), devido à importância da construção de personagens interessantes. As características definidoras de um dado personagem geralmente buscam saltar facilmente aos olhos, através de uma combinação de traços de linguagem (como o modo de falar) e traços visuais (como a roupa, o tipo de cabelo e penteado, atributos físicos), que buscam identificar esse personagem como pertencente a determinado tipo, sendo possível constatar sua personalidade e características através desses elementos.

Esses personagens são definidos através de ilustrações que são um dos pontos principais da *light novel*. A ilustração do personagem já está contida logo de início na capa, dando para o leitor uma informação visual importante do tipo de personagem que estará na obra. Muito comumente, as ilustrações na capa retratam uma personagem do sexo feminino, e em menor frequência, podem incluir o protagonista também, que normalmente é do sexo masculino. Dentro da obra, várias ilustrações também estão incluídas, e normalmente aparecem em momentos importantes, como a introdução de um novo personagem ou

---

<sup>1</sup> Azuma Hiroki define *otaku* como o indivíduo que consome “formas de subculturas fortemente ligadas a anime, jogos, computadores, ficção científica, filmes com efeitos especiais” (2009, p. 3, tradução minha), entre outros.

ambiente, uma cena impactante, ou para dar maior destaque a alguma cena que está se desenrolando.

A *light novel* normalmente visa a construção de um mundo interessante e que prenda a atenção dos leitores, com personagens marcantes e que vivam situações destoantes da vida real. Os principais temas das obras são fantasia, aventura, ficção científica, vida escolar, comédia romântica, horror, entre outros. Mesmo englobando vários tipos diferentes de obras, o conjunto acaba se tornando coeso, pois segundo Saito, “a *light novel* não pode ser reduzida ao conceito convencional de gênero com essência e significado que diferencia uma dada categoria de outras, mas ainda assim, é a sua função única de agrupar obras com uma apresentação similar de personagens, narrativa e construção de mundo” (2016, p.315, tradução minha). Desse modo, a *light novel* se define mais na apresentação e em como a história é contada do que na própria temática em si, criando uma identidade comum que faz com que mesmo em histórias totalmente diferentes, um “núcleo”, uma certa concepção de construção das obras do gênero seja preservada.

A *light novel* também conta com uma efetiva estratégia de *media mix*, em que é comum que as obras mais famosas sejam adaptadas para anime ou mangá, e em alguns casos também ganhem versões para filmes, *dorama* (programas de televisão semelhantes a novelas e séries), jogos, entre outros. Dentre todas essas opções, a adaptação em mangá costuma ser a mais comum, embora a adaptação para anime tenha aumentado muito nos últimos anos.<sup>2</sup> Essas adaptações muitas vezes funcionam como estratégia para aumentar a popularidade do trabalho original, que normalmente tem seus números de vendas aumentados após receberem alguma adaptação.

É comum que as obras de *light novel* sejam publicadas em séries com vários volumes, a exemplo de *Zero no Tsukaima* e *Toaru Majutsu no Index*, cujas séries principais contam cada uma com 22 volumes, e cada volume contém em torno de 300 páginas, embora esse número não seja sempre preciso. Quanto ao formato físico, as *light novels* normalmente são publicadas em formato *bunkobon* (A6), e a intenção desse formato é que sejam práticas e de baixo custo.

### A origem do termo

“Light novel” é um *wasei-eigo*, isto é, um termo criado pelos japoneses a partir da combinação das palavras “light” e “novel” da língua inglesa, com “light” significando “leve”,

---

<sup>2</sup> Dados retirados da database de animes e mangás *My Anime List*: <[www.myanimelist.net](http://www.myanimelist.net)>.

e novel “romance”. Em japonês, é normalmente chamada de *raito noberu* (ライトノベル) ou, em sua versão abreviada, *ranobe* (ラノベ).

De acordo com Shinjô Kazuma, o termo *light novel* foi criado por Kamikita Keita em torno de 1990, que era o operador de sistema de um fórum de ficção científica e fantasia na internet. O termo era usado entre os usuários do fórum para se referir a um tipo de obras de ficção científica e fantasia que não se encaixava na convenção comum que se tinha desses gêneros (SAITO, 2016, p. 317-8). Essas obras atraíram a atenção de fãs de animes e mangás pelo uso de ilustrações, assim como pela estratégia de *media mix*.

Apesar disso, não foi de imediato que o termo chegou para o público geral, mesmo com o sucesso de obras de séries de *light novel* como *Slayers*, e só nos anos 2000, com o sucesso de *Full Metal Panic!* e *Suzumiya Haruhi*, assim como a publicação de obras e guias especializados sobre o tema, é que o termo de fato começou a ganhar maior atenção e a ser utilizado pelas editoras, e também passou a ganhar força com o uso da internet. Até então, era comum que as *light novels* fossem referidas por outros nomes, como “literatura juvenil”, “literatura para jovens adultos”, entre outros.

### **A origem da *light novel***

É difícil precisar o ano exato de surgimento da *light novel* ou qual foi a primeira obra do gênero a ser publicada, no entanto, pode-se apontar como um ponto de partida os anos de 1975, com o lançamento da editora Sonorama Bunko, e 1976, com o lançamento da Cobalt Bunko (KONNO, 2014, p.78). O diferencial dessas editoras é que elas publicavam obras ilustradas ao estilo de anime e mangá, assim como a *light novel* atualmente. Nessa fase inicial, não era incomum que as obras fossem adaptações para a *light novel* de obras que já eram famosas por possuir anime.

Apesar de ser dado como ponto de partida o surgimento das editoras Sonorama e Cobalt como o início da *light novel*, aponta-se também as obras do autor Kazumasa Hirai, *Shingenmataisen* e *Chou kakumei teki chungakusei shuudan* como precursoras do gênero.

Em 1988, surgiram as sub-divisões Kadokawa Sneaker Bunko da editora Kadokawa Shoten e Fujimi Fantasia Bunko da editora Fujimi Shobo, que podem ser consideradas grandes modelos de referência da *light novel* atual, publicando as obras de maior sucesso de vendas. Em 1993, ainda, há o surgimento da Dengeki Bunko, da editora ASCII Media Works, que publicou séries de sucesso como *Boogiepop*, *Kino no Tabi* e *Sword Art Online*.

A primeira obra de grande sucesso do gênero é *Slayers*, do autor Kanzaka Hajime, que teve sua série principal publicada em 15 volumes entre 1989 e 2000 pela Fujimi Shobo, posteriormente recebendo outras continuações, como *Slayers Special*, que possui 30 volumes, entre outras. *Slayers* é uma série de comédia contendo muitos elementos de jogos de RPG e fantasia medieval. É a partir da publicação de *Slayers* que ocorre o primeiro momento de destaque da *light novel*, com outras obras de sucesso como *Record of Lodoss War* (publicada em 9 volumes entre 1988 e 1993, e escrita por Mizuno Ryô) e *Majutsushi Orphen* (escrita por Yoshinobu Akita e cuja série principal foi lançada entre 1994 e 2003, com 20 volumes) sendo publicadas nessa época.

Nos anos 80 e 90, a exemplo de *Slayers* e *Record of Lodoss War*, muitas obras tinham um caráter similar a jogos de RPG de mesa, conhecidos como TRPG (*table top role-playing games*), passando-se em um cenário medieval e de fantasia.

O maior *boom* da *light novel* é o que ocorre a partir do início dos anos 2000, com a publicação da série *Suzumiya Haruhi*, do autor Tanigawa Nagaru, que se tornou um grande sucesso de vendas. Publicada em 11 volumes pela Kadokawa Sneaker Bunko, conta a história de Kyon, um estudante do ensino médio que se envolve em um clube criado por sua colega de classe, Suzumiya Haruhi, cujo objetivo é encontrar seres misteriosos e coisas sobrenaturais. A partir daí, mais membros se juntam ao clube, e logo Kyon percebe que as aventuras sobrenaturais desejadas por Haruhi podem não ser tão impossíveis, e seres de outros planetas, *espers* (alguém que possui habilidades psíquicas) e viajantes do tempo passam a compor o cotidiano do clube.

Apesar dos elementos de fantasia, o ambiente escolar em que a série se desenrola destoa do mundo similar a um TRPG de séries anteriores, como *Slayers* ou *Record of Lodoss War*. Depois de *Suzumiya Haruhi*, muitas outras séries passam a ser publicadas e se tornam sucesso de vendas, sendo adaptadas para anime e mangá, e o termo *light novel* ganha maior força.

### **O realismo de anime e mangá**

Falando mais especificamente sobre a construção do mundo da obra de *light novel*, existe o termo “realismo de anime e mangá”, usado por Ôtsuka Eiji (SAITO, 2016, p. 321). Este termo se refere a um tipo de concepção dentro das obras, em que a história não é construída levando em conta os padrões de realidade do mundo real, mas sim um tipo de realidade própria, que não está interessado em reproduzir o nosso mundo exatamente, e que

seria possível em animes e mangás, seguindo os critérios desses gêneros. Esse “realismo de anime e mangá” faz com que coisas que seriam vistas como mirabolantes na vida real sejam vistas como um elemento comum nas obras de anime e mangá. Azuma Hiroki expande a teoria de Ôtsuka para aplicar esse conceito também à *light novel* (KACSUK, 2016, p. 277). Essas obras regem suas próprias regras, e esses elementos passam a ser aceitos como algo normal dentro do gênero.

O “realismo de anime e mangá”, para Saito Satomi, faz com que o consumidor se torne ainda mais dependente de uma “imaginação compartilhada”, pois “*ao contrário da narrativa convencional em que o cânon pertence ao criador, as regras do mundo secundário compartilhado são constantemente atualizadas e expandidas através da participação do usuário*” (2016, p. 321, tradução minha). Isso se alia à discussão de Azuma Hiroki (2009) sobre o “consumo da base de dados” em sua obra *Otaku: Japan's database animals*, pois sob esse ponto de vista, a *light novel* é fruto de um universo comum e compartilhado entre seus leitores, em que um banco de dados está disponível para esse público, e é esse público que vai auxiliar no desenrolar e no desenvolvimento dessa mídia.

## **Personagens**

Konno (2014, p. 88) aponta um fato interessante a respeito dos personagens de *light novel*, principalmente no caso do desenvolvimento dos protagonistas, ao longo dos anos. A tendência inicial, em obras como *Slayers*, *Record of Lodoss War* e *Majutsushi Orphen*, era que os personagens possuíssem poucos laços de pertencimento a uma determinada organização ou entidade vigente no mundo da obra em que estão presentes; assim, são normalmente aventureiros ou personagens que não respondem a alguma autoridade, podendo viver uma vida mais “livre”. Em obras mais recentes, no entanto, é mais comum que os protagonistas sejam afiliados e pertencentes a um determinado grupo, seja esse grupo a escola ou uma ordem (de cavaleiros, por exemplo). Tal é o caso de muitas obras atuais, em que os elementos medievais e de RPG perdem um pouco seu espaço para uma sociedade mais contemporânea, na qual normalmente os personagens frequentam a escola ou algum ambiente similar, mesmo que seja em um cenário diferente do habitual.

Frequentemente, no início das obras de *light novel* o protagonista é alguém comum (normalmente, um estudante do ensino médio) que tem sua vida cotidiana mudada por algum acontecimento externo, que pode se apresentar de várias maneiras, tais como a descoberta de um novo poder ou habilidade que não sabia possuir, um mundo novo para o qual seja

transportado, e comumente isso se ligará ao encontro com alguma personagem feminina. Mesmo em obras onde não há elementos fantasiosos ou sobrenaturais, é comum que o encontro com uma personagem feminina mude a vida do protagonista.

A partir disso, eles se tornarão alguém especial, mesmo que previamente não o fossem. Kirito, protagonista de *Sword Art Online*, era um jovem que adorava jogos e tinha problemas em se relacionar com as pessoas quando estava vivendo no mundo real. Após adentrar o mundo de um jogo virtual e não poder escapar até que complete o jogo todo, no entanto, ele se torna um dos jogadores mais fortes, que luta nas linhas de frente e está sempre exposto ao perigo, e apesar de à primeira vista não possuir nenhuma característica que o destaque facilmente, é por ele que Asuna, a jogadora feminina mais bela e forte do jogo *Sword Art Online*, irá se apaixonar.

A respeito dos protagonistas, embora com exceções, é comum que sejam do sexo masculino e sejam adolescentes, buscando criar uma identificação com o público consumidor alvo da *light novel*. Esses protagonistas podem possuir várias personalidades diferentes, mas não é incomum que se envolvam na vida de outros personagens, sendo prestativos e buscando ajudar os outros a resolverem seus problemas. Araragi Koyomi, protagonista da série *Monogatari*, está sempre se envolvendo na vida de alguma das personagens femininas, ajudando-as a resolverem seus problemas com criaturas sobrenaturais, mesmo que isso signifique que ele tenha de enfrentar perigos e até mesmo arriscar sua vida. No caso de *Monogatari*, não seria exagero dizer que, de certo modo, todas as personagens tiveram suas vidas “salvas” por Araragi.

Kyon, protagonista de *Suzumiya Haruhi*, embora adote uma atitude de impaciência e incredulidade com as ações de Haruhi, ainda assim está de algum modo buscando fazer algo que vá beneficiá-la, tanto quando aceita participar de atividades do clube que, para ele, são absurdas, como quando tem de lidar com seres extraterrestres, para garantir que Haruhi não seja afetada pela descoberta de que os seres sobrenaturais, que tanto deseja encontrar, existem de fato.

Lina Inverse, protagonista de *Slayers*, apenas pelo fato de ser uma protagonista feminina, já se destaca em meio aos protagonistas de *light novels*. A personagem se mete em problemas facilmente, e tem um caráter impetuoso e temperamento explosivo, buscando sempre algum lucro ao longo de suas viagens. Lina pode ser vista como uma personagem egoísta: ela não tem escrúpulos em roubar de outros e em fazer as coisas em prol de si mesma. No entanto, *Slayers* nunca deixa as coisas chegarem a um ponto por demais dramático, e as ações questionáveis tomadas pela personagem acabam sendo tratadas de modo cômico na



série, fazendo com que o leitor não julgue fortemente as ações de Lina. Desse modo, ela é mais oportunista do que simplesmente “má”, além de ser forte e repleta de atitude, fazendo inimigos ao longo da história, pois não consegue passar despercebida. Assim, Lina é um exemplo interessante de uma personagem feminina que, em vez de girar em torno de um protagonista masculino, é ela mesma protagonista de sua história e até certo ponto autossuficiente, e apesar de receber assistência de seus companheiros de viagem, não perde sua audácia e age conforme seus ímpetos.

Em contraponto, há ainda protagonistas que são adultos e possuem uma profissão, como Lawrence de *Spice & Wolf*, de 25 anos, que viaja de um lugar para outro exercendo sua profissão como comerciante, e ainda outras protagonistas femininas como Kíno de *Kino no Tabi*, que viaja sozinha, a não ser pela companhia de sua moto falante, Hermes, e que assim como Lina Inverse, é uma personagem forte e independente, que age de acordo com seus ímpetos, enquanto viaja de um país para outro.

Em relação às personagens femininas, normalmente elas têm um papel muito importante nas obras de *light novel*. Quando comparamos o *design* delas com os protagonistas masculinos, percebe-se que há um cuidado maior em torná-las mais destacáveis; protagonistas masculinos de obras populares como Kyon de *Suzumiya Haruhi*, Koyomi de *Monogatari*, Kirito de *Sword Art Online*, Subaru Natsuki de *Re:Zero* e Kamijou Touma de *Toaru Majutsu no Index*, entre outros, normalmente são jovens comuns, de aparência mediana, com cabelos e olhos castanhos. Já as personagens femininas têm traços mais trabalhados, como cabelos e olhos de várias cores, roupas e acessórios chamativos, e normalmente são descritas como bonitas e atraentes.

Quanto à personalidade, as características dessas personagens costumam ser bem delineadas e saltar facilmente aos olhos. Senjougahara Hitagi de *Monogatari* e Taiga da série *Toradora* se encaixam no que se chama de *tsundere*, personagens que inicialmente mostram uma atitude hostil ou fria em relação a outros (normalmente, o protagonista masculino), mas com o tempo e com a intimidade, começam a se abrir e se mostrar mais afetuosas. Elas têm problemas para expressarem seus verdadeiros sentimentos, e por isso, acabam por vezes recorrendo à violência verbal (ou até mesmo física) como forma de esconderem sua vergonha. Há outras terminologias, como *dandere*, que se refere a personagens muito tímidos e de personalidade discreta, que possuem dificuldades de se abrirem com os outros, como Asahina Mikuru de *Suzumiya Haruhi* e Nadeko Sengoku de *Monogatari*; *kuudere*, que se refere a personagens que possuem uma personalidade mais fria e inexpressiva, como Nagato Yuki de *Suzumiya Haruhi*; *yandere*, que à primeira vista parecem personagens doces e amáveis, mas

na verdade escondem um lado perigoso e ameaçador (normalmente ligado a um envolvimento amoroso).

Essas personagens são vistas principalmente por um olhar masculino, porque é geralmente em torno do protagonista masculino que elas giram. A beleza e a personalidade marcante que possuem é, de certo modo, um modo de destacar o protagonista também, afinal, ele pode ser invejado pelos outros ao seu redor, assim como serve como um modo do leitor poder se projetar na posição desse personagem.

Ainda há outros traços que não são propriamente de personalidade, mas que se referem a uma determinada posição ocupada pela personagem (muitas vezes, em relação ao protagonista), como representante de classe, amiga de infância, irmã mais nova ou mais velha, veterana (na escola, no clube, no trabalho), entre outros.

Essa aparente combinação de elementos físicos e de personalidade se traduz na teoria do filósofo Azuma Hiroki sobre o consumo das obras nas últimas décadas, e no caso, em como isso refletiu na criação dos personagens.

O filósofo acredita que, para os indivíduos *otaku*, a qualidade das obras de ficção já não importa mais nos dias de hoje porque o verdadeiro produto são os personagens atraentes. Porém, ele não usa o adjetivo “atraente” para se referir apenas à beleza do personagem porque, se fosse o caso, qualquer personagem com um rosto e corpo bonitos faria sucesso. O atraente se relaciona ao termo *moe*<sup>3</sup>, e apesar de ser utilizado frequentemente para comentar sobre personagens femininos, também caracteriza personagens masculinos. As características (configurações) de um personagem atraente não são atraentes por si, mas por todo o conjunto delas. (KATEKAWA, 2016, p. 80)

Sob essa visão, os personagens seriam criados a partir de uma “base de dados” de personagens, que seria um “conjunto de elementos de personagens reutilizáveis e modelos compartilhados entre diferentes autores e obras” (KACSUK, 2016, p.277, tradução minha). Os personagens seriam, até certo ponto, intercambiáveis entre obras, justamente porque são criados seguindo um mesmo conjunto de critérios de um universo compartilhado.

Isso não significa necessariamente que esses personagens sejam apenas “tipos” e que não possuam individualidade ou sejam complexos, mas serve como um modo de tornar esses personagens mais acessíveis e familiares para os leitores, que estariam acostumados a essa

---

<sup>3</sup> *Moe* pode ser entendido como o sentimento de adoração e afeição que um dado personagem evoca naquele que entra em contato com ele, principalmente quando se trata de animes, mangás, jogos, entre outros.

“base de dados compartilhada”, e que veriam nesses personagens elementos comuns do universo que estão acostumados a consumir.

### Temas e enredo

Como já dito, os principais temas das obras são ação, fantasia, aventura, ficção científica, vida escolar, comédia romântica, horror, embora seja comum que as obras misturem vários desses de uma vez só.

*Slayers*, por exemplo, se passa num mundo similar ao de um jogo de RPG, repleto de bandidos e monstros como *trolls*<sup>4</sup>, *goblins*<sup>5</sup> e dragões, além de reinos e cidade medievais. As aventuras vividas pelos personagens, do mesmo modo, parecem saídas de um jogo, possuindo objetivos como derrotar algum inimigo e se envolver em batalhas, ou aventuras envolvendo prêmios, que normalmente são itens cobiçados por Lina, a protagonista, que a fazem se interessar e se envolver nos problemas que encontra pelo caminho. O diferencial de *Slayers*, no entanto, é que dificilmente Lina se envolve em alguma aventura que não seja para proveito próprio, visto que sua intenção não é salvar o mundo ou algo do tipo, como é muito comum em jogos de RPG, mas muitas vezes, ela simplesmente deseja obter tesouros, joias e dinheiro. Assim, *Slayers* é quase uma paródia do gênero de RPG, pois embora utilize muitos dos elementos desse gênero, a história não se leva a sério, buscando mais um efeito cômico, mesmo em batalhas onde a vitória dos protagonistas parece incerta e em que o clima deveria ser de incerteza e medo, e não cômico.

*Sword Art Online*, da autoria de Kawahara Reki, começou inicialmente como uma *web novel*, que posteriormente passou a ser publicada pela Dengeki Bunko em 2009. A história se passa num futuro próximo, em 2022, ano em que há o lançamento de um jogo de realidade virtual chamado *Sword Art Online*. Nesse jogo, através de um equipamento chamado de Nerve Gear, os jogadores podem adentrar o mundo do jogo e controlar o personagem como se estivessem dentro de seu corpo real em um mundo virtual. No dia de lançamento, dez mil jogadores entram no jogo, no entanto, um anúncio do criador desse mundo virtual muda toda a perspectiva dos jogadores: a partir daquele momento, eles não poderiam sair do jogo, e só poderiam voltar para o mundo real caso completassem os 100 andares de Aincrad, um castelo que funciona como a base desse jogo. Morrer dentro do jogo também significaria a

---

<sup>4</sup> O *troll* é normalmente descrito como um ser que possui uma aparência similar à humana, mas é grotesco e pouco inteligente, vivendo em cavernas e montanhas, além de não se relacionar bem com seres humanos.

<sup>5</sup> Originário do folclore europeu, o *goblin* é um ser pequeno em estatura que normalmente age com malícia, fazendo travessuras.

morte no mundo real. A partir disso, com o foco no personagem principal, Kirito, a obra mostrará uma luta pela sobrevivência nesse mundo perigoso, e em volumes posteriores, explorará outros jogos virtuais além do *Sword Art Online*.

Em muitas das *light novels* mais atuais, com a influência do grande sucesso de *Sword Art Online*, um tipo de temática ganha muita força: o *isekai* (termo que pode ser traduzido por “outro mundo”). Diferente de *Slayers* ou *Record of Lodoss War*, onde o mundo “diferente do real” é por excelência onde a história se desenrola, no caso do *isekai*, os personagens normalmente moram num mundo semelhante ao que conhecemos, para então serem transportados de algum modo para outro mundo, onde eles viverão uma vida totalmente diferente. Esse outro mundo pode ser o mundo dentro de um jogo, como no caso de *Sword Art Online* e *Log Horizon*, ou um mundo com características medievais europeias sem envolver jogos de videogame, como *Re:Zero*. Embora o *isekai* não seja algo que só tenha surgido a partir de *Sword Art Online*, sem dúvida ganhou muita força após o sucesso deste.

Nas obras com essa temática, o elemento da “auto inserção” aparece como uma das bases, e o objetivo é que o leitor possa se projetar no personagem que será transportado para esse mundo paralelo. Normalmente, esses personagens já eram jogadores (de RPG, por exemplo) no mundo original, e ao se transportarem para um mundo novo, poderão fazer uso de suas habilidades adquiridas através de jogos; além disso, esse tipo de cenário permite ao personagem *resetar* sua vida comum de antes, e reconstruir sua identidade dentro de um mundo que considera muito mais interessante do que aquele em que vivia anteriormente.

*Suzumiya Haruhi*, por sua vez, mistura comédia romântica, ficção científica e mistério. Embora contenha elementos de ficção científica, o cenário principal onde a história se desenrola é o ambiente escolar, sendo que a tendência de misturar o ambiente cotidiano da escola com algum outro elemento de fantasia é muito comum nas obras de *light novel*. Embora em *Monogatari* a escola não seja o único cenário relevante, a trama se passa dentro de um mundo normal, em que estão inseridos seres como vampiros, fantasmas e monstros que possuem os seres humanos, entre outros tipos de aparições.

Há ainda muitas obras em que não há nenhum elemento de fantasia ou do sobrenatural, a exemplo das populares séries *Yahari Ore no Seishun Love Comedy wa Machigatteiru* e *Toradora*, que se passam em um ambiente escolar, e tratam de assuntos como amizade, relações interpessoais e romance, possuindo como pano de fundo o cotidiano dos personagens.

### Considerações finais

Para além de definições simplistas como “contém ilustrações de anime e mangá” e “leitura fácil para um público jovem”, a intenção desse trabalho foi mostrar uma visão mais abrangente das principais características da *light novel*, buscando introduzir esse gênero ainda tão pouco estudado fora do Japão, dando atenção ao conteúdo presente dentro das próprias obras, como os personagens, temas e enredos.

Podemos perceber a influência de um “mundo compartilhado” dentro da *light novel*; por isso é comum que as obras, mesmo com diferentes temáticas, compartilhem elementos semelhantes, assim como observado em teorias como a de Azuma Hiroki. A *light novel* surge como uma expansão de outras mídias já consolidadas, como anime e mangá, adentrando o mundo literário, embora mantendo próximo contato com estas, visto o uso de ilustrações que são características dessas mídias, assim como o uso da estratégia de *media mix*.

Assim como a *light novel* é um fenômeno em constante crescimento, espera-se que os estudos sobre ela também possam se expandir, trazendo maior aprofundamento e compreensão sobre o tema, o que por sua vez ajudaria a compor o mosaico maior da cultura pop japonesa, do qual a *light novel* é parte importante.

### Referências bibliográficas

BookWalker. Why Are There So Many Isekai/Parallel World Anime? In: *Anime News Network*, 31 de jan. de 2017. Disponível em: <<https://www.animenewsnetwork.com/advertorial/2017-01-31/why-are-there-so-many-isekai-parallel-world-anime/.111576>>. Acesso em 10 de junho de 2018.

DANESIN, Maxime. The European Middle Ages through the prism of Contemporary Japanese Literature: a study of Vinland Saga, Spice & Wolf and l'Éclipse. In: *Mutual Images*, vol. 1, 2006, p. 95-122.

HIROKI, Azuma. *Otaku: Japan's database animals*. Tradução de Jonathan E. Abel e Shion Kono. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

KACSUK, Zoltan. From "game-like realism" to the "imagination -oriented aesthetic". In: *Kritika Kultura*, n. 26, 2016, p. 274-292.

KANZAKA, Hajime. *Slayers*, vols. 1-8. Los Angeles: Tokyopop.

KATEKAWA, Henrique Eidin. *O fenômeno otaku: de problema social à solução política*. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

KAWAHARA, Reki. *Sword Art Online*, vols. 1-4. Nova Iorque: Yen Press.

KONNO, Mikiyuki. Taishû media toshite raito noberu no sonzai igi. In: *Ningen bunkagakubu gakusei ronbunshû*, n. 12, mar. de 2014, p. 76-96. Disponível em: <[https://human.kyotogakuen.ac.jp/pdf/association/2013/m2013\\_02.pdf](https://human.kyotogakuen.ac.jp/pdf/association/2013/m2013_02.pdf)>. Acesso em 10 de junho de 2018.

MAYNARD, Senko K. Light novels: character speak and variation in quoted speech. In: *Fluid Orality in the Discourse of Japanese Popular Culture*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2016.

MARTINS, Rafael. Gosick ni miru Gothic. In: *Kyudai nitibun*, vol. 29, 2017, p. 98-108. Disponível em: <[http://scs.kyushu-u.ac.jp/~th/nitibun/kyudainitibun/29/29\\_rafael.pdf](http://scs.kyushu-u.ac.jp/~th/nitibun/kyudainitibun/29/29_rafael.pdf)>. Acesso em 11 de junho de 2018.

NISIO, Isin. *Monogatari*, vols. 1-6. Nova Iorque: Vertical.

OGIMI, Chokei. Raito noberu dokusharon. In: *Hyôjô bunka*, vol. 4, 2009, p. 104-115. Disponível em: <<http://www.lit.osaka-cu.ac.jp/cpr/arts/contents/repre/no4/ohgimi.pdf>>. Acesso em 10 de junho de 2018.

ÔTSUKA, Eiji. World and Variation: The Reproduction and Consumption of Narrative. In: *Mechademia*, vol. 5, 2010, p. 99-116.

SAITO, Satomi. Narrative in the digital age: from light novel to web serials. In: *Routledge Handbook of Japanese Modern Literature*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2016, p. 315-327.

TANAKA, Motoko. Apocalyptic Imagination: Sekai-kei fiction in contemporary Japan. In: *E-International Relations*, 2013. Disponível em: <<http://www.e-ir.info/2013/02/01/apocalyptic-imagination-sekaikei-fiction-in-contemporary-japan/>>. Acesso em 10 de junho de 2018.

TANIGAWA, Nagaru. *Suzumiya Haruhi*, vols. 1-11. Nova Iorque: Yen Press.

# “Ó GROU, NÃO ME TRAZES NENHUMA NOTÍCIA DE NOSSA TERRA NATAL?”: OS POEMAS ARMÊNIOS *ANTUNIS* (‘DOS SEM LAR’) E A EXPERIÊNCIA DO EXÍLIO

Deize Crespim Pereira\*

**Resumo:** Este texto tem por objetivo analisar alguns exemplares de poemas populares armênios conhecidos como *antunis* (‘dos sem lar’) ou *hayrens* de exílio, utilizando os pressupostos da Linguística Cognitiva, mais especificamente da Teoria das Metáforas, e à luz da história contemporânea da Armênia. A análise de tais poemas, sob o ponto de vista da metáfora conceptual, mostra principalmente que a experiência de exílio pode ser conceptualizada de diferentes formas: exílio como um caminho sem volta, exílio como nostalgia, exílio como saudade da terra natal, exílio como desapropriação, exílio como cativo, exílio como solidão, exílio como desajuste, exílio como castigo, exílio como maldição etc. As relações traçadas entre essa poesia e a história contemporânea da Armênia, por seu turno, indicam que tais conceptualizações de exílio permanecem muito atuais e recorrentes nos relatos orais dos exilados.

**Palavras-chave:** *hayrens* de exílio, poemas *antunis*, literatura armênia, história contemporânea da Armênia, diáspora.

## Introdução

O objetivo deste texto é analisar alguns exemplares de poemas populares armênios, conhecidos como canções “*antunis*” (‘dos sem casa’, ‘dos sem lar’) ou “*hayrens* de exílio”, utilizando os pressupostos da teoria das metáforas (LAKOFF, 2006; LAKOFF; JOHNSON, 1980) e à luz da história contemporânea da Armênia, a qual é fortemente marcada pela experiência do exílio e da expatriação.

O povo armênio atual não é exatamente um “sem casa”, na medida em que possui um lar que pode chamar de seu, uma “terra mãe”, que é a República da Armênia, país cuja

---

\* Professora Doutora de Língua e Literatura Armênia do DLO/FFLCH/USP. E-mail: deize.pereira@usp.br



independência se deu em época recente, em 1991, quando a Armênia deixou de integrar a União Soviética.

Não obstante a existência desse lar pátrio, o exílio fez e continua a fazer parte da história do povo armênio. Por diferentes razões, muitos armênios ainda se encontram espalhados pelo mundo, vivendo em diversos países, onde formam suas comunidades diaspóricas.

Interessa-nos sobretudo mostrar como esta poesia popular permanece atual em sua temática e em sua leitura dos sentimentos e visão de mundo daquele que habita as terras do exílio.

### **Pressupostos teóricos**

A teoria das metáforas (LAKOFF, 2006; LAKOFF, G.; JOHNSON, 1980), parte integrante da Linguística Cognitiva, será utilizada neste texto para analisar as diferentes conceptualizações de exílio nos poemas populares armênios e nos relatos orais de exilados.

Um dos principais postulados desta teoria é que a metáfora não é restrita à linguagem poética e nem é uma questão meramente de linguagem: ela condiciona nosso pensamento, nosso modo de entender o mundo e nossas ações.

As metáforas estão relacionadas à maneira como compreendemos nossas experiências. Lakoff (2006) e Lakoff e Johnson (1980) definem metáfora como um mapeamento entre domínios conceptuais. Por meio delas, conceptualizamos um domínio da experiência em termos de outro. A expressão linguística é, assim, a realização na superfície, a parte visível desse mapeamento conceptual, ou, para utilizar a metáfora de Fauconnier (1994), é somente a ponta do iceberg<sup>1</sup>.

Frequentemente utilizamos como fonte um domínio concreto para conceptualizar um domínio alvo abstrato, como nossas emoções. Para citar um exemplo, o amor pode ser conceptualizado em termos de uma viagem. Neste caso, o domínio alvo é o amor, e o domínio fonte, viagem. Utiliza-se letra maiúscula para representar o mapeamento conceitual: O AMOR É UMA VIAGEM. Esta **metáfora conceptual**, por seu turno, gera **expressões metafóricas** como as seguintes:

---

<sup>1</sup> “Language, as we use it, is but the tip of the iceberg of cognitive construction” (FAUCONNIER, 1994, p. xxii-xxiii).

(1) Olha *aonde chegamos*.

Estamos numa *encruzilhada*.

Cada um de nós que  *siga seu caminho*.

Nosso casamento *saiu dos trilhos*.

Nosso relacionamento não está *chegando a lugar nenhum*.

Nós estamos num *beco sem saída*.

Estamos os dois *no mesmo barco*.

(LAKOFF, 2006, p.189; LAKOFF; JOHNSON, 1980, p.44-5, tradução livre)

Por trás destas expressões há as seguintes correspondências conceituais: os amantes são vistos como companheiros de viagem e os objetivos de vida que eles têm em comum são destinos a serem alcançados. A viagem não é fácil e suas dificuldades são impedimentos para chegar ao destino. Estas correspondências nos permitem raciocinar sobre o amor nos mesmos termos que usamos para conceber uma viagem. Muitas destas expressões não são exclusivas de um relacionamento amoroso, podendo ser usadas em outros contextos, por exemplo, para falar da vida, da carreira, etc; portanto, O AMOR É UMA VIAGEM herda parcialmente estruturas conceituais de outro mapeamento: A VIDA É UMA VIAGEM.

Para citar um outro exemplo, é muito comum em várias línguas conceber TEMPO em termos de ESPAÇO. A passagem do tempo é metaforicamente entendida como movimento por um espaço físico. Esta metáfora conceitual, ou conceito metafórico (PASSAGEM DO TEMPO É MOVIMENTO ESPACIAL) gera expressões metafóricas como:

(2) Nós já estamos *chegando ao final do ano*.

Nós já *passamos da metade do ano*.

O Natal já está *chegando*.

*Chegou a hora* de fazermos alguma coisa.

(LAKOFF, 2006, p. 202, tradução livre)

Note-se que, nos dois primeiros exemplos, a pessoa é conceptualizada como o objeto se movendo pela “paisagem” do tempo (o tempo está fixo “num lugar”), enquanto, nos dois últimos, o tempo é que é conceptualizado como um objeto se movendo em direção a nós, que estamos fixos.

O mapeamento conceitual, que nos permite compreender um domínio de nossa experiência em termos de outro, envolve necessariamente tanto o ato de focalizar determinados aspectos da cena ou situação, quando de esconder outros. Em outras palavras, ao conceptualizar nossas experiências, enfatizamos aqueles aspectos que consideramos

importantes, conforme nossa sociedade e cultura. Por isto mesmo, utilizamos muitas metáforas conceptuais para estruturar um mesmo domínio de nossa experiência. Cada uma delas põe em evidência uma visão particular da experiência. Por exemplo, o amor, além de ser pensado em termos de uma viagem, pode ser conceptualizado de outras formas, seja focando em seus aspectos positivos (AMOR É LUZ), seja em seus aspectos negativos (AMOR É DOENÇA; AMOR É PUNIÇÃO), como respectivamente ilustram os exemplos a seguir:

(3) *Brilha um novo amor* nos olhos seus.

*O meu remédio* está nos seus lábios, só os seus beijos me devolvem a vida.

Fui processado por amor, e *amar é o meu castigo*.

(PIRES, 2008, p. 62,68)

Uma expressão metafórica pode envolver mais de um mapeamento conceitual ao mesmo tempo. Mapeamentos simultâneos são comuns na poesia. O verso de Dylan Thomas: “*Do not go gentle into that good night*” (LAKOFF, 2006, p. 203), traduzido por Augusto de Campos como: “Não vás tão docilmente nessa noite linda” (THOMAS, 2006), envolve vários mapeamentos: A MORTE É UMA PARTIDA (*não vás*), A VIDA É UMA LUTA, sendo a morte uma derrota (*tão docilmente*), A DURAÇÃO DE UMA VIDA É UM DIA, sendo a *noite* entendida como a morte.

Metáforas convencionais diferem das imaginativas no sentido de serem as primeiras utilizadas muito frequentemente e automaticamente, ao passo que as últimas são expressões novas geralmente criadas a partir de mapeamentos já existentes em determinada língua e, por não serem usuais, chamam mais a nossa atenção. Assim, por exemplo, a partir da metáfora conceptual, já existente em nossa cultura, AMOR É UMA VIAGEM, o cantor brasileiro de rap Projota criou a expressão metafórica imaginativa: “Valeu pela carona”. Todavia, metáforas novas são muito mais raras do que metáforas convencionais, as quais utilizamos normalmente e por vezes inconscientemente no nosso dia a dia.

Os mapeamentos entre domínios: (i) não são universais, podendo variar conforme a língua e cultura (i.e., ser culturalmente específicos); (ii) não são arbitrários, pois são fundamentados em nossa experiência física e cultural; (iii) não são motivados por semelhanças objetivas entre diferentes domínios da experiência, mas por correspondências subjetivamente percebidas por nós; (iv) nos ajudam a compreender nossas experiências e, por isso mesmo, é claro, condicionam o modo como apreendemos o mundo a nossa volta.

## **Hayrens de Exílio**

Os *hayrens* são poemas populares armênios compostos e transmitidos oralmente por diferentes trovadores ao longo dos séculos XIII a XVIII, e documentados somente nos séculos XIX e XX. Por terem sido preservados somente na forma oral por um longo período, eles se relacionam a um contexto histórico-social muito amplo, tendo sido modificados ao longo do tempo, incorporando novos sentidos no decorrer dos séculos. Tais poemas se dividem tradicionalmente, conforme sua temática, em poemas de amor, de exílio e filosóficos.

Os *hayrens* de exílio, também conhecidos como canções *antunis*<sup>2</sup> (ախոսուի<sup>3</sup>, 'sem casa'), tema deste trabalho, são reflexo da própria trajetória do povo armênio, o qual foi forçado a emigrar de sua terra natal em diferentes momentos de sua história, devido a guerras, invasões, massacres, etc ocorridos em seu território de origem.

Utilizando a teoria das metáforas como norte para a análise, verificamos que esses poemas conceptualizam a experiência do exílio por meio de diferentes imagens<sup>4</sup>, e, de acordo com um pressuposto básico desta teoria, não se trata meramente de uma questão de linguagem poética, mas sim de percepção e apreensão da realidade.

O exílio é certamente uma experiência traumática, mormente quando o refugiado está fugindo de uma situação de violência generalizada e de violação dos direitos humanos. Nos *hayrens*, esta faceta negativa do exílio é ilustrada através da conceptualização EXÍLIO É MALDIÇÃO. Mais do que isto, no *Hayren* 95, o exílio é equiparado não a qualquer maldição, mas sim à maldição de mãe, que, segundo uma crença popular presente em muitas culturas, é a pior maldição que pode existir. O poema faz referência clara às agruras do exílio e suas privações, em outras palavras, à visão segundo a qual EXÍLIO É PADECIMENTO.

---

<sup>2</sup> Hairapetian (1995) nota que os antigos *hayrens* de exílio eram chamados de *antunis* e eram cantados nas regiões de Akn, Kharberd, Basen e Van, na Armênia Ocidental. Para Hacikyan (2002), os *hayrens* de exílio, incluindo as canções *antunis*, são criações da poesia popular armênia. A rigor, as canções *antunis* e os *hayrens* de exílio têm em comum o tema da expatriação, diferindo apenas na metrificação (HAIRAPETIAN, 1995). Os *hayrens* têm metrificação definida: eles consistem de quartetos – uma estrofe de 4 linhas, sendo 2 versos em cada linha, totalizando 15 sílabas em cada linha, sendo que o quarteto pode aparecer como oitava nas traduções. Ambos os tipos de poemas são definidos como canções populares armênias, poesia folclórica da tradição oral trovadoresca, cujos autores são anônimos (HAIRAPETIAN, 1995). Dos poemas citados a seguir, “Canta, Ó Grou, Canta” e “Grou” são exemplares das canções *antunis*, ao passo que os demais seguem a metrificação típica dos *hayrens*.

<sup>3</sup> *Antum* ou *Andum* (ախոսուի) quer dizer ‘sem lar’, porém a entrada desta palavra em dicionários armênios, como de Tekeyán (1984), para designar os poemas é *Antumi* (ախոսուի), a forma genitiva, que significa ‘dos sem lar’; logo as canções *antunis* são canções dos sem lar.

<sup>4</sup> As conceptualizações de exílio serão grafadas em letra maiúscula, conforme pressupostos da teoria das metáforas.

**Hayren 95**

Uma mãe amaldiçoou o filho:

– “Meu filho, tu serás desterrado,

Irás para uma terra estrangeira

E conhecerás o campo do exílio.

Receberás pedras como travesseiro,

E sobre a areia dormirás.

De madrugada levantarás.

E a não ser Deus, outra força não terás.”

(KUTCHAK, 2012, p. 75)

Existem, por outro lado, canções, embora em menor número, que põem em evidência aspectos positivos da experiência de exílio. Este é o caso do *Hayren 76*.

**Hayren 76**

Eu sou o pássaro selvagem,

Que tu, homem, podes tentar capturar,

Mas eu vôo e me mesclo ao bando de aves.

Tu podes cantar comigo,

Podes construir uma gaiola de ouro,

Mas não podes por-me dentro.

Tu podes levar notícias para minha terra,

Mas não podes me levar para casa.

(KUTCHAK, 2012, p. 51)

No *Hayren 76*, o exilado é metaforicamente tratado como um pássaro que, para permanecer livre, voa e se mescla ao bando de aves. Ora, isto é uma referência direta ao habitante da diáspora, que se refugia em um país estrangeiro para sua própria segurança e integridade física. Tal pássaro, segundo o poema, nunca poderá ser capturado, sempre será livre, o que remete à imagem positiva EXÍLIO É LIBERDADE.

Contudo, inexistente a possibilidade de retorno à sua própria casa, à sua terra de origem, como referido no último verso (“*Mas não podes me levar para casa*”). Isto ilustra uma das mais recorrentes imagens das canções *antunis*: EXÍLIO É UM CAMINHO SEM VOLTA.

### **Hayren 93**

Eu era o broto de um pessegueiro;  
Entre pedras e rochas eu cresci.  
Eles vieram, me desarraigaram e me levaram,  
Mas entre vinhas me plantaram.  
Eles prepararam *sherbet*<sup>5</sup> adocicado  
E o trazem para com ele me regar.  
Vem, leva-me para minha terra natal,  
Rega-me de novo com a água da neve!  
(KUTCHAK, 2012, p. 71)

Assim como no *Hayren 76*, no *Hayren 93* o exilado é metaforicamente descrito, desta feita como uma árvore que foi arrancada de sua terra: EXÍLIO É DESARRAIGAMENTO. Esta imagem implica não meramente o deslocamento forçado, mas o desajuste resultante deste: EXÍLIO É DESAJUSTE. O broto do pessegueiro foi replantado entre vinhas, uma plantação estranha à sua natureza e, diferentemente do pássaro do *Hayren 76*, ele não escolhe seu destino e não tem controle sobre ele.

O segundo verso (“*Entre pedras e rochas eu cresci*”) poderia ser interpretado negativamente, quando se pensa exclusivamente numa árvore. Todavia, o verso não necessariamente remete a uma experiência negativa, pois constitui uma referência direta à Armênia, que é conhecida como “país das pedras”. Esta árvore, arrancada de sua terra, é regada a *sherbet* (suco de frutas), mas nada substitui a água que se derrete da neve de sua terra natal. Reforça-se assim a ideia de que EXÍLIO É DESAJUSTE: o país de refúgio não é absolutamente um substituto da terra de origem, não importa as condições de vida favoráveis que eventualmente possa oferecer ao exilado.

O poema termina com dois pedidos (“*Vem, leva-me para minha terra natal, / Rega-me de novo com a água da neve!*”), que ilustram uma das mais frequentes conceptualizações da experiência do expatriado: EXÍLIO É NOSTALGIA, ou EXÍLIO É SAUDADE DA TERRA NATAL.

A figura do pássaro é lugar comum nas canções de exílio. Elas geralmente contêm diálogos entre o expatriado e o pássaro, em que aquele pede à ave que leve ou traga notícia de sua terra natal. O grou, pássaro migratório que percorre longas distâncias, é figura

---

<sup>5</sup> *Sherbet* (turco; persa): suco de fruta muito popular no Oriente Médio, que contém polpa de fruta e é resfriado com neve.

recorrente, sendo visto como um portador de boa sorte (equivalente aos *tsurus* dos japoneses), e símbolo dos armênios da diáspora. Vejamos duas canções deste tipo.

**Canta, Ó Grou, Canta**

Canta, grou, canta, tua voz entenece meu coração,  
Teu canto é tão doce.  
O outono está chegando, logo tu irás embora.  
Que retornes a salvo trazendo notícias da primavera.

Canta, grou, canta, tua voz é tão doce.  
Teu canto vem de longe, tu és inigualável;  
Teu voo é tão alto e vasto;  
Peço-te para trazer-me notícias de casa.

Canta, grou, canta, tua voz entenece meu coração.  
Desejo que vás e retornes a salvo, que chegue ao teu destino.  
Fui vítima do exílio, triste é o meu cativo;  
Por favor me traz alguma mensagem de casa, me consola.

Canta, grou, canta, amor de minha alma.  
Sei que tu voas alto e que tudo podes ver.  
Beijo os olhos teus, que avistam minha casa,  
Que estará para sempre em meu coração.

Deixa eu me queixar a ti, ó adorável pássaro;  
Fui vítima do deplorável e lastimoso exílio.  
Aqui sozinho, sem ninguém da família, sem nenhum bem-amado,  
Minha alma está amarga, meus olhos tristes e chorosos.

Vai, grou, vai, que o Senhor esteja contigo,  
E que livre do perigo a ti e aos filhos de teus filhos.  
Estou exilado em uma terra estrangeira.  
Deus determinou que nosso destino fosse este.  
(HAIRAPETIAN, 1995, p. 463-4, tradução minha)

### Grou

Ó grou, de onde tu vens? Estou fascinado com tua voz!  
Ó grou, não me trazes nenhuma notícia de nossa terra natal?  
Não vás embora agora, logo tu te juntarás ao teu bando.  
Ó grou, não me trazes nenhuma notícia de nossa terra natal?

Deixei para trás todas as minhas posses e vinhas.  
Conforme suspiro, meu coração se despedaça.  
Ó grou, fica mais um pouco, tua voz está em minha alma.  
Ó grou, não me trazes nenhuma notícia de nossa terra natal?

Ó Deus, vos peço misericórdia e compaixão.  
O coração do exilado está ferido, seu fígado está machucado,  
O pão que ele come é bÍlis, a água é veneno.  
Ó grou, não me trazes nenhuma notícia de nossa terra natal?

Perdi a noção do tempo, não sei qual dia é da semana;  
O espeto atravessou meu corpo, me colocou no fogo.  
Não me importo em ser queimado, mas anseio por ti;  
Ó grou, não me trazes nenhuma notícia de nossa terra natal?  
(HAIRAPETIAN, 1995, p. 464-5, tradução minha)

Estas canções são muito populares entre os armênios, e expressam a dor e a saudade dos expatriados. O tema dominante é de novo EXÍLIO É SAUDADE DA TERRA NATAL. Nos dois poemas, o eu-lÍrico implora ao pássaro que traga notícias de sua terra de origem (“*Peço-te para trazer-me notícias de casa*”; “*Ó grou, não me trazes nenhuma notícia de nossa terra natal?*”). Esta é uma necessidade persistente do exilado: saber o que houve com sua casa e sua terra. Os poemas também ilustram a conceptualização EXÍLIO É PADECIMENTO, já vista anteriormente (“*O coração do exilado está ferido, seu fígado está machucado, / O pão que ele come é bÍlis, a água é veneno*”; “*O espeto atravessou meu corpo, me colocou no fogo*”), além de EXÍLIO É DESAPROPRIAÇÃO (“*Deixei para trás todas as minhas posses e vinhas*”), EXÍLIO É CATIVEIRO (“*Fui vítima do exÍlio, triste é o meu cativo*”), EXÍLIO É CASTIGO/PUNIÇÃO (“*Estou exilado em uma terra estrangeira. Deus determinou que nosso destino fosse este*”), EXÍLIO É SOLIDÃO (“*Aqui sozinho, sem ninguém da família, sem nenhum bem-amado, Minha alma está amarga, meus olhos tristes e chorosos*”).

Alguns *hayrens* de exÍlio se valem da metalinguagem, refletindo sobre o fazer poético. É o que ocorre na canção de exÍlio a seguir.



***Hayren 94***

Sei que você sabe muitos *hayrens*.  
Escolha um e recite,  
Conte o incontável  
Para este povo estrangeiro que há agora.  
Diga palavras suaves  
Não fale de tua amargura para os homens.  
Você sabe que sou exilado,  
Mas o coração no desterro não permanecerá.  
(KUTCHAK, 2012, p. 73)

Neste *hayren*, o eu-lírico convida seu ouvinte a entoar uma canção. Ele mostra que as canções trovadorescas armênicas eram executadas na diáspora, talvez como uma forma de aliviar o sofrimento do exilado e a saudade de sua terra natal. A imagem do “coração no desterro” indica que o exílio pode ser conceptualizado não simplesmente como uma localização, um deslocamento físico, mas também como um estado de espírito: EXÍLIO É SOLIDÃO.

**Uma leitura dos *hayrens* à luz da história contemporânea da Armênia**

Os *hayrens* de exílio refletem o fato de que sucessivas guerras, invasões, massacres e as difíceis condições sociais e econômicas resultantes, forçaram muitos armênios a emigrar de sua pátria (HACIKYAN, 2002).

Parte destes poemas foram compostos na época do Reino Armênio da Cilícia, o qual marca a primeira grande diáspora<sup>6</sup> do povo armênio (TÖLÖLYAN, 2000). Isto remonta ao século XI, quando os armênios, fugindo das invasões de povos nômades provenientes da Ásia (turcos seldjúcidas, turcomanos e mongóis), vão se abrigar na Cilícia (área ao extremo nordeste do Mar Mediterrâneo), onde formam um estado independente que subsiste por quase 300 anos (1080-1375) (SAPSEZIAN, 2010).

---

<sup>6</sup> Em seu sentido clássico, o termo *diáspora* é utilizado somente no singular para designar a dispersão forçada de povos, especialmente dos judeus. Contudo, a palavra adquiriu com o tempo um sentido mais genérico e abrangente, sendo usada para descrever diferentes grupos, tais como expatriados, refugiados, imigrantes, etc. Com este último sentido, o termo é usado no plural, na medida em que se refere a diversos grupos com diferentes experiências históricas, narrativas coletivas e modos de se relacionar com sua terra natal. É precisamente neste sentido que utilizamos a palavra diáspora neste texto, sendo inclusive este uso muito corrente entre os armênios, designando as comunidades espalhadas pelo mundo, cada uma com suas especificidades (COHEN, 2008).

A maior e mais conhecida diáspora armênia, encontrada em diversos países, no entanto, é a do século XX, a qual é formada de refugiados sobreviventes do genocídio de cerca de 1,5 milhão de armênios que habitavam a chamada Armênia Ocidental (Anatólia Oriental) sob o domínio do Império Turco Otomano. Os *hayrens* de exílio eram muito cultivados na Armênia Ocidental. O músico armênio Komitas (ou Gomidas) compôs arranjos para algumas canções *antunis*. Ele mesmo, profundamente afetado pelo genocídio, morreu no exílio, numa clínica para doentes mentais em Paris.

Mais perto de nossa época, a guerra entre a Armênia e o Azerbaijão, que perdurou de 1988 a 1994, a qual foi motivada pela disputa do território de Nagorno-Karabakh, resultou em grande número de refugiados e exilados, tanto armênios quanto azeris. Um cessar fogo foi assinado em 1994, mas o conflito entre os dois países se estende até os dias atuais.

Um fato ainda mais recente, a guerra civil na Síria, que persiste desde 2011, igualmente fez com que a comunidade de armênios de lá se refugiasse e procurasse asilo em outros países.

Tendo como pano de fundo a diáspora decorrente do referido genocídio armênio de 1915, do conflito armado entre Armênia e Azerbaijão e da guerra civil na Síria, mostramos como as conceptualizações de exílio vistas nos *hayrens* se fazem ainda muito presentes na história contemporânea, sendo ilustradas nos depoimentos dos atuais expatriados.

Um dos aspectos mais marcantes da experiência de exílio para os expatriados armênios que fugiram do genocídio perpetrado pelos turcos no início do século XX é a impossibilidade de retorno a sua terra natal: EXÍLIO É UM CAMINHO SEM VOLTA.

Do vilarejo de Yervandashat, na província de Armavir, região da Armênia limiar com a Turquia (a fronteira entre os dois países permanece fechada desde 1993), Ruben Sargsyan, de 80 anos, se lamenta:

Conseguimos ver a nossa antiga casa da estrada. Há curdos vivendo nela (...). Foi difícil perceber que não íamos voltar. Meu avô chorava quando olhava para a fronteira. (BERCITO, 2018)

A conceptualização EXÍLIO É UM CAMINHO SEM VOLTA é recorrente nos relatos orais desses sobreviventes do genocídio, simplesmente porque a sua terra de origem, a **Armênia Ocidental**, não mais existe, já que este território foi incorporado à Turquia. Em “Cem Anos de Exílio”, Garin Hovannisian, bisneto americano de um sobrevivente, observa:

Nós não tínhamos mais lar pátrio. Em vez disto, nós tínhamos igrejas, escolas e centros comunitários espalhados por uma vasta diáspora. (HOVANNISIAN, 2018, tradução minha)

Na diáspora, muitos descendentes de sobreviventes do genocídio, como Garin Hovannisian, ainda consideram a Armênia sua terra natal, e existem casos de repatriamento. É importante notar que, estritamente falando, não se trata de repatriamento, uma vez que os descendentes já nasceram nos países da diáspora. Mas esses habitantes da diáspora tendem a conceptualizar a ida para a Armênia como um “repatriamento”, um “retorno” à terra mãe. Porém, quando isto acontece, não é à sua terra de origem que retornam, mas para a chamada **Armênia Oriental**, ou seja, a República da Armênia atual, território que à época do genocídio se encontrava sob domínio russo. A esse respeito, esclarece Abrahamian:

A ideia de um eventual retorno para a terra natal é uma das características típicas de uma diáspora (...). A repatriação, que teve várias fases, a primeira começando no início da década de 1920 e a última terminando no final da década de 1970, foi de fato uma realização da ideia de retorno e uma tentativa de liquidar a divisão original terra natal / diáspora. Contudo, deixando de fora os armênios iranianos, cuja repatriação para a Armênia Soviética (nas décadas de 1960 e 1970) pode ser classificada como um retorno para a terra natal de seus ancestrais, isto é, a Armênia Oriental, as outras diásporas armênias não estão retornando para sua terra natal de fato, que era a Armênia Ocidental, mas para sua substituta simbólica. (ABRAHAMIAN, 2012, p. 62-3)

Outro fato da história contemporânea, a guerra entre armênios e azerbaijanos, igualmente gerou muitos deslocamentos forçados. Somente entre 1988 e 1994, 300.000 armênios provenientes do Azerbaijão fugiram para a Armênia, ao passo que a população azerbaijana da Armênia, 200.000, foi expulsa para o Azerbaijão (GRIGORIAN, 1995; DE WAAL, 2003). Como notado por De Waal, “*a expulsão de civis é a característica mais terrível da guerra entre Armênia e Azerbaijão*” (DE WAAL, 2003, p. 194, tradução minha).

O arcebispo armênio Parkev, quando perguntado sobre a possibilidade de deixar os azeris retornarem para Shushi ou Shusha<sup>7</sup> (cidade conhecida como “Jerusalém de Karabakh”, atualmente ocupada pelos armênios), diz ter vindo de uma região ao norte de Karabakh agora purgada de armênios:

---

<sup>7</sup> Os armênios chamam a região de Shushi, enquanto os azeris a chamam de Shusha. Quando se iniciou o conflito de Nagorno- Karabakh em 1988, era o nome azeri que era o corrente (DE WAAL, 2003, p. ix).

Minha aldeia, Chardakhlu, está nas mãos dos azeris (...). Por milhares de anos foi uma aldeia armênia. Me diga quando eu posso voltar para lá. (DE WAAL, 2003, p. 193, tradução minha)

Da própria impossibilidade de retorno à terra de origem (EXÍLIO É UM CAMINHO SEM VOLTA) decorre outra conceptualização muito comum: EXÍLIO É NOSTALGIA, EXÍLIO É SAUDADE DA TERRA NATAL. Na vida real, o jornalista-pesquisador toma o lugar do pássaro grou visto nos poemas. Thomas de Waal, autor do livro *Black Garden*, na qualidade de investigador, tinha trânsito livre, tanto no território azeri quanto armênio. Assim, muitas pessoas lhe pediam que visitasse sua antiga casa e lhes trouxesse notícias.

Foi assim que o azeri Yusif, expulso de sua cidade natal Shusha em Nagorno-Karabakh para o Azerbaijão, lhe deu instruções precisas de onde era sua residência, pois “*gostaria de saber o que houve com sua casa*” (DE WAAL, 2003, p. 48, tradução minha).

Quando o repórter chega lá, encontra a casa ocupada por uma armênia chamada Anoush. Ela conta como foi parar ali: sua própria casa em Stepanakert fora atingida por um míssil (disparado pelos azeris de Shusha). Ela então se mudou para o apartamento número 28, recentemente abandonado por Yusif. Esta era a única casa que ela tinha agora. Anoush se justifica pela ocupação: “*A porta estava aberta, todo mundo tinha ido embora*”. O jornalista se apressa em dizer para ela que não está lá para cobrar a casa, mesmo assim a pergunta que não quer calar fica no ar: “*mas afinal de quem é esta casa?*” (DE WAAL, 2003, p. 49, tradução minha).

Na parede havia uma grande reprodução fotográfica, comum na União Soviética, de uma cena de outono na Rússia. A foto, que mostrava uma árvore de vidoeiro prateado mudando de cor para alaranjado e amarelo, havia sido rasgada, e Anoush pintou a parte que faltava e colou ali, um trabalho tão caprichado que quase não se notava a reconstrução. Ela apontou a foto como se fosse uma prova do seu apego pelo seu novo lar.

De volta a Baku, o jornalista levou consigo umas fotos da residência de Yusif, agora habitada por Anoush. E foi justamente a foto do vidoeiro que fez Yusif reconhecer seu apartamento. Quando ele viu a foto, ele suspirou e disse: “*É, é minha casa*”. O jornalista se sentiu culpado: “*Uma coisa era falar em termos abstratos que ele morava no apartamento número 28. Outra totalmente diferente era ser confrontado com a realidade de que ele ainda existia e era habitado pelo inimigo*” (DE WAAL, 2003, p. 49-50, tradução minha).

Depois, Yusif ficou petrificado ao ver uma outra fotografia de seu jardim. Atrás do bloco de apartamentos havia uma bica e uma pequena área verde, com caminhos de azulejos, árvores frutíferas e groselheiras. “*Nós achamos que a área verde pertencia ao apartamento quando vimos da onde vinha a bica*”, disse Anoush. Agora ela cultivava seus próprios vegetais ali. Em Baku, Yusif contou que esse jardim era o orgulho de seu pai: “*Acho que ele não suportaria ver isso*” (DE WAAL, 2003, p. 50, tradução minha).

O repórter diz que o fato de ter visitado a casa deles, agora fora de seu alcance, deu-lhe uma espécie de qualidade talismânica. As fotos que ele tirou das antigas casas foram vistas e revistas incansável e detalhadamente por esses refugiados. A partir destes depoimentos, deslumbramos o peso do significado da expressão *antuni* para os exilados, sejam eles armênios ou azeris.

Esta outra conceptualização que se expressa nos depoimentos está diretamente ligada à importância que atribuem ao seu antigo lar: EXÍLIO É DESAPROPRIAÇÃO – de fato, o exilado é despossado de sua terra, casa, propriedades e bens. Isto se deu tanto com armênios quanto com azeris, durante o conflito entre a Armênia e o Azerbaijão.

Na fala de Gabil Akhmedov, professor de língua e literatura azeri, que mora em um campo de refugiados, numa cabana feita de cana e seixos, aparecem todas estas formas de ver o exílio, uma ligada a outra. O professor azeri se lamenta: “*Deixei todos os meus livros para trás*” (EXÍLIO É DESAPROPRIAÇÃO). A região de origem dele é Fizuli, ao sul de Nagorno-Karabakh. Gabil diz que da sua antiga casa ele tinha uma vista de 20 quilômetros. “*Aqui parece que você vive dentro de um poço, dentro de um buraco. Não dá para ver nada em volta*” (EXÍLIO É CATIVEIRO) (DE WAAL, 2003, p. 221, tradução minha). Ele sente falta especialmente de sua horta, de suas romãs, marmelos, nozes, cerejas, maçãs e amoras (EXÍLIO É NOSTALGIA, EXÍLIO É SAUDADE DA TERRA NATAL).

Quando meu filho mais velho se casou, ele filmou a casa e o jardim. Minha família já viu o filme três ou quatro vezes, mas eu não consigo assistir, porque eu mesmo construí aquela casa e cultivei aquele jardim. (DE WAAL, 2003, p. 221-2, tradução minha)

Tudo que ele construiu e acumulou ele perdeu. Na sua região de origem tudo está destruído, em ruínas, por onde se passa: “*(...) um de nossos aldeões veio para cá, tendo sido trocado por um outro prisioneiro. Ele disse que a vila inteira tinha sido queimada, só restavam três prédios intactos*” (DE WAAL, 2003, p. 222, tradução minha):

Ali foi um dos primeiros soldados azeris a entrar em Martakert em 4 de julho de 1992, poucas horas depois de os armênios deixarem a cidade, abandonando tudo em pânico. Sua fala também enfatiza a visão segundo a qual EXÍLIO É DESAPROPRIAÇÃO.

Quando nós [azeris] entramos na cidade, tivemos a impressão de que todo mundo estava dormindo e que de manhã cedo eles se levantariam e iriam trabalhar (...). Nada estava destruído. Os móveis, tudo havia sido deixado para trás. (DE WAAL, 2003, p. 195, tradução minha)

A verdade é que ninguém deixa sua própria terra, sua própria casa por nada, sem violência. Assim é que entre as hipóteses formuladas para explicar o que motivou o genocídio de armênios perpetrado pelos turcos no início do século XX, há a de que este massacre tenha sido promovido justamente como forma de apropriar-se dos bens e terras do povo armênio (ÜNGÖR; POLATEL, 2011; SUCIYAN, 2016).

Se compararmos o número de mortes causadas pelo genocídio (1,5 milhão de armênios) com o número resultante da guerra entre a Armênia e o Azerbaijão (cerca de 30.000 mortes de ambos os lados), vemos que, neste último caso, o número não foi tão significativo, porém foi enorme o número de refugiados.

A população de deslocados no Azerbaijão talvez seja proporcionalmente a maior do mundo. O número total talvez seja maior no Afeganistão ou no Congo, mas no Azerbaijão, uma entre cada dez pessoas é um refugiado do conflito com a Armênia. Primeiramente, cerca de 200.000 azeris fugiram da Armênia, entre 1988 e 1989. Depois, entre 1992 e 1994, fugiram todos os azeris de Nagorno-Karabakh e de sete regiões em torno - mais de meio milhão de pessoas. Em 2000, seis anos após assinarem o cessar fogo, de 80.000 a 90.000 pessoas ainda habitavam os campos de refugiados. (...) Todos ficaram num terrível limbo enquanto o conflito permanece sem solução. (DE WAAL, 2003, p. 218, tradução minha)

A tendência de ver o exílio como um grande sofrimento está diretamente ligada às péssimas condições em que vivem esses refugiados. Zahra vive num campo de refugiados azeris em Sabirabad, a 4 quilômetros de Baku. Em Zengelan, sua região de origem, ela tinha um sobrado com amoreiras no jardim. Ela e seu marido fizeram o que puderam para deixar a tenda com aspecto de um lar. Há rosas no quintal. Eles recebem uma pensão de cinco dólares por mês. No campo de refugiados não há trabalho nem comida. Muitos recorrem ao crime e ao contrabando. “*Como você vive agora?*”, pergunta o repórter ao vizinho de Zahra, e

ele responde: “*Como gado!*” (EXÍLIO É PADECIMENTO) (DE WAAL, 2003, p. 220, tradução minha):

Bella, uma armênia natural de Baku que, por ironia do destino, foi deportada *para* a Armênia, ainda vê Baku como o Éden, seu paraíso perdido: “*Eu daria dez anos da minha vida só para voltar lá por uma hora que fosse*” (DE WAAL, 2003, p. 102, tradução minha). Vemos novamente aqui não só EXÍLIO É NOSTALGIA, EXÍLIO É SAUDADE DA TERRA NATAL, mas ainda EXÍLIO É DESAJUSTE – o país de refúgio que a acolhe não substitui sua terra natal. Trata-se de um caso gritante de desajuste e de não-pertencimento, porque mesmo tendo ascendência armênia, ela não se identifica com o país Armênia, mas sim com a terra de origem, Baku no Azerbaijão. Bella também vê a experiência tragicamente: “*Acho que estou sendo punida por alguma coisa*” (EXÍLIO É CASTIGO/PUNIÇÃO) (DE WAAL, 2003, p. 102, tradução minha). Note-se que esta visão condiz com a ideia de que ela foi expulsa do paraíso. Bella pede ao repórter que visite o cemitério com os túmulos da sua família em Baku, e ele os encontra todos dilapidados pelos azeris.

Este sentimento de não-pertencimento e de desajuste é comum entre os armênios que nasceram no Azerbaijão, afinal, além de terem sido rejeitados e expulsos de sua terra mãe, para onde não podem voltar, eles também não mais se encaixam na terra de seus ancestrais, a Armênia. Da mesma forma que Bella, os armênios que tiveram que abandonar às pressas Sumgait – uma cidade soviética de uma comunidade de trabalhadores no Azerbaijão, à época do início do conflito entre azeris e armênios e dos massacres contra estes últimos, em 1988 – não queriam fugir para a Armênia, mas sim para a Rússia, porque, segundo eles próprios: “*Ninguém precisa de nós na Armênia. Eles não nos veem como armênios. Nós não somos armênios de verdade para eles!*” (DE WAAL, 2003, p. 40, tradução minha).

Um outro caso notório de desajuste se dá com os armênios que permaneceram na Turquia, mesmo depois de ocorrido o genocídio<sup>8</sup>. Eles são conhecidos como *Bolsabayutiu* (armênios de Constantinopla), e veem a si mesmos como uma comunidade diferenciada, que, ao contrário dos armênios da diáspora, ainda habita as terras de seus ancestrais, a antiga Armênia Ocidental, hoje Turquia<sup>9</sup>. Isto se ilustra na fala de Rober Haddecian, editor chefe do *Marmara*, jornal editado em língua armênia em Istambul:

---

<sup>8</sup> Depois do genocídio, Constantinopla tinha 700.000 habitantes, dos quais um terço ainda era composto de gregos, armênios e judeus. Já em 1990, estes grupos constituíam somente 1% da população, sendo os armênios em número de aproximadamente 55.000 (BJÖRKLUND, 2003, p. 344).

<sup>9</sup> Suciyan (2016) nota que os armênios de Istambul, apesar de hoje não se verem como diáspora, já o eram mesmo antes do genocídio (Istambul nunca foi parte dos reinos da chamada Armênia Ocidental), mas eram uma das maiores e mais bem organizadas comunidades armênicas diaspóricas, com hospitais, escolas, igrejas e produção intelectual (jornais, livros, escritores).

Os armênios de Istambul não pertencem à comunidade *Spiurk* [diaspórica]. Esta é composta de pessoas que deixaram sua terra natal. Nós não a deixamos. (BJÖRKLUND, 2003, p. 345, tradução minha)

Todavia, nas demais comunidades armênias (da Armênia e de outros países), os *Bolsabayutium* são vistos diferentemente, sendo conhecidos como a “diáspora refém” (“*hostage Diaspora*”) (BJÖRKLUND, 2003), porque habitam a terra do inimigo (i.e. os turcos), não têm liberdade de expressão, estando vulneráveis a hostilidades (EXÍLIO É CATIVEIRO).

Hagop Mntsur, um armênio natural de Armdan (província da Armênia Ocidental), que foi para Istambul em 1914 para fazer uma cirurgia e perdeu o navio de volta, nunca soube o que aconteceu com seus familiares durante o genocídio: seus pais, seus filhos e sua esposa. Seu depoimento reforça a concepção de exílio como cativo:

Que negócios tenho eu para tratar aqui nesta cidade? (...). As vicissitudes me trouxeram para cá. Se eu pudesse decidir, eu nunca teria deixado nossos pastos montanhosos, nossas líricas margens de rio. Sou um refém e estou condenado a viver como refém aqui [em Istambul]. (SUCIYAN, 2016, tradução minha)

De fato, para a comunidade armênia da Turquia, EXÍLIO É CATIVEIRO por diversos motivos. Mesmo após o término do genocídio (de 1923 em diante), esses armênios continuaram a sofrer diversas formas de violência e discriminação. Para continuar levando suas vidas, eles tiveram que se submeter à deportação forçada das províncias da Armênia Ocidental para Istambul, esquecer os parentes mortos e desaparecidos no massacre, ignorar o rapto de mulheres, se converter ao Islamismo (os armênios são cristãos), ver seus bens e propriedades confiscados, adotar nomes turcos, falar somente turco e não mais falar armênio em público, não manter nenhum contato com seus parentes em outros países e com outras comunidades da diáspora (eles não podiam sequer viajar dentro da Turquia), estar sob vigilância constante e enfrentar processos e julgamentos por denegrir a Turquia, esconder sua origem e identidade étnica (SUCIYAN, 2016). Os depoimentos abaixo são ilustrativos: o primeiro de Garabet Demircioğlu descrevendo sua infância em Dyarbekir na década de 1970' e o segundo de Hrant Güzelyan falando do ano de 1941.

Como acontece com qualquer outro armênio da Anatólia, todos os nossos avós foram “remanescentes da espada”. O restante de nós estava ou no exílio ou levando suas vidas como imigrantes. Minha avó, que presenciou a matança de seus irmãos e irmãs e de toda sua família, costumava nos contar as histórias dos



sobreviventes que se dirigiram para Kamışlı e Aleppo na Síria. Minhas tias viviam na Síria também. (...) Meu tio vivia na França. Nós não falávamos armênio em nenhum lugar, a não ser na nossa casa, e não podíamos revelar nossos nomes. Eu sempre achava que se eu conseguisse esconder essas duas coisas, ninguém saberia que eu era armênio. Então achava que tudo dependia do meu sucesso em ocultar isso, mas não era assim. Eles sempre descobriam e vigiavam quem era um infiel ou “fille” [palavra curda para infiel]. Eu frequentava uma escola fundamental chama Süleyman Nazif. As crianças de outros distritos me cercavam, assim como a outras crianças armênias, e levantavam o dedo indicador, perguntando: “Você é muçulmano?”, ou então faziam o sinal da cruz com os dedos, perguntando: “Ou você é um ‘fille’?”. Na maioria das vezes eles nem esperavam a resposta sinistra e já cuspiam na nossa cara e nos batiam. (SUCIYAN, 2016, tradução minha)

Naquele tempo viajar no interior das províncias era suspeito. Sempre se perguntava a mesma coisa: “Onde você vai?”, “Por que está viajando?”, “Quem você vai visitar?”. Pobres pessoas, elas não tinham mais igrejas, escolas, ou qualquer oportunidade de se reunirem. Elas estavam sempre sendo controladas e acima de tudo experienciavam a vergonha de terem nascido armênias. (SUCIYAN, 2016, tradução minha)

Esses armênios que permaneceram na Turquia, além dos armênios da Síria que se repatriaram para a Armênia, podem ser enquadrados na categoria contraditória de “exilados em sua própria terra”.

A diáspora armênia da Síria é muito antiga, mas os habitantes armênios da Síria na atualidade são em sua maior parte descendentes de sobreviventes do genocídio armênio do início do século XX<sup>10</sup>. Esta é uma população que está sofrendo um deslocamento forçado pela segunda vez. É a diáspora da diáspora, ou o exílio do exílio. Os bisavós, avós e pais desses armênios fugiram do genocídio e buscaram refúgio na Síria, sendo esta um destino primeiro de grande parte dos sobreviventes. Agora seus descendentes estão tendo que fugir novamente devido à guerra civil iniciada em 2011: “*Nós estamos vivendo uma segunda emigração. Nós ouvíamos falar disso, agora estamos vivenciando*” (LEPEJIAN, 2017, p. 56, tradução minha).

É claro que, diferentemente de seus avós, as novas gerações já não viam a Síria como exílio. Mesmo assim, preservaram sua identidade cultural, frequentando igrejas e escolas armênias e, como tinham ascendência armênia, muitos deles requereram dupla cidadania antes da guerra, mas não planejavam deixar a Síria. Uma síria-armênia que foi para a Armênia apenas para buscar seu passaporte, mas teve que permanecer por causa da guerra, deixa claro

---

<sup>10</sup> 200.000 armênios sobreviventes do genocídio fugiram para a Síria, boa parte lá permaneceu. A comunidade armênia da Síria, antes da guerra civil, era composta de cerca de 70.000 pessoas (LEPEJIAN, 2017).

que não vê a República da Armênia como sua terra natal. Quando questionada se os *Halebsi* (armênios de Aleppo) se ajudam uns aos outros na Armênia, ela responde: “*Quando você está numa terra estrangeira, o mínimo que você pode fazer é dar uma mão*” (LEPEJIAN, 2017, p. 58, tradução minha). Esses refugiados armênios se identificam com a Síria e não desejam outra coisa senão retornar (EXÍLIO É SAUDADE DA TERRA NATAL).

### Considerações finais

O quadro a seguir sistematiza as conceptualizações de exílio vistas nos poemas e nos depoimentos orais.

Examinando este quadro, vemos primeiramente que, nos *hayrens* e nos depoimentos, as conceptualizações de exílio se mostram muito semelhantes. O habitante da diáspora pode até nem sempre utilizar uma linguagem metafórica (às vezes ele também utiliza), mas experiencia o exílio a partir das mesmas metáforas conceptuais.

Conceptualização	Poemas	Depoimentos
EXÍLIO É PADECIMENTO	Receberás pedras como travesseiro, E sobre a areia dormirás. Conforme suspiro, meu coração se despedaça. O espeto atravessou meu corpo, me colocou no fogo. O coração do exilado está ferido, seu fígado está machucado,/ O pão que ele come é bílico, a água é veneno.	Como você vive agora?/Como gado!
EXÍLIO É LIBERDADE	Eu sou o pássaro selvagem,/ Que tu, homem, podes tentar capturar,/ Mas eu vô e me mesclo ao bando de aves. Podes construir uma gaiola de ouro,/ Mas não podes por-me dentro.	–
EXÍLIO É UM CAMINHO SEM VOLTA	Tu podes levar notícias para minha terra,/ Mas não podes me levar para casa.	Foi difícil perceber que não íamos voltar. Me diga quando eu posso voltar para lá. Eu daria dez anos da minha vida só para voltar lá por uma hora que fosse.
EXÍLIO É DESARRAIGAMENTO	Eu era o broto de um pessegueiro;/ Entre pedras e rochas eu cresci./ Eles vieram, me desarraigaram e me levaram...	–
EXÍLIO É DESAJUSTE	Eu era o broto de um pessegueiro./ (...) entre vinhas me plantaram.	Quando você está numa terra estrangeira [referindo-se à Armênia], o mínimo que você pode fazer é dar uma mão. Ninguém precisa de nós na Armênia. Eles não nos veem como armênios. Nós não somos armênios de verdade para eles!

EXÍLIO É NOSTALGIA/ EXÍLIO É SAUDADE DA TERRA NATAL	Ó grou, não me trazes nenhuma notícia de nossa terra natal? Peço-te para trazer-me notícias de casa. Por favor me traz alguma mensagem de casa, me consola. Beijo os olhos teus, que avistam minha casa,/Que estará para sempre em meu coração. Vem, leva-me para minha terra natal,/Rega-me de novo com a água da neve!	Eu daria dez anos da minha vida só para voltar lá por uma hora que fosse. (...) mas eu não consigo assistir [o filme], porque eu mesmo construí aquela casa e cultivei aquele jardim. Meu avô chorava quando olhava para a fronteira.
EXÍLIO É DESAPROPRIAÇÃO	Deixei para trás todas as minhas posses e vinhas.	Deixei todos os meus livros para trás. Os móveis, tudo havia sido deixado para trás. Conseguimos ver a nossa antiga casa da estrada. Há curdos vivendo nela.
EXÍLIO É CATIVEIRO	Fui vítima do exílio, triste é o meu cativo;	Aqui parece que você vive dentro de um poço, dentro de um buraco. Sou um refém e estou condenado a viver como refém aqui.
EXÍLIO É CASTIGO/PUNIÇÃO	Estou exilado em uma terra estrangeira./ Deus determinou que nosso destino fosse este.	Acho que estou sendo punida por alguma coisa.
EXÍLIO É MALDIÇÃO	Uma mãe amaldiçoou o filho:/ – “Meu filho, tu serás desterrado...”	–
EXÍLIO É SOLIDÃO	Aqui sozinho, sem ninguém da família, sem nenhum bem-amado,/ Minha alma está amarga, meus olhos tristes e chorosos. Você sabe que sou exilado,/ Mas o coração no desterro não permanecerá.	–

Quadro comparativo das conceptualizações de exílio vistas nos poemas e nos depoimentos

Outro aspecto que chama atenção neste quadro é que, seja na linguagem poética, seja nos depoimentos orais de refugiados do mundo contemporâneo, as visões negativas de exílio prevalecem. A única conceptualização destoante deste quadro, EXÍLIO É LIBERDADE, que só apareceu nos poemas e é contraditória com EXÍLIO É CATIVEIRO, mostra todavia que o exílio poderia ser entendido também de uma forma positiva, como sobrevivência física, como sobrevivência simbólica da cultura nas comunidades da diáspora, como um renascimento.

A visão positiva de exílio é raríssima, mas pode ser encontrada entre as novas gerações, formada de descendentes de armênios que já nasceram na diáspora. Uma armênia-americana, por exemplo, postou numa rede social uma foto junto de seu noivo, com o cartaz do filme americano *The Promise* (2016) ao fundo, e com o seguinte texto, o qual ilustra as concepções EXÍLIO É SOBREVIVÊNCIA, EXÍLIO É RECOMEÇO: “*Se nossos ancestrais não tivessem sobrevivido, nós não poderíamos ver este filme e nem teríamos nos conhecido. Mas eles*

*sobreviveram e agora é a nossa vez de educar os outros, começar uma nova família armênia e manter viva a cultura armênia [emoji da bandeira armênia]*” (LEPEJIAN, 2017, p. 68, tradução minha).

Entre os armênios de Aleppo que fugiram da guerra na Síria para a Armênia, entrevistados por Lepejian (2017), a expressão “recomeçar do zero” foi utilizada com frequência, seja para referir aos negócios, à educação escolar, ou mesmo a novas amizades (EXÍLIO É RECOMEÇO). Porém, como se nota em um dos depoimentos citados por Lepejian (2017), os refugiados não veem este recomeço como uma experiência positiva. Uma das entrevistadas, por exemplo, se queixa de ter de recomeçar do zero, lamentando-se pelo fato de a sua loja na Armênia ser bem menor e mais modesta do que aquela que ela possuía na Síria: “*Nós tínhamos um comércio em Aleppo, mas era uma loja de três andares, era enorme e havia uma grande variedade [de mercadorias]. Agora aqui a loja é muito pequena. Temos que recomeçar do zero*” (LEPEJIAN, 2017, p. 56, tradução minha).

Considerando as fontes consultadas neste trabalho, não encontramos conceptualizações positivas da experiência de exílio na fala dos refugiados que tiveram que abandonar seus países devido a conflitos atuais, como a guerra civil na Síria e a guerra entre a Armênia e o Azerbaijão. Os modos de conceber exílio mais recorrentes entre estas pessoas é EXÍLIO É UM CAMINHO SEM VOLTA, e EXÍLIO É NOSTALGIA/ EXÍLIO É SAUDADE DA TERRA NATAL.

Refletindo sobre a sensação moderna, generalizada, de deslocamento, Stuart Hall observa que as sociedades modernas são compostas de muitos povos de origem diversa: “*Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar*” (HALL, 2009, p. 30). Assim, “*Talvez todos nós sejamos, nos tempos modernos – após a Expulsão do Paraíso, digamos – o que o filósofo Heidegger chamou de unheimlicheit – literalmente ‘não estamos em casa’*” (HALL, 2009, p. 27) e não podemos voltar! Este é, em síntese, o sentimento dos *antunis* armênios, azeris, e possivelmente dos refugiados do mundo contemporâneo de forma geral.

## Referências bibliográficas

ABRAHAMIAN, L. A Armênia e os armênios entre Oriente e Ocidente. In: CAVALIERE, A.; ARAÚJO, R.G. (orgs.). *Linguagens do Oriente: Territórios e Fronteiras*. São Paulo, Targumim, 2012, p. 51-66.

BERCITO, D. Rastros de um trauma: a memória do genocídio sobrevive na Armênia. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 de abril de 2015. Disponível em:

<<http://m.folha.uol.com.br/ilustrissima/2015/04/1617968-rastr-os-de-um-trauma-a-memoria-do-genocidio-sobrevive-na-armenia.shtml>>. Acesso em: 14 jan. 2018.

BJÖRKLUND, U. Armenians of Athens and Istanbul: the Armenian Diaspora and the ‘transnational’ nation. *Global Networks*, New Jersey, 3:3, p. 337–354, 2003.

COHEN, R. *Global Diasporas: An Introduction*. 2a. ed. London/New York, Routledge, 2008.

DE WAAL, T. *Black Garden: Armenia and Azerbaijan through Peace and War*. New York/London, New York University Press, 2003.

FAUCONNIER, Gilles. *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

GRIGORIAN, S. *Inch ka chka and other paradoxical clues into Soviet Armenian Society*. Houston, Texas, Rice University, Tese de Doutorado, 1995. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1911/19098>>. Acesso em: 14 jan. 2018.

HACIKYAN, A.J. Part 6: Folk Poetry. In: HACIKYAN, A.J. et al. (coord). *The Heritage of Armenian Literature. Volume II: From the Sixth to the Eighteen Century*. Detroit, Wayne State University Press, 2002, p. 1023-1038.

HAIRAPETIAN, S. *A History of Armenian Literature: From Ancient Times to the Nineteenth Century*. Delmar, NY, Caravan Books, 1995.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 1ª ed., Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2009, pp. 25-48.

HOVANNISIAN, G. One Hundred Years of Exile. *The Atlantic Daily*, 23 Abril de 2015. Disponível em: <<https://www.theatlantic.com/international/archive/2015/04/one-hundred-years-of-exile-armenia/391209/>>. Acesso em: 14 jan. 2018.

KUTCHAK, NAHAPET. *Poemas da tradição oral trovadoresca da literatura armênia*. São Paulo, Humanitas, 2012.

LAKOFF, G. Conceptual Metaphor. In: GEERAERTS, D. (ed.). *Cognitive Linguistics: Basic Readings*. Berlim/New York: Mouton de Gruyter, 2006, p. 185-238.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Metaphors we live by*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1980.

LEPEJIAN, S. S. Diaspora as Nation: Examining the Transnational Mobility of Syrian Armenians during Wartime. *Senior Projects Spring*, New York, 135, May 2017. Disponível em: <[http://digitalcommons.bard.edu/senproj\\_s2017/135](http://digitalcommons.bard.edu/senproj_s2017/135)>. Acesso em: 14 jan. 2018.

PIRES, R. E. S. *O amor é uma viagem: A teoria cognitivista da metáfora e o discurso amoroso no cancioneiro popular brasileiro*. Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, Dissertação de Mestrado, 2008.

PROJOTA. “Tão Moleque”. Disponível em <<https://www.vagalume.com.br/projota/tao-moleque.html>>. Acesso em: 01 jul. 2018.

SAPSEZIAN, A. *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo, Emblema, 2010.

SUCIYAN, T. *The Armenians in Modern Turkey*. London/New York, I.B.Taurus, 2016, (Kindle Edition).

TEKEYÁN, Pascual. *Diccionario Armenio-Español*. Akian, Buenos Aires, 1984.

THOMAS, Dylan. “Do not go gentle into that good night”. In: CAMPOS, Augusto de (trad. e org.). *Poesia da recusa*. São Paulo, Perspectiva, 2006.

TÖLÖLYAN, Khachig. Elites and Institutions in the Armenian Transnation. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 9 no. 1, 2000, pp. 107-136. Project MUSE, DOI:10.1353/DSP.2000.0004.

ÜNGÖR, U. Ü.; POLATEL, M. *Confiscation and Destruction: The Young Turk Seizure of Armenian Property*. London/New York, Continuum International Publishing, 2011.

## TRÊS TRADUÇÕES EM PERSPECTIVA: A *VEGETARIANA* DE HAN KANG

*Fernando Januário Pimenta\**

**Resumo:** O romance *A Vegetariana*, da escritora sul-coreana Han Kang (1970–), publicado em 2007 e vencedor do Prêmio Man Booker (2015), após tradução feita para o inglês, pela tradutora britânica Deborah Smith (1987–), alcançou renome e aclamação internacionais, chegando ao menos a 18 traduções, incluindo duas para o espanhol (Argentina, Espanha) e duas para o português (Brasil). Mas no que convergem e no que divergem os projetos de tradução para o português, por Yun Jung Im (2013) e Jae Hyung Woo (2018), e para o inglês, por Deborah Smith (2015)? A partir das considerações que Henri Meschonnic (2006, 2010) faz da pontuação na edição de textos e da conceituação das quatro teratologias da tradução (as supressões ou omissões; os acréscimos; os deslocamentos de grupos; a não-concordância e a anticoncordância ou contraconcordância), analiso 23 quadros comparativos de fragmentos das três traduções, selecionados de 172 fragmentos de cada livro, coletados da leitura separada das três traduções mencionadas, em busca da compreensão do processo de tradução, refletindo sobre os resultados que esses tradutores e essas traduções atingem nas partes e no todo.

**Palavras-chave:** The Vegetarian, A Vegetariana, Henri Meschonnic, estudos da tradução, análise comparativa.

### Introdução

A prolífica e premiada escritora sul-coreana Han Kang (1970–), com mais de 14 obras publicadas e vencedora de 10 prêmios literários, lançou, em 2007, seu romance de maior projeção internacional, *A Vegetariana*, já traduzido para ao menos 18 línguas. Antes de ser publicada no formato de romance, a história passou por etapas gradativas, nascendo sob a forma de um conto, “O fruto da minha mulher” (2000), sendo seguida pela novela independente “A mancha mongólica” (2005), agraciada com o Prêmio Literário Yi Sang de

---

\* Doutorando em Letras Estrangeiras e Tradução pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). E-mail: fernando.pimenta@usp.br

2005. Por fim, em 2007, foi publicado o romance definitivo, composto por três novelas que funcionam de modo interligado e sequencial, nesta ordem: *A Vegetariana*, *A Mancha Mongólica* e *Árvores em Chamas*.

Antes de ser vertido para o inglês, pela tradutora britânica Deborah Smith (1987–), em 2015, o romance já havia sido traduzido para outras cinco línguas<sup>1</sup>. No entanto, foi na tradução inglesa, em seguida adaptada para o inglês americano, que a obra alcançou seu prestígio internacional, auferindo o Prêmio Internacional Man Booker (2016), o qual, pela primeira vez, homenageou uma obra individual, ao invés do conjunto da obra de um autor, como fora tradição nos anos anteriores. A edição americana, de 2015, não contém prefácio ou posfácio, mas é introduzida, no corpo do livro, por 24 sinopses elogiosas, somadas a outras 11, distribuídas na orelha e na contracapa da sobrecapa plástica, na edição de capa dura. Ou seja, antes de chegar ao livro em si, o leitor detalhista terá absorvido 35 loas diretas ao livro, e indiretas a sua versão em língua inglesa ali apresentada. São 178 páginas de texto e 188 no total.

Para o público brasileiro, duas traduções foram feitas, num intervalo de 5 anos (2013 e 2018). A primeira, já esgotada nas livrarias, é de 2013, realizada por Yun Jung Im, tradutora que traz em seu currículo traduções diretas do coreano para o português publicadas desde 1993. Esta primeira tradução, com texto de 167 páginas, somada ao prefácio, posfácio, nota sobre a autora e sobre a tradutora, totaliza 189 páginas. Conta, ainda, com textos de apresentação na orelha e na contracapa. Já a segunda tradução, de 2018, de autoria de Jae Hyung Woo, contabiliza 163 páginas de texto, porém não contém prefácio ou posfácio ou nota sobre o tradutor, contabilizando 171 páginas. Não foi possível localizar, na internet, qualquer dado biográfico ou profissional sobre Jae Hyung Woo.

Neste texto, tenho a intenção de apresentar minha leitura comparativa das três traduções – as duas em língua portuguesa e a tradução em língua inglesa. Ao longo da leitura das três versões, coletei e tabulei, em três colunas, 172 fragmentos, que puderam ser comparados, separados por tema – repetição de vocabulário, divergência de registro, de léxico, de sintaxe, por exemplo – e dos quais foram selecionados 23 para compor este texto. Dentre o material coletado, o fragmento menor tem três linhas, já os maiores alcançam mais de uma página. Com esse número total, consegui coletar a média de um fragmento por página do livro, o que me rendeu uma perspectiva da parte e do todo do trabalho tradutório que foi realizado de três formas diversas, conforme será postulado. A teoria do tradutor, linguista,

---

<sup>1</sup> A saber: vietnamita (2011), japonês (2011), castelhano (Argentina, 2012), português (2013) e polonês (2014) - [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Vegetarian](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Vegetarian) (acesso em 24/12/2018)



poeta e teórico da tradução Henri Meschonnic (1932-2009) sobre as quatro teratologias – distorções, deformações – que assolam a tradução como a conhecemos embasou meu ponto de vista na escolha dos trechos, assim como a visão crítica de Meschonnic acerca das sucessivas edições que alteram a pontuação original dos textos que chegam a nós. A explicitação desses dois aspectos abordados por Meschonnic encontra-se no fim deste texto, no decorrer do qual apontarei supressões, acréscimos e divergências entre as traduções analisadas.

## 1. Três Traduções em Perspectiva

### 1.1 Notas de Rodapé: Como Três Tradutores as Utilizam

A tradução de 2013, de Yun Jung Im, apresenta 23 notas de rodapé, 17 apenas para a culinária típica coreana, aspecto presente de forma exuberante, especialmente na primeira parte – ou novela – do livro, homônima ao título do romance, *A Vegetariana*. Por sua vez, a tradução de Jae Hyung Woo, de 2018, tem 6 notas de rodapé, sendo 5 sobre culinária. Por fim, a tradução de Deborah Smith, de 2015, não tem nenhuma nota de rodapé. O que isso pode influenciar, na leitura do romance? Não se pode descartar o fato de que este é um romance que aborda a gradual transformação da personagem principal, Yeonghye, de carnívora em vegetariana – vegana, se observarmos que deixa de consumir qualquer produto à base de ovos –, e finalmente em alguém que não quer consumir mais absolutamente nenhum alimento. Os alimentos que essa personagem deixa de ingerir são justamente os pratos mais presentes e valorizados no cotidiano dos coreanos, descortinando um universo gastronômico diverso, exótico e, em alguns pontos, chocantes aos olhos de quem os desconhece. Apresento, primeiramente, dois episódios possivelmente perturbadores, como são tratados de forma diversa e o impacto das notas de rodapé:

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
<b>1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.</b>	<b>2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.</b>	<b>3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.</b>
"É como você comer com gosto um <b>mini-polvo</b> mexendo-se enrolado no pauzinho,* enquanto a mulher à frente te encara como se estivesse diante de um animal. Deve ser uma sensação parecida."	"Deve ser como quando se devora um <b>sambal nakji*</b> fresco enrolado no palitinho, enquanto a mulher da frente fica nos encarando, como se estivesse vendo um animal."	"Imagine you were snatching up a <b>wriggling baby octopus</b> with your chopsticks and chomping it to death - and the woman across from you glared like you were some kind of animal. <b>That must be how it feels to sit down and eat with a vegetarian!</b> " p.32
*come-se o mini-polvo ainda vivo, geralmente por inteiro, com molho de pimenta coreana p.32	*polvo condimentado com pimenta p.28	

Quadro 1

Ao participar de um jantar requintado em que os chefes do marido e grandes executivos da empresa na qual ele trabalha estão presentes, Yeonghye, ao dizer que não come carne, o que a deixa praticamente sem opções para se alimentar, por serem quase todos os pratos à base de carne, ouve, do chefe, como seria, para um carnívoro como ele, comer na presença de um vegetariano. Isso porque o marido de Yeonghye havia explicado aos presentes que sua esposa não era vegetariana por escolha e sim por recomendação médica, tentando salvar sua face naquele jantar com pessoas tão importantes, após ter cortado a fala de Yeonghye, a qual, quando indagada sobre o porquê de não comer carne, começara sua resposta com: “*Eu tive um sonho*” – os sonhos que ninguém, na trama do livro, é capaz de compreender.

Na primeira tradução, opta-se pelo termo “mini-polvo”, abrindo-se uma nota de rodapé: “*Come-se o mini-povo ainda vivo, geralmente por inteiro, com molho de pimenta coreana.*” Na segunda tradução, usa-se o termo coreano “sambal-nakji”, complementado pela nota de rodapé: “*polvo condimentado com pimenta*”. Em inglês, tem-se “*wriggling baby octopus*”. Nota-se que somente a primeira tradução fornece um elemento da cultura culinária coreana, por oposição a uma excentricidade ou mesmo aberração gastronômica (tradução em inglês), diferenciando-se também de uma leitura, por assim dizer, neutralizadora, na segunda tradução, da qual se depreende – equivocadamente – que o polvo é consumido morto (embora “fresco”, que não é antônimo de morto) e inclusive que é um polvo de tamanho normal, o que definitivamente não é o caso. Portanto, a existência de uma nota de rodapé “semiesclarecedora”, na segunda tradução, não só não fornece o quadro completo do contexto que envolve o texto original coreano, como também dá um entendimento errado. Ou seja, aos que defenderiam que a palavra coreana em meio ao texto em português forneceria um elemento coreano ao leitor, há o contrapeso de esse termo não estar explicado a ponto de fazer compreender a realidade apresentada pela autora. Já a tradução em inglês fornece um elemento que salta aos olhos como bizarro e recém-saído de filme de terror, mas o leitor não o entende como sendo um fenômeno cultural. Para além disso, a mesma versão em inglês acrescenta um trecho explicativo ausente nas outras duas versões (destacado em vermelho).

Na passagem a seguir (Quadro 2), vemos a voz da narradora (Yeonghye), rara no livro e sempre grafada em itálico, usada para descrever passagens da sua vida (como esta) ou, mais frequentemente, seus sonhos. O evento é um dos mais incômodos no livro, visto que narra em detalhes o assassinato, por meios cruéis, do cachorro da família, após ele ter mordido Yeonghye na perna. Talvez seja simbólico e irônico o cachorro ter sido morto após

cometer o mesmo delito que seu dono e assassino cometia sempre: o cachorro foi sacrificado por ter arrancado um pedaço da perna de Yeonghye, numa mordida, ao passo que o pai de Yeonghye, que matou o cachorro por tê-la mordido, surrava a filha na perna, deixando-a toda machucada, durante sua infância e adolescência. Mas o que deve ser frisado nesta comparação de trechos, em primeiro lugar, é a primeira nota de rodapé, na primeira tradução: “na tradição coreana, a carne de cachorro tem a fama de possuir propriedades benéficas para a energia masculina”. Mais uma vez, uma nota que não tem função decorativa ou anedótica, mas a de fornecer o contexto e o universo coreanos, ampliando o panorama do fato narrado para fazê-lo pertencer a um todo cultural, não a uma anedota gratuita de horror ou suspense, usada como recurso para prender os olhos do leitor. Em vermelho, temos o que poderíamos chamar de glosas, frequentes ao longo da tradução para o inglês, que são, neste caso, espécies de acréscimos ao texto original, explicando-o ou estendendo-o. Infere-se serem acréscimos ao original quando não estão presentes em nenhuma das traduções para o português.

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
<p><b>1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.</b></p>	<p><b>2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.</b></p>	<p><b>3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.</b></p>
<p>"Naquela noite aconteceu uma festa em casa. Reuniram-se todos os homens conhecidos da feira. Coloquei uma colherada na boca pois disseram que eu tinha de comer a carne do cachorro para sarar a ferida de sua mordida. * Não, na verdade, misturei o arroz na <b>sopa de cachorro</b> e comi a tigela inteira. O cheiro enjoativo da carne de cachorro espetava o meu nariz, apesar do aroma de gergelim selvagem**. Lembro-me dos olhos que bruxuleavam <b>por cima da sopa</b>, aquelas pupilas que me encaravam enquanto corria vomitando sangue misturado à espuma. Não senti nada. De verdade não senti nada."</p> <p>*Na tradição coreana, a carne de cachorro tem a fama de possuir propriedades benéficas para a energia masculina</p> <p>** Especiaria que se coloca na sopa de cachorro para atenuar o cheiro característico de sua carne p.48-49</p>	<p>"Naquela noite, houve um banquete em nossa casa. Vieram todos os trabalhadores do mercado, conhecidos de meu pai. Disseram que, para curar a ferida causada pela mordida do cachorro, eu devia comer um pouco de sua carne. Foi o que fiz. Para falar a verdade, comi bastante de sua carne, misturada com arroz. Os pelos não tinham amenizado o fedor da gordura por completo, o que incomodava o nariz. <b>Por cima da sopa com arroz, vi refletida</b> a imagem de seus olhos, os mesmos com os quais me encarava enquanto corria, vomitando sangue e espuma. E não senti nada demais. Nada demais mesmo." p.44-45</p>	<p>"That evening there was a feast at our house. All the middle-aged men from the market alleyways came, <b>everyone my father considered worth knowing</b>. The saying goes that for a wound caused by a dog bite to heal you have to eat that same dog, and I did scoop up a mouthful for myself. No, in fact I ate an entire bowlful with rice. The smell of burnt flesh, which the perilla seeds couldn't wholly mask, pricked my nose. I remember the two eyes that had watched me, while the dog was made to run on, while he vomited blood mixed with froth, <b>and how later they had seemed</b> to appear, flickering, on the surface of the soup. <b>But I don't care</b>. I really didn't care." p.49-50</p>

Quadro 2

O gergelim selvagem, presente na primeira tradução e na tradução para o inglês, aparece na segunda tradução como “pelos”. Por último, o trecho na cor ouro, em inglês, é uma divergência, por apresentar o verbo no presente, como se a personagem, no presente momento da narração (já adulta), ainda não se importasse com aquela cena do passado. Ora,

se não se importasse, esta cena não lhe recorreria, no livro, como lembrança/pesadelo, no seu percurso de odiar tudo o que se refere à carne de animais, o que, ao longo da narrativa, vai levando-a progressivamente à escolha de morte por inanição. As duas traduções para o português vertem o verbo na forma passada (“não **sent**i nada”, inclusive repetindo-a, na primeira tradução). Uma simples forma verbal muda a interpretação do leitor quanto ao texto, por fazê-lo acreditar que a personagem, mesmo no presente momento, assolada por essa memória dantesca, não sentiria absolutamente nada, passados tantos anos, e tendo chegado à maturidade. Muito diferente é dizer que, naquele momento pregresso de sua vida, em que era criança e não tinha completo discernimento, não sentiu nada (subentende-se: pelo cachorro) – inclusive porque ainda estava se recuperando da mordida provocada por ele.

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
"Meu pai pendurou o cachorro na árvore, e, enquanto <b>queimava o seu rabo</b> , disse que não iria bater nele. Ouvira dizer, não sei onde, que a carne fica mais macia quando o cachorro morre correndo. Deu-se a partida na moto, e o papai começou a correr. O cachorro correu junto. Deu duas, três voltas na vila percorrendo o mesmo caminho. Estou de pé no portão de casa sem me mover um tico, vendo o cachorro <b>brancão</b> que vai ficando cansado e ofegante, revirando o <b>branco</b> dos olhos. Toda vez que os seus olhos faiscantes se encontram com os meus, esbugalho ainda mais os olhos.	"Meu pai disse que não vai pendurá-lo numa árvore para <b>grelhá-lo</b> , porque ouviu de alguém que cachorros que morrem correndo têm a carne mais macia. Meu pai dá a partida na motocicleta e começa a correr com ela. O cachorro corre junto. Dá duas, três voltas pelo bairro, fazendo o mesmo caminho. Sem me mexer, continuo no portão de casa e observo o cachorro <b>branquelo</b> cansar-se mais e mais, ofegante, ficando de olhos revirados. Cada vez que meus olhos encontram os dele, brilhantes, os meus arregalam-se.	"While Father ties the dog to the tree and <b>scorches it with a lamp</b> , he says it isn't to be flogged. He says he heard somewhere that driving a dog to keep running until the point of death is considered a milder punishment. The motorcycle engine starts, and Father begins to drive in a circle. The dog runs along behind. Two laps, three laps, they circle around. Without moving a muscle I stand just inside the gate watching <b>Whitey</b> , eyes rolling and gasping for breath, gradually exhaust himself. Every time his gleaming eyes meet my own I glare even more fiercely."
Cachorro maldito. Ousa me morder?" p.48	Cachorro mau. Como pôde me morder?" p.44	Bad dog, you'd bite me?" p.49

Quadro 3

Acima, há a descrição cruel do fim do cachorro que mordera Yeonghye criança, que insiro aqui por prosseguir com o tema anterior e por reforçar aspecto abordado ao longo deste texto, a saber, as divergências da tradução em inglês em relação às duas em português, o que ocorre também na segunda tradução para o português em relação à primeira. Isto se explicita logo na primeira sentença: “Meu pai pendurou o cachorro na árvore” (1ª), “Meu pai disse que **NÃO** vai pendurá-lo numa árvore” (2ª, ênfase minha), “While Father **TIES** the dog to the tree” (3ª, ênfase minha). Entre a primeira e a segunda traduções, o problema é tão grave que, se na

primeira o leitor sai com a certeza de que o cachorro ficou de fato pendurado na árvore, antes de ser queimado e então amarrado à moto em movimento que o mataria de exaustão, na segunda, o leitor sai certo de que o cachorro **não** foi pendurado na árvore nem queimado<sup>2</sup>, antes de ser atado à moto. Na tradução para o inglês, por sua vez, o cachorro é queimado – com uma lâmpada, elemento inexistente nas duas primeiras – e há a cena em que o cachorro não é pendurado, mas amarrado à árvore, onde vemos uma divergência lexical. Já em verde, vemos nova divergência, entre os três textos: no primeiro, o cachorro é brancão, o que apresenta sua cor de forma enaltecida ou carinhosa. No segundo, ele é branquelo, o que conota teor pejorativo à mesma característica, da cor de sua pelagem. Já no terceiro, o nome dele é Whitey (Branção ou Branquinho?), tendo sido traduzido como nome próprio.

O último aspecto para o qual atento é a menção, na primeira tradução, de o cachorro estar “revirando o branco dos olhos”, fato representativo, biologicamente, da proximidade da morte, nos animais, o que também aparece nas outras duas traduções, porém de forma distinta e sem mencionar o vocábulo “branco”, que não deixa de ser uma reiteração da cor do animal, na linha imediatamente anterior, o que confere, na primeira tradução, ao menos, uma leitura e imagem poéticas da cena descrita (“o cachorro **branco** revirou o **branco** dos olhos”). O lexema “branco”, repetido, não é elemento fortuito no romance<sup>3</sup>, e será retomado.

Relativamente ao fragmento que segue (Quadro 4), prossigo à análise da função desempenhada pelas notas de rodapé em uma tradução, apontando, além dela, outros aspectos que vêm sendo abordados das três traduções, na ordem em que estão destacados, no quadro comparativo. O primeiro termo destacado, “shabu-shabu”, na cor ouro, está presente nas três traduções. Nas duas primeiras, é seguido de nota de rodapé, porém, na tradução para o inglês, não. Na primeira, a nota de rodapé explana desde a composição e o preparo do prato até o modo de consumo e como é servido, o que dá, ao leitor, toda uma composição mental desse item culinário coreano. Na segunda tradução, a nota de rodapé indica apenas “cozido típico”, o que não fornece imagem alguma do que seria esse prato. Já na tradução para o inglês, a situação se agrava, pois o termo coreano é simplesmente transliterado no texto, deixando o leitor à própria sorte quanto a dominar a gastronomia coreana.

<sup>2</sup> A parte em que ele é queimado, contudo, aparece em outro momento, nas três traduções, mas somente a segunda tradução para o português não apresenta, como as demais, duas vezes a menção ao cachorro ter sido queimado, restringindo-se a falar desse fato uma única vez na narrativa.

<sup>3</sup> Nem em sua obra, já que seu livro mais recente chama-se “O Livro Branco” (2016).

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
<p>1. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i>. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.</p>	<p>2. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i>. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.</p>	<p>3. Kang, Han. <i>The Vegetarian</i>. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.</p>
<p>"Vestindo a mesma camisola da noite anterior, ela estava agachada, fazendo pender os cabelos ressecados e desalinados. Seu corpo jazia no centro de uma nuvem de saquinhos de plástico, brancos e pretos, e potes de plástico que se espalhavam pelo piso da cozinha sem deixar qualquer lugar onde botar os pés: carne de boi para <b>shabu-shabu</b>*, <b>bacon fresco fatiado</b>, duas peças <b>grandes</b> de pé de boi, lulas acondicionadas numa bolsa hermética, uma enguia já <b>limpinha</b> que a sogra mandara <b>há alguns dias</b>, corvinas secas amarradas com um cordão amarelo, uma embalagem fechada de <b>mandu</b>** congelado e tantos outros saquinhos de conteúdos ignorados. E ela estava catando-os um a um e jogando para dentro de um grande saco de lixo."</p> <p>* Prato composto por carnes (bovina, suína, frango, camarão), verduras (agrião, acelga, alho poró, cebolinha, broto de feijão, etc.), cogumelos (shiitake e shimeji) e outros (macarrão, massa de peixe etc.). Os comensais devem segurar esses ingredientes com os hashi e mergulhá-los num caldo de carne previamente preparado, o qual serve apenas para cozinhar, rapidamente, tais ingredientes. Em seguida, são servidos com um molho. ** Espécie de pastel tipo guioza recheado de verduras e carne p.18</p>	<p>"Ela estava encolhida no chão, com a mesma camisola da noite anterior e com o cabelo completamente despenteado. Em volta dela, sacos e potes de plástico estavam espalhados pelo chão da cozinha. Carne bovina para <b>shabu-shabu</b>*, <b>barriga de porco</b>, dois pedaços <b>enormes</b> de pata de boi, lulas guardadas em sacos herméticos, enguias <b>limpas</b> dadas <b>havia pouco tempo</b> por minha sogra, que mora no interior, anchovas amarradas em cordas amarelas, <b>guiozas congeladas</b> com o pacote ainda lacrado e mais uma quantidade enorme de embalagens sem conteúdo definido. Ela estava colocando todas dentro de um saco de lixo, num barulho de plástico amassado infernal."</p> <p>*cozido típico p.14</p>	<p>"She was crouching, still wearing her nightclothes, her disheveled, tangled hair a shapeless mass around her face. Around her, the kitchen floor was covered with plastic bags and airtight containers, scattered all over so that there was nowhere I could put my feet without treading on them. Beef of <b>shabu-shabu</b>, <b>belly pork</b>, two sides of black beef shin, some squid in a vacuum-packed bag, <b>sliced</b> eel that my mother-in-law had sent us from the countryside <b>ages ago</b>, dried croaker tied with yellow string, unopened packs of <b>frozen dumplings</b> and endless bundles of unidentified stuff <b>dragged from the depths of the fridge</b>. There was a rustling sound; my wife was busy putting the things around her one by one into black rubbish bags." p.17</p>

Quadro 4

Em segundo lugar, vemos, em destaque, no primeiro texto, “bacon fresco fatiado”, no segundo, “barriga de porco”, e, no terceiro, “belly pork”, em sintonia com a segunda tradução. Divergência de não grande relevância, mas seguida de outra, maior: as peças de pé/pata de boi são “grandes” (1º texto), “enormes” (2º) ou seu tamanho não é especificado e sim sua cor (3º, “**black** beef shin”)? Ademais, a sogra havia mandado **uma** enguia limpinha (1º), **duas** enguias limpas (2º) ou enguia **fatiada** (3º)? Nestes dois últimos exemplos, temos, novamente, a divergência lexical que a tradução para o inglês apresenta em relação às traduções para o português. Essa mesma enguia havia sido enviada “há alguns dias” (1º), “havia pouco tempo” (2º) ou “muito tempo atrás” (3º, “ages ago”)? Aqui, minha pergunta refere-se à especificidade do primeiro texto, com o uso da palavra “dias”, ante ao caráter parcialmente generalizador da segunda tradução (“pouco tempo”), e à expressão idiomática e bastante pisada, em inglês, “ages ago”. Por que tamanha dessemelhança ao traduzir uma expressão de tempo? Ou a autora, no original, foi específica (“dias”) ou não o foi.

Em terceiro lugar, entra uma questão cultural que não pode ser ignorada. Na primeira tradução, temos “mandu congelado”, seguido de uma nota de rodapé explicativa, afirmando que o *mandu* equivale ao *guiorza*, conhecido de muitos brasileiros, por estar presente em

qualquer restaurante de culinária chinesa e mesmo nos japoneses, sendo o “pastel típico chinês”. No texto, portanto, manteve-se o termo em coreano, optando a tradutora por explicá-lo na nota de rodapé. Na segunda tradução, todavia, usa-se o termo “guioza”, no próprio texto, sem maiores explicações. Ressalve-se: como explicitado na nota de rodapé da primeira tradução, *mandu não é guioza*, mas assemelha-se ao guioza, exatamente da mesma forma como carne de sol e carne seca não são sinônimos, embora possam parecer, sendo, no entanto, fenômenos culturais e culinários distintos não só pela região de origem, como por sua feitura. Na tradução para o inglês, opta-se por traduzir “mandu” por “dumpling”, o que levanta a mesma problemática apresentada até aqui, em virtude de “dumpling” ser o equivalente, em inglês, a “guioza”, gerando, em qualquer sistema de busca na internet, a comprovação de ser um prato típico chinês. Indago: se o romance *A Vegetariana* é a expressão da cultura coreana, como traduzi-lo pela ótica da cultura chinesa, se a própria autora não o faz em nenhum momento do enredo?

Em último lugar, com destaque em vermelho, outra glosa. Não cabe apenas indicá-la, entretanto, e sim exprimir que, como leitor, tendo lido antes as duas versões em português, a impressão do livro em inglês é tripla: 1. de a trama estar se passando em qualquer lugar do mundo, não fossem as indicações toponímicas<sup>4</sup> e as denominações gastronômicas presentes no romance; 2. de adjetivar o texto, arredondá-lo ao (que se toma por) leitor comum, empregando glosas (sob a forma de explicações, acréscimos ao texto e alongamento das frases), usando também, em demasia, advérbios e expressões adverbiais facilmente notáveis – e superficiais – durante a leitura; 3. de ser um romance de suspense, um *thriller*, com elementos clichês de terror e sanguinolência gratuita<sup>5</sup>, o que conspira por tornar a leitura cansativa (“já não li isto antes?”), no fim, porque se sente que esses elementos, repetidos *ad nauseam*, forcem a tessitura original, inclusive sintaticamente, quase rompendo seus estreitos liames que asseguram a verossimilhança interna. Qual seria o resultado se, como primeira ou única leitura, o leitor tivesse acesso à versão em inglês, apenas?

---

<sup>4</sup> Monte Chukseong e Seul, citados no livro, como dois exemplos.

<sup>5</sup> Um dos episódios mais emblemáticos do romance é quando Yeonghye corta o próprio pulso na frente de crianças e familiares. Não é clichê e sim chocante nas duas primeiras traduções, mas assim se torna na tradução para o inglês, devido à utilização de um vocabulário incoerente com a tragédia ali figurada, tornando-o melodrama (com sangue).

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
<p>"O prato seguinte era <i>kkanpunggi</i>* e, depois, sushi de atum. <u>Ela não mexeu um dedo sequer</u> enquanto todos comiam. Estendendo os mamilos que pareciam pequenas avelãs por baixo da blusa, ficou a observar <b>os lábios</b>, os movimentos <b>das pessoas</b> ali reunidas, minuciosamente, como se os sugasse."</p> <p>*frango em pedaços pequenos, fritos e passados em molho doce-apimentado. p.32</p>	<p>"O próximo prato era um <b>kampung-gi</b>* e, em seguida, veio sashimi de atum. Enquanto os outros comiam, <u>minha esposa não mexeu nem um dedo</u>. Com seus mamilos bem evidentes por baixo da blusa, parecendo pequenas bolotas, ficou observando meticulosamente <b>os lábios</b> e os movimentos <b>de todos</b>, como se os estivesse sugando."</p> <p>*frango à milanesa banhado em molho agri-doce, feito com molho de soja, vinagre e açúcar p.28</p>	<p>"The next dish was <b>fried chicken in a chili and garlic sauce</b>, and after that was raw tuna. <u>My wife sat there immobile</u> while everyone else tucked in, her nipples resembling a pair of acorns as they pushed against the fabric of her blouse. Her gaze roamed intently over the <b>rapidly working mouths</b> of the other <b>guests, delving into every nook and cranny as though intending to soak up every little detail.</b>" p.32</p>

Quadro 5

No fragmento do Quadro 5, o prato tradicional coreano (*kkanpunggi* ou *kampung-gi*, conforme a transliteração), seguido de explicação em nota de rodapé nas duas primeiras traduções, é adaptado no texto em inglês como “frango frito em um molho de pimenta e alho”. A rigor, o aspecto positivo de assim traduzir o léxico gastronômico de uma outra língua é o fato de não ter de indicar, por uma pletora exaustiva de notas, o que tantos termos estrangeiros, no texto, significam. Paralelamente, no entanto, essa ação de resolver e explicar no próprio texto a terminologia gastronômica estrangeira porta um aspecto negativo: fazer com que um prato específico, referido por seu nome “patenteado”, com suas propriedades inerentes, modo de preparo, configuração visual e todos os aspectos que lhe são intrínsecos, torne-se um prato feito naquele momento e daquele jeito. Deste modo, nas duas primeiras traduções, as personagens comeram *kampung-gi*, mas, na versão em inglês, essas mesmas personagens comeram uma genérica carne de frango que, naquele momento, foi frita e servida dentro de um molho de pimenta e alho, conforme receita e modo de preparo que poderiam variar, sem qualquer especificidade cultural que lhe seja inseparável.

Num segundo olhar, percebemos que a iniciativa de traduzir a composição de um prato, para não se referir a ele por seu nome original, resulta, no fragmento acima, em equívoco: no texto em inglês, o *kampung-gi* que as personagens comeram não é *kampung-gi*, porque o molho não é doce ou adocicado, e porque contém alho, se confiarmos nas indicações das notas de rodapé das duas primeiras traduções. Para acirrar a questão: a primeira e a segunda tradução divergem, também, em suas notas de rodapé, quanto aos ingredientes e ao modo de preparo (o frango é frito ou à milanesa? Cortado em pedaços



pequenos ou servido em pedaços inteiros?). Sem a expectativa de gerar conclusão férrea sobre essa questão, pode-se, no entanto, pensar: seria adequado traduzir dobradinha, sarapatel, feijoada, baião de dois, buchada, acarajé, vatapá, tucupi e tacacá por meio da descrição de seus ingredientes e modo de cocção no próprio texto, eliminando-lhes a especificidade regional e cultural<sup>6</sup>? Se o universo cultural fosse o peruano ou o chileno, ao invés do brasileiro ou do coreano, traduziríamos “chicha morada” ou “ceviche” por seus ingredientes?

A primeira tradução de *A Vegetariana*, com suas 17 notas de rodapé sobre culinária coreana, não se tornou, como se poderia alegar, em contra-argumento, um compêndio de pratos coreanos – tampouco um livro de receitas – pela decisão de deixar os termos coreanos transliterados no texto, seguidos de notas de rodapé. Por sinal, sente-se, justamente por essa escolha da tradutora, estar adentrando um universo que não é japonês nem chinês, ou pertinente a diversos países do sudeste asiático, mas coreano.

No segundo trecho em destaque, desse mesmo fragmento, temos: “Ela não mexeu um dedo sequer” (1º), “minha esposa não mexeu nem um dedo” (2º), e “My wife sat there immobile” (3º). A ênfase na imobilidade, vertida na expressão “não mexer sequer/nem um dedo”, presente nas duas traduções para o português, está ausente em inglês. Ademais, a versão em inglês foi a única a traduzir “bocas”, ao passo que ambas, em português, traduziram “os lábios”; “movimentos” foi palavra descartada na versão inglesa.

Já a diferença lexical em “das pessoas” (1º), “de todos” (2º) e “of the guests” (3º) não interfere na leitura, analisado este contexto específico. Em vermelho, por outro lado, estão marcadas as glosas da versão em inglês, que, como indiquei anteriormente, fazem com que o texto “inche” e assuma um caráter prolixo, não condizente com a perspectiva do então marido de Yeonghye, que é o narrador ao longo da primeira novela, um homem comedido e inexpressivo, autocentrado, nada empático e “seco” no trato com a esposa. É, em suma, um personagem com pensamentos pouco desenvolvidos em relação a quem é do seu convívio. É nesse sentido e nessas partes que o texto perde verossimilhança e coerência interna na tradução para o inglês, uma vez que excede a capacidade já demonstrada pelo próprio narrador, no que tange à observação dos outros. De forma diametralmente oposta, percebe-se que a segunda tradução (para o português) abrevia, em muitos dos fragmentos coletados e em alguns dos aqui selecionados, as sentenças e os parágrafos, dando ao texto

---

<sup>6</sup> Não só cultural, mas perpassando aspectos socioculturais e socioeconômicos, dada a rejeição a esses pratos, especificamente ao sarapatel, composto dos miúdos menos valorizados e mais baratos, cuja origem está calcada na necessidade, na dificuldade socioeconômica. Traduzir “sarapatel”, reduzindo-o à descrição de seu preparo e à de seus ingredientes no texto, retirando-lhe o nome, é fazê-lo perder valores, significados e contexto a ele ligados pela palavra.

um caráter compacto, direto e preciso, sem embelezá-lo, expandi-lo ou retocá-lo, o que acarreta, por vezes, a perda de detalhes, se comparada às outras duas traduções.

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
1. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. <i>The Vegetarian</i> . Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
"Mas era difícil crer que ela estivesse <b>tomada por alguma loucura</b> . Como sempre, <b>falava pouco</b> e arrumava bem a casa. Nos finais de semana, preparava <b>dois ou três mexidos de verduras</b> e até <b>jabchae</b> *, usando cogumelos em vez de carne." p.25	"Mas era difícil concluir que estivesse <b>possuída por algum tipo de loucura</b> . Ela era <b>de poucas palavras</b> , como sempre, e <b>no fim das contas</b> mantinha a casa sempre bem-arrumada. Nos finais de semana <b>preparava dois pratos de ervas ou verduras</b> e fazia um <b>chop suey</b> com cogumelos, em vez de carne." p.21	"All the same, I found it difficult to believe that <b>she might genuinely be going soft in the head</b> . <b>Ordinarily</b> she was as <b>taciturn</b> as she'd ever been, and continued to keep the home in good order. On weekends she prepared <b>seasoned vegetable side dishes for us to eat during the week</b> , and even made <b>stir-fried glass noodles</b> with mushrooms instead of the usual meat." p.25
*Prato feito com macarrão de batata-doce, de aspecto translúcido, misturado com legumes e carne		

Quadro 6

Neste fragmento, observa-se a divergência do registro empregado na versão em inglês “she might (...) be going soft in the head” com relação às duas primeiras traduções, “tomada por alguma loucura” (1ª) / “possuída por algum tipo de loucura” (2ª), pois a expressão coloquial “to go soft in the head” assume uma verve humorística ou sarcástica, não presente nas versões em português. Há uma segunda quebra de registro em “[she was as] taciturn”, em inglês, se comparada a “falava pouco” (1ª) / “era de poucas palavras” (2ª), já que “taciturn” é bastante formal. Aqui se vê a discrepância, em inglês, na mistura de registros e tons, entremeando o coloquial e o formal. Em verde, destaco a divergência entre os três trechos: “dois ou três mexidos de verduras” (1º), “dois pratos de ervas ou verduras” (2º) e “seasoned vegetable side dishes” (3º), no que tange ao número de pratos. Seriam dois ou três, ou apenas dois, ou simplesmente não há um componente numérico, como faz crer a versão em inglês? Na cor ouro, há a palavra coreana “jabchae” (1ª), em contraste com “chop suey” (2ª e 3ª traduções), levantando novamente a questão da conveniência de traduzir sob a ótica chinesa um aspecto da culinária coreana. Soma-se a isso o fato de *chop suey* não ser um prato “feito com macarrão de batata-doce”, como o é o *jabchae*.

Em vermelho, destaco as glosas presentes no texto em inglês, com a adição de dois advérbios e de expressividade à narrativa, em contraste com um narrador que deveria ser inexpressivo e curto. Na segunda tradução, adição que não é comum, há a presença de “no fim das contas”, não presente na primeira. Observa-se, neste e nos demais fragmentos, a diferença de extensão das traduções. Com os grifos, fica nítido o que gera essa diferença nos

parágrafos: a prolixidade no uso de advérbios, adjetivos e frases de efeito, alheios, no romance, à caracterização feita do marido de Yeonghye.

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
1. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. <i>The Vegetarian</i> . Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
<p>"Na mesa posta do jantar tinha alface e pasta de soja, sopa rala de algas feita sem carne ou marisco, <i>gimchi</i>, * <u>só</u>.</p> <p>- <b>O que é isso?</b> E aí, está me dizendo que jogou fora todas as carnes por causa de uma porcaria de sonho? Sabe quanto custa tudo aquilo?*" p.21</p> <p>*Acompanhamento obrigatório em mesas coreanas feito de acelga que, após ser salgada, passa por um processo de fermentação com pimenta e temperos diversos.</p> <p>**O preço da carne bovina é, comparativamente ao Brasil, muito mais alto do que os outros alimentos. Comer carne sempre foi privilégio de poucos e, mesmo após todo o progresso econômico coreano das últimas décadas, a carne continua sendo um item de luxo.</p>	<p>"Na mesa de jantar havia alface, pasta de soja, uma sopa sem graça de alga marinha, mas sem carne de porco nem ameijoas e <i>kimchi</i>. * <b>E isso era tudo</b>.</p> <p><b>'É sério, isso?</b> Quer dizer que você jogou todas as carnes fora por causa da porcaria de um sonho? E quanto valia tudo o que foi desperdiçado?" p.17-18</p> <p>*Condimentos feitos com hortaliças, geralmente consumidos com acelga.</p> <p>#ameijoas é a grafia certa; lambreta (tipo de molusco)</p>	<p>"On the dining table <b>my wife</b> had laid out lettuce and soybean paste, plain seaweed soup without the usual beef or clams, and <i>kimchi</i>.</p> <p><b>'What the hell?</b> So all because of some ridiculous dream, you've gone and chucked out all the meat? Worth <i>how much?</i>" p.20</p>

Quadro 7

A insatisfação do marido com Yeonghye mostra-se em sua narrativa dos acontecimentos. Diante de uma mesa em que não havia qualquer alimento envolvendo carne, o leitor espera um advérbio como “só” (1ª), ou a sentença “E isso era tudo” (2ª), mas, em inglês, não encontra esse característico mau-humor do narrador, que nada preza na esposa. Na indagação que ele faz, “O que é isso?” (1ª), “É sério, isso?” (2ª), “What the hell?” (3ª), aparece, pela primeira vez, o uso difundido que a tradutora Smith irá fazer da palavra-ônibus “hell”, que não coaduna com o registro observado nas duas traduções para o português. Uma vez mais, na tradução para o inglês, o prato “kimchi” não é explanado, apenas posto no texto, pressupondo sabido seu significado.

A indignação do marido de Yeonghye com o ato inexplicável de sua esposa, de ter, de madrugada, jogado fora todas as carnes que estavam no congelador e tudo o mais que fosse de origem animal, incluindo os ovos, é melhor compreendida à luz da nota fornecida pela primeira tradução, de que a carne bovina na Coreia do Sul é muito cara, por isso pouco consumida até hoje, não obstante todos os avanços tecnológicos e econômicos do país. A ira do narrador, pois, bem-sucedido na empresa e bem-visto em sociedade, fica não justificada, mas contextualizada, o que falta aos outros dois textos, para um leitor que, em seu país, tem abundância de carne bovina.

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth,
<p>"O primeiro prato posto à nossa frente foi <i>tangpyeongchae</i>. * Era um prato bem vistoso com <i>mukcheongpo</i> ** cortado bem fininho, cogumelo shiitake e carne de vaca. Ela, que até então estava apenas a guardar o seu lugar na cadeira sem uma única palavra, <b>disse baixinho</b>, no momento em que o garçom levantava o pegador para servi-la:</p> <p>- Não, obrigada." p.30</p> <p>*Prato tradicional da corte real coreana feito de gelatina de ervilha, carne e verduras variadas misturadas, temperado com óleo de gergelim, vinagre e molho de soja.</p> <p>**Gelatina de ervilha</p>	<p>"O primeiro prato era um <i>tangpyeongchae</i>. * Era um prato bonito, feito de <b>fatias finas de verduras, shiitake e carne bovina</b>. Minhas esposa, que até então não tinha dito uma palavra, <b>falou baixinho</b> ao garçom que estava prestes a servi-la:</p> <p>'Não vou comer.' p.26</p> <p>*Prato da cozinha coreana consumido pela realeza, feito com gelatina de amido de feijão, brotos de feijão, agrião, pimenta e algas marinhas. É temperado com vinagre, molho de soja e óleo de gergelim.</p>	<p>"The first thing placed in front of us was na <b>exquisite dish of mung-bean jelly</b>, dressed with <b>thin slivers of green-pea jelly</b>, mushrooms and beef. Up until then my wife had merely sat and observed the scene in silence, but just as the waiter was on the point of ladling some onto her plate, she <b>finally opened her mouth</b>.</p> <p>'I won't eat it.'" p.30</p>

Quadro 8

Ainda que haja outro aspecto que chame a atenção no Quadro 8, como o fato de ser usada a expressão enfática “sem **uma única palavra**” (1º), “não tinha dito **uma palavra**” (2º), contrastando com o registro formal, não enfático (e insuficiente) “**in silence**” (inglês), cabe apontar o uso de dois vocábulos transliterados do coreano muito próximos no texto, na primeira tradução, o que sobrecarrega a leitura, tornando-a incompreensível, caso o leitor que desconhece a gastronomia coreana não consulte duas vezes as notas de rodapé que as explicam. Já a segunda tradução opta por um caminho mediano, que é indexar uma nota de rodapé ao primeiro termo e explicar o segundo no próprio texto. Por sua vez, o texto em inglês explana ambos no texto. Ou, antes, explica e apaga “shiitake”, traduzindo-o como “mushrooms”, termo que não necessariamente se refere a cogumelos no estilo oriental (como o shiitake), mas pode se referir aos cogumelos em conserva, ou champignons, consumidos no Ocidente e que não portam qualquer referência ao Oriente. Na segunda tradução, as “fatias de gelatina de ervilha [mukcheongpo]” (1ª) transformam-se em “fatias finas de **verduras**” (2ª), sendo o único texto a mencionar “verduras”, destoando dos demais.

Em inglês, ocorre o apagamento do advérbio “baixinho”, usado nas duas traduções para o português. Em “she **finally opened her mouth**”, constatamos o acréscimo do advérbio “finally” em detrimento de um advérbio que traduzisse um aspecto essencial a esta cena. Yeonghye está num jantar de luxo, na companhia de comensais ávidos por carne, e tenta se desvencilhar do embaraço de ter de revelar a todos sua nova dieta, que não inclui carne. Supõe-se, sobretudo, que ela não queira fazer vergonha diante do marido, numa

circunstância que a ele é tão especial, por poder lhe representar uma futura promoção no trabalho, tendo sido convidado por seus superiores. Antes desse episódio, o narrador já havia afirmado o quão pouco Yeonghye se comunicava e quão quieta permanecia dentro de casa. Em suma, “falar/dizer baixinho” ao garçom que ele não deveria lhe servir carne é coerente com todas as características já apresentadas sobre ela. Mas, em inglês, esse traço de sua personalidade é apagado, com um registro que não faz jus ao momento: “[finally] opened her mouth”, que poderia ser traduzido em português como “finalmente abriu a boca”, em nada relacionado com a ocasião cortês – até um dos pratos que comem é típico da realeza coreana – e formal retratada. Todo o episódio, ressalte-se, é narrado por seu marido, e essa expressão não combina com o modo como narrou até então.

A fala de Yeonghye é marcante, sobretudo na segunda tradução para o português (“Não vou comer”), pois que abre mão de qualquer marca de polidez que seria esperada da parte dela, naquelas circunstâncias, coincidindo com a forma correlata em inglês: “I won’t eat it”. Em português, sobressai agressividade, nessa resposta. No entanto, na primeira tradução, tem-se: “Não, obrigada”, mantendo a cortesia.

Os trechos do Quadro 9 estão entre os que apresentam maior número e profundidade de divergências, sendo nítida a existência de projetos distintos de tradução. No primeiro item grifado, temos: “**filosofia** da constituição física” (1º), “**questão** de compleição física” (2º) e “certa **ideologia**” (3º). Como a interpretação de três tradutores pode ter gerado: filosofia, questão e ideologia? Em inglês, o termo torna-se ainda mais impreciso, por não ser sucedido por um determinante – o leitor pergunta-se: certa ideologia do quê?

No segundo trecho grifado, o choque é o mesmo: “fui a **alguns lugares**” (1º), “fui a **vários consultórios**” (2º), “fui a **vários médicos**” (3º). Por que a discrepância na tradução de alguns/vários? E por que a discrepância inexplicável entre ter ido a LUGARES/CONSULTÓRIOS/MÉDICOS? O que explica tamanha incongruência lexical?

Na segunda e terceira traduções, vê-se que a ida a esses consultórios e aos médicos teve uma finalidade, mas mesmo a finalidade não encontra semelhança: “para checar qual é o meu tipo de compleição” (2º) ou “para fazer alguns exames e ver se haveria algo em particular que eu deveria evitar” (3º)? Difícil não pensar que a versão em inglês não faz uma glosa nesta finalidade, expandida, explicativa. Na segunda tradução, temos: “Seguindo as orientações que recebi” (verde), trecho que não encontra nada similar na primeira e terceira traduções.

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
<p><b>1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.</b></p>	<p><b>2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.</b></p>	<p><b>3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.</b></p>
<p>"-Parece que hoje em dia há também pessoas que adotam o vegetarianismo por causa da <u>filosofia da constituição física...</u>* Eu também queria saber da minha e fui a <u>alguns lugares</u>, mas cada um dizia uma coisa diferente. Fiquei tentando organizar um cardápio diferente a cada vez, mas nunca me senti confortável... <b>O melhor não é comer de tudo um pouco?</b> É assim que penso."</p> <p>*Teoria criada pelo médico coreano Lee Je-Ma no final do século XIX, classificando quatro tipos de constituição física: Pequeno Yang, Pequeno Yin, Grande Yang e Grande Yin. Entre outros preceitos, haveria para cada constituição física alimentos mais apropriados. p.31</p>	<p>"Ultimamente parece que há quem seja adepto do vegetarianismo por uma <u>questão de compleição física</u>. Eu mesmo fui a vários <u>consultórios para checar qual é o meu tipo de compleição</u>, mas em cada um deles me disseram uma coisa diferente. <b>Seguindo as orientações que recebi</b>, a cada consulta eu mudava o cardápio da minha dieta. Mas nunca me sentia plenamente bem... <b>Hoje acho que o melhor mesmo é comer de tudo</b>, sem distinção." p.27</p>	<p>"People mainly used to turn vegetarian because they subscribed to a <u>certain ideology</u>... I've been to <u>various doctors</u> myself, <b>to have some tests done and see if there was anything in particular I ought to be avoiding</b>, but everywhere I went I was told something different... in any case, the idea of a special diet always made me feel uncomfortable. It seems to me that <b>one shouldn't be too narrow-minded when it comes to food</b>." p.31</p>

Quadro 9

Ao final, o chefe faz de fato uma pergunta (“O melhor não é comer de tudo um pouco?”), seguida de uma constatação (“É assim que penso.”), como está na primeira tradução? Ou dá simplesmente seu ponto de vista em primeira pessoa (“Hoje acho que o melhor mesmo é comer de tudo, sem distinção”), sem realizar qualquer pergunta, como é na segunda tradução? Um ponto em comum a essas duas traduções para o português: “comer de tudo um pouco”. O que já não ocorre na terceira tradução, que finaliza assim: “não se deve ter a cabeça muito fechada em relação a comida”. Com tantas diferenças, a conclusão possível é a de que cada uma dessas traduções se construiu sob uma visão distinta do que é o traduzir. A sensação global, neste trecho, é a de que o mais atingido é o leitor, ao pensar que está lendo algo coerente ao pensamento ou às ideias presentes no texto original, visão reconfortante, mas logo dissipada, ante tantas discrepâncias.

A nota de rodapé na primeira tradução é notável por apresentar essa visão de mundo coreana sobre alimentar-se bem ou não, e no que consistiria o ato de alimentar-se corretamente. O chefe conduz sua exposição, segundo essa tradução, ancorado na teoria formulada pelo médico coreano Lee-Je-Ma, no final do século XIX, e, pelo visto, ainda discutida na contemporaneidade, de existirem quatro tipos físicos, dos quais derivam formas de se alimentar próprias a cada um deles, que devem ser seguidas para manter a saúde.

## 1.2 A Repetição e o Registro

Reabro a discussão deixada em aberto sobre a repetição do termo “branco”<sup>7</sup>, o qual não pareceu estar ao acaso no livro e sim ligar-se a outros aspectos reiterados na trama: o reflexo do próprio rosto ou de rostos outros em espelhos, a luminosidade e a escuridão. No fragmento do Quadro 10 adiante, é o elemento branco que figura em intensidade.

Afora as divergências quanto à descrição do sol ou de seus raios: “lânguido e tristonho” (1º), “silenciosos” (2º) e “desolate” (3º), destaca-se a repetição da cor branca<sup>8</sup> no texto em inglês, que aparece 4 vezes em um único parágrafo: “white poplars”, “white sheet”, “white T-shirt” e “white buttocks”. Refere-se a tudo o que envolve a personagem Yeonghye: os choupos brancos que ela vê pela janela, a colcha branca sobre a qual se deitará, a camiseta branca que ela veste e suas nádegas brancas. Na primeira tradução, são brancas apenas a camiseta e as nádegas. Já na segunda, o lençol é branco, mas suas nádegas são **alvas**, o que traz novamente à tona a discussão sobre o registro, que pode se estender também para como as costas de Yeonghye figuram nesta cena: “**apareceram** as costas sem o sutiã” (1º), “suas costas sem sutiã se **desvelaram**” (2º), “**exposing** her naked back” (3º). Aparecer, desvelar e expor, três verbos, três usos, três resultados diferentes.

Todo o trecho é construído, literariamente, como um *crescendo*: a personagem, que parecia não ter ouvido o comando para que se despisse, focada em observar o branco que lhe é externo, o branco dos choupos, e próxima ao lençol branco sobre o qual se deitará, finalmente dá sinal de que escutou e passa então a tirar o suéter, e então a camiseta branca – o branco cada vez mais se aproxima de seu corpo. QUANDO tira a calça, revela-se o branco em seu corpo, de suas nádegas. O “quando” – presente na primeira e segunda traduções – faz falta na versão em inglês, pois livrar-se das calças não foi simplesmente mais uma das ações. Separa-se das demais sentenças e da sequência que se punha até ali para revelar o que os olhos do espectador-voyeur-narrador-personagem tanto ansiavam ver: as nádegas brancas de Yeonghye e sua mancha mongólica, que dá nome a esta segunda parte do livro, ou novela. “Alvas” (2º) poderia, sim, sair do olhar do cunhado de Yeonghye, um artista, que expõe suas vídeo-instalações em mostras, o qual é narrador desta segunda parte do livro, e que desenvolve uma obsessão pela irmã de sua esposa. Em vermelho, as glosas do inglês. “*She wasn't wearing a bra*” é explicação que não se encaixa no movimento não detido de despir-se

<sup>7</sup> V. Quadro 3, p. 74, em que há o trecho, na primeira tradução, “...vendo o cachorro branco que vai ficando cansado e ofegante, revirando o branco dos olhos”.

<sup>8</sup> Tanto branco envolvendo Yeonghye poderia representar → ser vegetariana, manter a pureza, não ferir animais ou qualquer ser vivo; contrapondo-se ao preto e ao vermelho, por exemplo, que representariam a morte e o sangue derramado pelo nosso consumo?

de cada peça. É como se interrompesse a ação de Yeonghye. A tripla repetição do verbo “tirar”, nas duas traduções para o português, parece acrescer ao caráter onírico e mesmerizador dessa cena que se passa aos olhos do narrador, deslumbrado com o que está vendo. Em inglês, a variação verbal “**pulled [her sweater] up over [her head]**”, “[the white T-shirt] **came off [next]**”, [she] **slipped off [her old jeans]**”, dá certa leviandade e perda de direção na gradação que se constrói (pelo recurso da repetição lexical).

NOVELA: A MANCHA MONGÓLICA / THE MONGOLIAN MARK		
1. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. <i>The Vegetarian</i> . Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
"Ela estava de pé olhando para os choupos através da janela. O sol, <b>lânguido e tristonho</b> , fazia a colcha brilhar. Ela não se virou. E quando ele ia dizê-lo novamente, em dúvida se ela o havia escutado, ela levantou os dois braços e tirou o suéter. Ao tirar a camiseta <b>branca</b> que vestia por baixo, apareceram as costas sem o sutiã. <u>Quando</u> tirou a calça jeans velha, mostraram-se por inteiro as duas nádegas <b>brancas</b> ." p.83	"Ela estava parada, muda, observando os choupos através da janela. Os <b>silenciosos</b> raios do sol da tarde faziam brilhar o lençol <b>branco</b> . Ela não se virou. Parecia não ter escutado, e quando ele ia repetir o comando, ela levantou os dois braços e tirou o suéter. Tirou também a camisa que usava por baixo, e suas costas sem sutiã se desvelaram. <u>Quando</u> tirou a calça jeans velha, suas nádegas <b>alvas</b> também ficaram totalmente expostas." p.80	"She was standing staring <b>blankly</b> at the <b>white</b> poplars outside the window. The afternoong sunlight shone <b>desolate</b> on the <b>white</b> sheet. She didn't turn around. Thinking she hadn't heard him, he was on the point of repeating himself when she raised her arms and pulled her sweater <b>up over her head</b> . The <b>white</b> T-shirt she had on underneath came off next, exposing her naked back; <b>she wasn't wearing a bra</b> . She slipped off her old jeans and revealed her two <b>white</b> buttocks." p.90

Quadro 10

Uma cena emblemática do livro ocorre quando Yeonghye corta o pulso. A cor “branca” está ali presente, mais uma vez (Quadro 11).

Como seu pai e sua família querem lhe fazer comer carne, segurando-a e pondo à força a carne em sua boca, Yeonghye recorre ao meio mais inesperado de fazê-los sentir e ver a violência que estão cometendo: cortar-se na frente deles, inclusive diante das crianças ali presentes. Aqui entra a repetição (da cor branca), mas também um elemento novo, a descrição do sangue: “O sangue **esguichou** do seu pulso como uma **fonte**” (1º), “O sangue **jorrou** do pulso (...) como se saísse de uma **fonte**” (2º) e “Blood **ribboned out** of her wrist” (3º). A comparação feita, como se o sangue que esvai de seu pulso saísse de uma fonte, não está presente em inglês, mas está nas duas traduções ao português. “Ribboned out of” é forma que não se encontra dicionarizada, e com um ou dois resultados em busca na internet.

Seguem divergências sobre o que houve em seguida, e como se deu: “o **sangue vermelho jorrou para baixo como uma chuva** sobre o prato branco” (1º), “**tingiu de vermelho** a louça branca” (2º) e “**the shock of red splashed over** white china” (3º). Nas duas primeiras traduções, é o sangue que atinge a louça branca, porém a tradução em inglês inova ao descrever o efeito do sangue sobre a louça branca. Cada tradução faz de um jeito,



mas apenas a primeira mantém duas comparações: o sangue que saiu de seu pulso COMO uma fonte e o sangue que jorrou para baixo COMO uma chuva.

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
1. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. <i>The Vegetarian</i> . Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
"O sangue <b>esguichou do seu pulso como uma fonte</b> . Depois, <b>o sangue vermelho jorrou para baixo como uma chuva sobre o prato branco</b> . Então, ela dobrou os joelhos e desmoronou. Quem lhe tirou a faca foi o concunhado, que, até então, estava apenas sentado assistindo a cena." p.47	"O sangue <b>jorrou do pulso</b> de minha esposa, como se saísse de uma fonte, e <b>tingiu de vermelho a louça branca</b> sobre a mesa. Ela então desmoronou no chão, de joelhos, permitindo que meu cunhado, que até o momento não tinha sido mais do que um espectador de toda aquela cena, tirasse a faca de suas mãos." p.43	"Blood <b>ribboned out</b> of her wrist. <b>The shock of red splashed over white china</b> . As her knees buckled and she crumbled to the floor, the knife was wrestled from her by In-hye's husband, who until then had sat through the whole thing as na idle spectator." p.48

Quadro 11

O vermelho do sangue sobre o branco do prato confere tom cinematográfico à cena, e reitera a importância do branco, maculado pela dor e pela violência, na estrutura da história. Branco que aparece no primeiro sonho de Yeonghye, aquele que a conduz a tornar-se vegetariana (Quadro 12).

Este é o primeiro trecho em itálico que aparece no livro. Os trechos em itálico<sup>9</sup>, inseridos na história, são as únicas partes em que Yeonghye revela sua voz no romance, construído por três novelas narradas por quem conviveu com ela – seu marido (*A Vegetariana*), seu cunhado (*A Mancha Mongólica*) e sua irmã (*Árvores em Chamas*), respectivamente –, mas não por ela mesma. Os trechos legados a Yeonghye consistem, mormente, em sonhos e lembranças. Aqui, temos contrastes de tradução já apontados antes, como se vê em negrito: “Eu havia me ferido no rosto e nos braços” (1ª tradução), “Machuquei o rosto e lanhei os braços” (2ª) e “my torn feet” (3ª), estando a divergência na versão em inglês, na qual são os pés que estão machucados e não o rosto e os braços, no que convergem a primeira e segunda traduções. O original em coreano é “braços” e não “pés”, o que já havia sido apontado, vagamente, por Claire Armitstead<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> São cinco trechos na primeira novela e um na terceira e última.

<sup>10</sup> Editora associada do jornal inglês *The Guardian*.

<https://www.theguardian.com/books/booksblog/2018/jan/15/lost-in-mistranslation-english-take-on-korean-novel-has-critics-up-in-arms> - Armitstead ainda aponta de forma errada o trecho do livro em que ocorre essa falha da tradutora. (acesso em 25/02/2019)

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
<p>"Era um bosque escuro. Não havia ninguém. Eu havia me ferido no rosto e nos braços tentando abrir caminho por entre as <u>árvores de folhagens pontiagudas</u>. Com certeza eu estava junto com outros, mas acho que me perdi sozinha. Estava com medo. Com frio. Atravessei um pequeno vale de riacho congelado e encontrei uma construção clara que parecia um galpão. Quando afastei os tapos que cobriam a entrada e adentrei, pude ver: pedaços grandes de carne vermelha, <b>centenas deles</b>, pendurados na ponta de longos paus. De alguns deles ainda pingava sangue vermelho. Fui avançando, afastando as carnes sem fim, sem conseguir chegar à saída do outro lado. <b>A roupa branca ficou toda molhada de sangue</b>.</p> <p>***</p> <p>Não poderia ser mais vívida. A sensação da <b>carne fresca</b> sendo mastigada por meus dentes. Meu rosto, meu olhar. <b>Parecia vê-lo pela primeira vez</b>, mas era com certeza o meu rosto. Não, pelo contrário, parecia tê-lo visto inúmeras vezes, mas não era o meu rosto. <b>Não sei explicar</b>. Aquela sensação familiar, mas estranha... tão vívida e tão estranha, assombrosamente estranha." p.20</p>	<p>"Era um bosque escuro. Não havia ninguém nele. <b>Machuquei o rosto e lanhei os braços</b> ao passar pelos <u>arbustos</u>. Tinha certeza de que estava acompanhada de outras pessoas. Acho que me perdi sozinha. Fiquei com muito medo. Sentia frio. Atravessei um arroio congelado e encontrei uma construção iluminada que mais parecia um celeiro. Passei por uma cortininha de palha, e então eu vi. <b>Centenas de pedaços</b> de carne, uns pedaços enormes, estavam pendurados em sarrafos. De alguns deles pingavam gotas de sangue vermelho ainda fresco. Abri caminho por incontáveis pedaços de carne, mas não conseguia encontrar a saída do outro lado. <b>Meu vestido branco ficou completamente encharcado de sangue</b>.</p> <p>***</p> <p>Foi tudo tão real. A sensação de mastigar <b>carne crua</b>, o meu rosto, o brilho dos meus olhos. <b>Parecia o de alguém que conheci pela primeira vez</b>, mas com certeza era meu rosto. Quero dizer, pelo contrário, parecia tê-lo visto tantas vezes, mas não era meu rosto. <b>Difícil explicar</b>. Era familiar e desconhecido ao mesmo tempo... Essa sensação real e esquisita, terrivelmente estranha." p.16</p>	<p>Dark woods. No people. The <u>sharp-pointed leaves on the trees</u>, my torn feet. <b>This place</b>, almost remembered, but I'm lost now. Frightened. Cold. Across the frozen ravine, a red barn-like building. Straw matting flapping limp across the door. Roll it up and I'm inside, it's inside. A long bamboo stick strung with great blood-red gashes of meat, blood still dripping down. Try to push past but the meat, there's no end to the meat, and no exit. <b>Blood in my mouth, blood-soaked clothes sucked onto my skin</b>.</p> <p>***</p> <p>Chewing on <b>something</b> that felt so real, but couldn't have been, it couldn't. My face, the look in my eyes... my face, undoubtedly, but never seen before. Or no, not mine, but so familiar... <b>nothing makes sense</b>. Familiar and yet not... that vivid, strange, horribly uncanny feeling" p.19-20</p>

Quadro 12

Em segundo lugar, apenas a primeira tradução para o português e a tradução para o inglês mencionam a “folhagem pontiaguda” nas árvores (sublinhado), ao passo que a segunda tradução para o português não menciona nem folhas pontiagudas nem árvores, mas arbustos. Em inglês, “almost remembered” (cinza) não faz sentido nem no trecho nem quando comparado com as duas versões em português: “Com certeza eu estava junto com outros” (1ª), “Tinha certeza de que estava acompanhada de outras pessoas” (2ª). As centenas de pedaços de carne (amarelo), elemento que dá um tom tétrico ao cenário retratado, é número descartado na versão em inglês, assim como o elemento BRANCO<sup>11</sup>, que aparece pela terceira vez no livro: “A **roupa branca** ficou toda molhada de sangue” (1ª tradução), “**Meu vestido branco** ficou completamente encharcado de sangue” (2ª), “Blood in my mouth, blood-soaked clothes sucked onto my skin” (3ª). Embora haja divergência entre a personagem estar vestindo, genericamente, uma roupa branca, na primeira tradução, e um

<sup>11</sup> O primeiro sendo para descrever a cor da camisola que ela usava na primeira noite em que o marido a encontrou insone, na cozinha; o segundo referindo-se à cor da camisa com que ele iria trabalhar, mas Yeonghye não a havia passado.

vestido branco, na segunda, ambas mantêm o elemento BRANCO, sujo de sangue, vermelho – referência recorrente no livro, como temos visto. A versão em inglês, por outro lado, repete a palavra “sangue”, na boca e na roupa de Yeonghye, mas não tem o termo branco, e há o acréscimo de haver sangue na boca da personagem, o que não consta das outras duas traduções.

Similarmente, a “carne fresca” (1ª tradução para o português) e a “carne crua” (2ª), mastigada pela personagem, se transforma em um genérico “algo” ou “alguma coisa”, na tradução para o inglês. Ainda no campo das divergências, no que tange ao reflexo do rosto da personagem, vejamos o que fazem as três traduções: “parecia tê-lo visto **inúmeras vezes**” (1ª), “parecia tê-lo visto **tantas vezes**” (2ª), “**so familiar**” (3ª). Se há partilha de ideia entre “inúmeras vezes” (1ª) e “tantas vezes” (2ª), não se pode dizer o mesmo de “tão familiar” (3ª). Por fim, “**Não sei explicar**” (1ª) e “**Difícil explicar**” (2ª) transformam-se num *inexplicável* “**Nada faz sentido**” (3ª). De fato, há instâncias, quando comparados os três livros, em que *nada faz sentido* nas opções tomadas na versão em inglês.

Da observação do fragmento acima, emerge a impressão de que houve a tentativa de compactar ao máximo os textos oníricos de Yeonghye, na terceira tradução. Detendo-nos nos elementos disponíveis no próprio texto, desvela-se o esforço de poetizar o original, criando algo como um fluxo de consciência, a partir da supressão de verbos e de quaisquer classes de palavras que fossem além do que a tradutora julgou serem os constituintes essenciais daquele sonho. Cortou-se o que se supôs ser excesso: menos é mais. Todavia, o efeito obtido é de estranhamento e de falta, pois desse enxugamento do texto eclode um emaranhado disperso de imagens, um apanhado caleidoscópico de impressões livremente associadas, como alguém que está com a visão turva e tenta captar o que está em volta, em seu campo visual. São imagens e impressões que passam e não ficam, fluem mas não se fixam, não se consolidando nem na história, nem na memória do leitor. A sintaxe sofre, a parataxe reina, sobrecarregando a leitura, com tantos pontos soltos.

Traduzir envolve interpretação, mas Smith ultrapassa o limite do razoável ao não respeitar a própria coerência interna do romance. Em *A Vegetariana*, todas as memórias e sonhos de Yeonghye são coesos – no sentido sintático mesmo – e, sobremaneira, coerentes, profundos, evidenciando uma densa camada psicológica nessa personagem que é julgada por todos como louca, alienada do convívio familiar, abandonada pelo marido, cobiçada pelo cunhado, esquecida pelos pais e pelo irmão. A única que se lembra e cuida dela é Inhye, sua irmã mais velha, a duras penas, pois não pode contar com o auxílio de ninguém. Os trechos em itálico parecem portar a função, no livro, de apresentar a faceta sã de Yeonghye – a que

ninguém vê –, embora prestes a sucumbir a pesadelos perturbadores, a pensamentos destruidores e autodestrutivos. Os trechos narrados por Yeonghye são lúcidos, objetivos e nítidos, na descrição de memórias negativas, como quando o marido grita com ela, por exemplo, e também ao contar em detalhes os sonhos que lhe tiram a vontade de dormir à noite, pois sempre associados a carne, sangue, morte, incomunicabilidade e solidão. É o que vemos no sonho a seguir (Quadro 13).

Nas partes narrativas de Yeonghye, as divergências entre as traduções se agravam. Chega a parecer uma falha de transcrição, pela diferença do tamanho do texto em inglês, comparado aos outros dois. As cores representam trechos em comum que há entre os textos, os quais iremos contrastar. Mas, nos dois primeiros textos, como não seria esteticamente agradável marcar tudo, tampouco viável analisá-los por completo, o que não está em negrito, em cores ou grifado é compatível entre ambos, não valendo a pena ressaltar. Em vermelho, estão marcadas as partes (do segundo texto) que não correspondem a partes das outras traduções, sendo possíveis glosas ou realmente trechos que deixaram de ser traduzidos pelas outras duas tradutoras.

No Quadro 13, destacamos, primeiro lugar, o início: “Voltei a sonhar” (1º), “Sonhei outra vez” (2º) e “Dreams of murder” (3º). Há relação entre os dois primeiros, mas a versão em inglês antecipa o assunto do relato, como um “spoiler”. Em segundo lugar, há o trecho em roxo, sublinhado duplamente, dentro do trecho maior em negrito: “escondeu aquilo” (1º), reiterado linhas depois, da mesma forma, e “escondeu o corpo” (2º texto), retomado também linhas depois, mas com mudança lexical, “escondeu o cadáver”. É interessante a retomada por repetição, de “escondeu aquilo” (1º texto), recurso que vimos estar presente na narrativa do livro, e curiosa a variação lexical entre “corpo” e “cadáver” (2º texto), ainda mais se nos lembrarmos do fragmento analisado anteriormente, na tradução de Jae Hyung Woo, no qual o lençol era branco, mas as nádegas eram alvas<sup>12</sup>, variação de registro ausente nas demais traduções.

No primeiro trecho em verde, “O eco pesado e grave” (1º), “Um estrondo pesado e surdo” (2º), “A sound” (3º). **Eco** (pesado e grave), **estrondo** (pesado e surdo) e **som** (nenhum determinante). Apenas som. A tradução para o inglês opta, como indicado anteriormente, por reduzir os elementos do sonho ao mínimo, um *reductio ad absurdum* que desrespeita a amplitude descritivo-narrativa de Yeonghye.

---

<sup>12</sup> V. Quadro 10, p.86 e discussão subsequente.

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
<p><u>"Voltei a sonhar.</u></p> <p><i>Alguém matou uma pessoa, e outro alguém <u>escondeu aquilo</u> completamente, mas no momento em que acordei, esqueci se fui eu quem matou, ou se eu é que fui morta; e se fui eu quem matou, quem morreu por minhas mãos; ou será que era você? Era alguém muito próximo a mim... Se não, será que foi você quem me matou? E nesse caso, quem foi que <u>escondeu aquilo</u>? Isso com certeza não fui eu nem você... Foi com uma pá. Quanto a isso tenho certeza. Um golpe na cabeça com uma grande pá. <b>O eco pesado é grave. O grito no momento em que o metal se chocou com a cabeça...</b> Lembro-me muito vividamente da sombra tombando na escuridão.</i></p> <p><i>Esta não foi a primeira. <u>Tive esse sonho inúmeras vezes.</u> Dentro do sonho, lembro-me do sonho anterior, como acontece quando a gente está embriagado e se lembra da embriaguez anterior. Alguém matou alguém, incontáveis vezes. <u>Bruxicante, inapreensível...</u> mas a lembrança me vem numa sensação sólida de dar calafrios." p.34-35</i></p>	<p><u>"Sonhei outra vez.</u></p> <p><i>Alguém matou uma pessoa e outro alguém <u>escondeu o corpo</u>, sem deixar rastros. No momento em que acordei, <b>porém, me esqueci do sonho.</b> Fui eu quem cometi o crime? Ou fui eu a vítima? Se era a assassina, quem matei? Você, talvez? Era alguém muito próximo. Ou então foi você quem me matou...? E quem terá sido a pessoa que <u>escondeu o cadáver</u>? Com certeza não era eu nem você. Usaram uma pá, disse tenho certeza. O assassinato foi cometido com um golpe na cabeça, com uma pá bem grande, <b>a mesma usada para cavar a terra.</b> <b>Um estrondo pesado e surdo.</b> Senti a vibração no ar no instante em que <b>o ferro atingiu o crânio.</b> Lembro-me muito bem da sombra se formando na escuridão.</i></p> <p><i>Esta não é a primeira vez que sonho isso. <u>Já sonhei várias vezes.</u> Assim como, quando estamos embriagados, nos lembramos de todas as outras vezes em que bebemos demais, quando sonho, me recordo de todas as ocasiões anteriores em que estive sonhando. Por incontáveis vezes, alguém matou alguém. Nada é muito claro, é tudo confuso... Mas me lembro de tudo com uma palpável e estupefata sensação de realidade." p.31</i></p>	<p><u>"Dreams of murder.</u></p> <p><i>Murderer or murdered... Hazy distinctions, boundaries wearing thin. Familiarity bleeds into strangeness, certainty becomes impossible. Only the violence is vivid enough to stick. <b>A sound, the elasticity of the instant when the metal struck the victim's head... the shadow that crumpled and fell gleams cold in the darkness.</b></i></p> <p><i><u>They come to me now more times than I can count.</u> Dreams overlaid with dreams, a palimpsest of horror. Violent acts perpetrated by night. A hazy feeling I can't pin down... but remembered as blood-chillingly definite." p.35-36</i></p>

Quadro 13

Em azul e verde: “O grito no momento em que o metal se chocou com a cabeça” (1º), “Senti a vibração no ar no momento em que o ferro atingiu o crânio” (2º) e “A sound (...) when the metal struck the victim’s head”. Na primeira tradução, é “grito”, na segunda, “vibração no ar”, na terceira, “som”. O som, no caso, pode estar se referindo ao trecho anterior ou a este, já que houve tantos trechos suprimidos, na tradução para o inglês. A divergência lexical manifesta-se entre o vocabulário comum (“cabeça”) e o técnico (“crânio”). Estranhamento: um golpe forte como esse na cabeça pode resultar em traumatismo craniano, mas é peculiar e causa espécie imaginar um golpe atingindo diretamente o crânio, caso não se esteja em meio a pessoas que usem apenas o jargão médico. Em inglês, há a adição de “cabeça **da vítima**”, explicando o que não é explicado nas outras duas traduções, desnecessariamente. Quem recebe um golpe na cabeça certamente é a vítima. Independentemente de ser redundante, fica a pergunta: o que o texto não diz, explanará o tradutor?

Em azul escuro, os trechos mudam a forma verbal, como acontece nos demais sonhos e lembranças ao longo do livro. A primeira tradução opta pela forma verbal no

passado, ao passo que a segunda tradução opta pela forma verbal no presente. Já a terceira tradução suprime por inteiro esse trecho.

Sublinhado duplamente: “Tive esse sonho inúmeras vezes” (1º), “Já sonhei várias vezes” (2º), “They come to me **now** more times than I can count” (3º). Nos dois primeiros, a recorrência desses sonhos, no passado. No terceiro texto, esses sonhos assolam a personagem cada vez mais no presente. Relações bem distintas.

Em ocre e ouro: “Dentro do sonho, lembro-me do sonho anterior, como acontece quando a gente está embriagado e se lembra da embriaguez anterior.” (1º); “Assim como, quando estamos embriagados, nos lembramos de todas as outras vezes em que bebemos demais, quando sonho, me recordo de todas as ocasiões anteriores em que estive sonhando.” (2º); “Dreams overlaid with dreams, a palimpsest of horror” (3º). O primeiro texto expressa com concisão o que o segundo expressa com prolixidade. No terceiro, em inglês, vê-se a releitura completa, mínima, com a interpretação, de bônus: “palimpsesto de horror”.

Por fim, em verde: “Mas a lembrança me vem numa **sensação sólida de dar calafrios**” (1º), “Mas me lembro de tudo com uma **palpável e estarrecedora sensação de realidade**” (2º) e “but remembered as **blood-chillingly definite**” (3º). O aspecto de “dar calafrios” está presente no primeiro e último textos, mas não no segundo. O segundo, por sua vez, traz o elemento “palpável e estarrecedora sensação de realidade”, no que combina com o primeiro apenas no que diz respeito à contiguidade de “sensação sólida” e “palpável sensação” – relacionáveis a “definite”, em inglês. Contudo, “estarrecedora” (2º) e “de dar calafrios” (1º) são leituras distintas.

Um aspecto que não deve ser ignorado: a pontuação, na primeira tradução, é marcada por três reticências. Na segunda, as reticências ocorrem apenas uma vez. Na terceira, com o texto extremamente reduzido, há duas reticências. Tradutores mexem livremente na pontuação.

Henri Meschonnic aborda, em seu livro *Linguagem, ritmo e vida*, ainda que de forma rápida, a pontuação. Segundo Meschonnic (2006, p.8), “*a historicidade da pontuação dos textos é uma questão de oralidade.*” Ponto que retoma em seguida:

**A relação entre escritura e ritmo, no sentido crítico, coloca em evidência a historicidade radical do discurso e de todo discurso. A historicidade da pontuação, sobre a qual a maior parte dos filólogos demonstra não ter sequer idéia. Belo trabalho para os restabelecadores de textos por vir: todas essas edições por refazer. Para livrá-las deste arcaísmo: modernizar a pontuação.**  
(MESCHONNIC, 2006, p.12 – grifo meu)

Nos escritos de Meschonnic, a discussão do conceito de “ritmo” é suficientemente ampla. Porém, para fins de levantar indagações específicas sobre a pontuação divergente nas traduções que tenho contrastado, refiro-me a “ritmo” como o próprio Meschonnic o definiu: “O ritmo é uma organização subjetiva do discurso.” (MESCHONNIC, 2006, p.17). Entendo que Machado de Assis (1839-1908), tão avidamente corrigido por seus editores devido à pontuação que utilizava, assim como a primeira romancista negra brasileira, Maria Firmina dos Reis (1822-1917), em seu conto “A escrava” (1887), cuja pontuação, mantida mesmo nas publicações e digitalizações recentes<sup>13</sup>, causa estranhamento ao leitor de hoje, *organizaram* seus textos assim. E *assim* estão para serem lidos. Portanto, o que justificaria acrescentar ou extrair reticências, ao traduzir, mexendo no ritmo e alterando a leitura?

Quando Meschonnic ironiza, na citação acima: “*Belo trabalho para os restabelecedores de textos por vir: todas essas edições por refazer. Para livrá-las deste arcaísmo: modernizar a pontuação*”, percebo que ele se contrapõe ao que tem sido feito com todos os textos antigos ou passados (e mesmo modernos, contemporâneos) que chegam a nós, em sucessivas edições: tendo sua pontuação atualizada, tornada acessível, digerível, compreensível – qualquer justificativa editorial subjugando o caráter intrínseco e histórico que ligava aquela pontuação àquele texto e aquele texto ao seu ritmo.

Meschonnic retoma ainda esta questão da pontuação e da oralidade, do ritmo:

**Todo um passado de racionalidade do escrito, e de racionalismo, leva ao desconhecimento a pontuação – a rítmica – dos textos** anteriores às normas ou hábitos culturais de nossa pontuação moderna.

(...)

**[N]ão existe, ainda, quase nenhuma edição dos textos** franceses dos séculos XVI, XVII e XVIII **que não corrija a pontuação. O mal atinge também os modernos. O que faz com que, do ponto de vista da oralidade, que é sua literalidade**, e também uma teatralidade, mesmo que eles não sejam textos de teatro, **suas edições sejam ilegíveis, inutilizáveis. Em outras palavras, elas advêm da filologia, não da poética. Mas de uma filologia que ainda não compreendeu que ela precisa da poética.** (MESCHONNIC, 2006, pp.19-20 – grifo meu)

<sup>13</sup> Conto disponível gratuitamente na internet, e marcante pela pontuação não alterada. Mais marcante que a pontuação de Castro Alves em seu livro de poemas Espumas Flutuantes (1870), em que se destacam as sequências de reticências e pontos de exclamação, pouco usuais atualmente, muito menos na poesia.

Prossigamos, no Quadro 14, à segunda parte do sonho, na qual veremos, entre outras, mais questões sobre a pontuação.

Em negrito, em primeiro lugar: “Você não deve entender” (1º), “Duvido que você consiga entender” (2º). O texto em inglês suprime grande parte desse primeiro parágrafo, fazendo com que a lembrança continue *in media res*, com o leitor às cegas, à cata da compreensão. Esse procedimento altera o curso da história, como havíamos discutido, por fazer com que essa escrita pareça pertencer a alguém acometido por distúrbio psiquiátrico, o que não ocorre nas outras duas traduções. A afirmação não é exagerada. Basta observar o alto grau de abstração que a tradução em inglês dá a frases como que pinçadas, logo, descontextualizadas, ao passo que as demais traduções retêm elementos concretos que embasam as afirmações de Yeonghye.

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
<p><b>1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.</b></p> <p><i>"Você não deve entender. Sempre tive medo quando via alguém cortar alguma coisa sobre a tábua de cozinha. Ainda que fosse a minha irmã, não, que fosse a minha mãe. Não sei explicar por que. Somente que é uma sensação insuportável. <b>Nesses momentos, costumava tratá-las ainda mais carinhosamente.</b> Não quero dizer que foi a minha mãe ou a minha irmã a ser morta ou a matar no sonho da noite passada. Mas somente que sobrou aquela sensação, <b>gélida, suja, horripilante e cruel. De ter matado alguém com as próprias mãos, ou a de ser assassinada por alguém.</b> Uma sensação impossível de imaginar se não se passa por isso... <b>resoluta, aniquiladora. Morna como o sangue ainda esfriando.</b></i></p> <p><i>Por que será. Estranho tudo que está ao meu redor. <b>Pareço estar posta no lado avesso de alguma coisa.</b> Pareço estar presa atrás de uma porta sem maçaneta. Não, talvez, será que somente agora me dei conta de que estive aqui desde o início? Está escuro. Tudo está esmagado num breu." p.35</i></p>	<p><b>2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.</b></p> <p><i>"Duvido que você consiga entender. <b>Faz tempo que me dá medo ver alguém manejando uma faca sobre a tábua de corte. Pode ser minha irmã, minha mãe: não importa. Não sei explicar. Só sei que é uma sensação insuportável. <b>Justamente por isso sou sempre gentil com essas pessoas.</b> Mas não estou dizendo que, em meu último sonho, o assassino ou a vítima era minha mãe ou minha irmã. <b>Apenas a sensação é parecida, uma sensação horripilante, nojenta, terrível e cruel. Como se eu tivesse matado alguém. Ou como se alguém tivesse me matado. Algo impossível de se imaginar se não tivesse sido experimentado... É decisivo, decepcionante e morno, como o sangue que ainda não esfriou.</b></b></i></p> <p><i>Por que será? Tudo parece desconhecido para mim, como se olhasse para as coisas de longe. Como se estivesse presa atrás de uma porta sem maçaneta. Não é bem isso... Será que sempre estive ali e só agora me dou conta? Tudo está escuro e esmagado." p.31-32</i></p>	<p><b>3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.</b></p> <p><i>"Intolerable loathing, <u>so long suppressed. Loathing I've always tried to mask with affection.</u> But now the mask is coming off.</i></p> <p><i>That <b>shuddering, sordid, gruesome, brutal feeling. Nothing else remains. Murderer or murdered, experience too vivid to not be real. <b>Determined, disillusioned.</b> Lukewarm, like slightly cooled blood.</b></i></p> <p><i>Everything starts to feel unfamiliar. As if I've come up to the back of something. Shut up behind a door without a handle. Perhaps I'm only now coming face-to-face with the thing that has always been here. It's dark. Everything is being snuffed out in the pitch-black darkness." p.36</i></p>

Quadro 14

Entre a primeira e segunda traduções, aparecem divergências de toda ordem, como “**cortar alguma coisa**” (segunda linha) x “**manejando uma faca**”; “**sempre**” x “**faz tempo que**” (sublinhados). É, no entanto, o trecho duplamente sublinhado que temos oportunidade de comparar com a tradução para o inglês: “Nesses momentos, costumava **tratá-las ainda mais carinhosamente**” (1º), “Justamente por isso **sou sempre gentil com essas pessoas**” (2º), “Loathing I’ve always **tried do mask with affection**” (3º). “Loathing” é palavra que não encontra correspondente nas traduções para o português, porém parece querer retomar o contexto da narrativa. “Nesses momentos” (1º) e “Sempre” reiteram a discrepância já



presente anteriormente nesse texto, apontada: “sempre” (1º), “faz tempo que” (2º). “Tratar carinhosamente”, “sou sempre gentil” e “tentei mascarar com afeição” têm similaridades, mas, pela forma como essas frases foram construídas, não há entendimento entre as traduções.

Em azul e em verde claro, a única palavra digna de nota é “gélida” (1º), que é vertida como “terrível” (2º) e “shuddering” (3º). Em verde-escuro, há o apagamento, na segunda e terceira traduções, da expressão “com as próprias mãos”, presente na primeira tradução. Essa ausência faz diferença no andamento do romance, pois é justamente “com as próprias mãos” que Yeonghye irá matar o pássaro olho-branco mais para a frente na história. Seus sonhos são prenúncios, e os apagamentos que as traduções fazem impactam a compreensão da história por parte do leitor. Nas cores mostarda e azul estão elementos em comum entre os trechos, que não comentarei, para poder focar no texto ressaltado pela cor bege: “Por que será.” (1º) x “Por que será?” (2º). O texto em inglês omite a indagação. É ponto final ou ponto de interrogação? Por que a divergência ao pontuar? Ademais, no primeiro texto, as reticências são usadas uma única vez, ao passo que, no segundo, são usadas duas vezes e, no terceiro, nenhuma vez. Por que acrescentar ou suprimir as reticências do texto? Algo em que a primeira tradução e a terceira, guardadas todas as diferenças, parecem convergir é no emprego de frases curtas, que não se alongam – em inglês, todavia, é explorado até o limite esse recurso, com as consequências negativas já explicitadas.

Em sua introdução à *Poética do Traduzir*, Meschonnic expõe sobre as quatro formas de teratologia<sup>14</sup> em tradução:

**as supressões ou omissões no texto**, em que há falta de uma palavra ou de um grupo de palavras; **os acréscimos**, porque a tradução se crê obrigada a explicitar; **os deslocamentos de grupos (a unidade estando no grupo, não na palavra) – por motivos nunca misteriosos, ou ainda não elucidados, o que estava no começo se encontra no meio ou no fim da frase, o meio no começo, o fim no meio**, pretensamente para respeitar os hábitos de uma outra língua – sem nenhum constrangimento linguístico, e sem nenhuma ideia de uma semântica de posição; enfim, banalmente, **observa-se ao mesmo tempo uma não-concordância e uma anticoncordância: não-concordância, quando uma mesma unidade de sentido é traduzida por muitas, desfigurando o ritmo semântico**, e anticoncordância ou *contraconcordância*, quando inversamente

<sup>14</sup> Na definição do dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa (2009, 3.0): “**Rubrica: medicina. 1.** Especialidade médica que se dedica ao estudo das anomalias e malformações ligadas a uma perturbação do desenvolvimento embrionário ou fetal; **2. Derivação: por sinédoque.** O conjunto dos monstros; a monstruosidade. *Ex.: as cortes medievais adoravam a t.*”

muitas são transformadas numa única. Naturalmente, não-concordância e anticoncordância podem se reunir. E as quatro formas de teratologia, como era de se esperar, acham-se também geralmente juntas. Em nome do natural. (MESCHONNIC, 2010, pp.xxxiv-xv)

Das quatro teratologias mencionadas por Meschonnic, foram exemplificadas, a partir dos excertos analisados até agora: as supressões/omissões; os acréscimos; e a não-concordância e a anticoncordância. Esta última teratologia, especificamente, quando apontei<sup>15</sup> a recorrência de “white” e do termo “branca(s)”, na tradução de Deborah Smith e de Yun Jung Im, respectivamente, porém o que já não ocorreu na tradução de Jae Hyung Woo, o qual traduziu por dois termos diferentes (“branco” e “alvo”) – isto, além de alterar o registro, produziu uma não-concordância, traduzindo de duas formas distintas o vocábulo “branco”, em coreano. Um segundo exemplo de não-concordância se materializa ao contrapormos a tradução de Yun Jung Im, a qual repete duas vezes “escondeu aquilo”<sup>16</sup>, ao passo que a tradução de Jae Hyung Woo opta por “escondeu o corpo” e, em seguida, “escondeu o cadáver”, no mesmo trecho. Assim, na leitura de Meschonnic, põem-se duas possibilidades: ou a tradução de Jae Hyung Woo produz não-concordância nesses dois exemplos, por traduzir de diferentes formas um mesmo vocábulo do texto original, desfigurando, como afirma Meschonnic, **o ritmo semântico**; ou são as traduções de Yun Jung Im (nos dois exemplos) e de Deborah Smith (no primeiro exemplo) que fazem a anticoncordância ou contraconcordância, por traduzir diferentes unidades de sentido da língua fonte como uma mesma, na língua alvo.

No fragmento abaixo, a primeira característica visível é a presença de uma das teratologias – que ainda não fora apontada –, os **deslocamentos de grupos**.

NOVELA: A MANCHA MONGÓLICA / THE MONGOLIAN MARK		
1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
"Teria de ser uma penetração real e registraria os genitais em cópula." p.95	"Tinha que ser de verdade, porque a ideia era filmar os órgãos genitais em ação." p.91	"He needed authenticity, and that meant actual penetration." p.103

Quadro 15

A frase que inicia a tradução de Yun Jung Im, “Teria que ser uma penetração real” (1º) é a frase de fechamento de Deborah Smith (3º), tendo sido completamente deslocada, ainda que ligada pela mesma conjunção aditiva, o que leva a crer numa pretensa total

<sup>15</sup> V. Quadro 10, p. 86.

<sup>16</sup> V. Quadro 13, p. 91.

liberdade do tradutor de inverter, sem mais, as frases do texto original. Para além desse deslocamento, veem-se lacunas, pois a segunda tradução não apresenta nada semelhante a “penetração real”, ao mesmo tempo usando uma conjunção explicativa (porque) e a palavra “ideia”, não presentes nas demais traduções. Já as frases “Tinha que ser de verdade” (2º), e “He needed authenticity” não encontram equivalentes na primeira tradução. Além disso, “os genitais em cópula” (1º) e “os órgãos genitais em ação” não estão presentes na tradução para o inglês. Os verbos “registrar” (1º) e “filmar” (2º), por fim, não encontram correspondência na tradução para o inglês. Sob uma análise cuidada dos três trechos, cada um com menos de duas linhas de tradução, mostram-se malabarismos que fazem diferir a ordem, optando pelo que permanece ou não do original e pelo que é acrescentado e suprimido.

NOVELA: A MANCHA MONGÓLICA / THE MONGOLIAN MARK		
1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p. P.96	2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavía, 1ª ed., 2018. 176p. P.92	3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p. P.103-104
peitos	seu busto	her breasts
quando ele entrou nela	quando a penetrou	when he entered her
sua parte íntima	sua vagina	her vagina
quando saiu dela	tirou o corpo de dentro dela	when he pulled out
antes do climax	antes de gozar	on the point of climax
o seu membro	seu pau	his penis

Quadro 16

Quanto ao **registro**, abordado de forma sucinta anteriormente, apontaremos, a partir do Quadro 16, o emprego diverso de termos referentes à sexualidade e o uso disseminado de “hell”, na versão em inglês. A começar pelo domínio da sexualidade, podemos fazer um quadro das opções feitas por cada tradução:

NOVELA: A MANCHA MONGÓLICA / THE MONGOLIAN MARK		
1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavía, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
"Ele virou o corpo dela para a frente. Não podia vê-la dos <b>peitos</b> para cima por causa de uma luz ofuscante que emanava da parte superior do corpo - a fonte da luz parecia ser o rosto dela. Abriu as pernas dela com as duas mãos, e pôde perceber que ela não dormia pela elasticidade durinha das coxas. Quando <b>ele entrou nela</b> , um sumo verde começou a escorrer de sua <b>parte íntima</b> como o que escorre das folhas quando são esmagadas. O cheiro de mato, aromático, mas ao mesmo tempo amargo, ficou cada vez mais forte, e ele respirava com dificuldade. Quando <b>saiu dela</b> , a custo, imediatamente <b>antes do climax</b> , viu que o <b>seu membro</b> estava totalmente tingido por um verde escurecido. O sumo verde fresco que não sabia se era dela ou dele manchava toda a sua parte inferior até as coxas." p.96	"Ele a virou, de modo que ela ficasse com a boca para cima. Um raio de luz ofuscante irradiou da cabeça para o colo, impedindo que seu <b>busto</b> ficasse visível. Entreabriu suas pernas com as mãos e, ao não encontrá-las rígidas, notou que ela estava acordada. Quando <b>a penetrou</b> , um suco verde, semelhante ao de folhas trituradas, começou a escorrer de sua <b>vagina</b> . O cheiro agradável e ao mesmo tempo amargo de planta o deixou cada vez mais zonzo, dificultando sua respiração. Um pouco <b>antes de gozar</b> , ele <b>tirou o corpo de dentro dela</b> e percebeu que <b>seu pau</b> estava totalmente manchado de verde, assim como seu abdômen e suas coxas, tudo coberto por aquele suco refrescante de planta, que não dava pista de onde vinha: se dela ou dele." p.92	"He turned her over onto her back. A dazzling light came from her naked body, making him squint, and he couldn't see the area above her <b>breasts</b> - as though the source of the light was somewhere around her face. He spread her legs; her thighs parted with an ease that could only mean she was awake. A green sap, like that which oozes from bruised leaves, began to flow our from her <b>vagina</b> when <b>he entered her</b> . The acrid sweetness of the grass was so pungent he found it difficult to breathe. When he <b>pulled out, on the point of climax</b> , he saw that the whole of <b>his penis</b> was stained green. A blackish paste was smeared over his skin from his lower stomach to his thighs, a fresh sap which could have come from either her or him." p.103-104

Quadro 17

Opções mais conservadoras no registro dividem espaço com outras de maior informalidade, uma convivência forçada de opostos – pois na tradução de Jae Hyung Woo, “busto”, “penetrou” e “tirou o corpo de dentro dela” são seguidas de “antes de gozar” e “seu pau”, o que, se não está presente no original, lega um aspecto pornográfico a uma cena erótica, se pudermos afirmar existir de fato essa distinção entre o sexo menos e mais explícito, inclusive na linguagem. Mesmo se as barreiras dessa distinção já estiverem erodidas, é fato que “gozar” e “pau” provocariam maior constrangimento – e mesmo contenção –, em uma leitura em público, do que as opções feitas nas outras traduções.

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
<p><b>1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.</b></p>	<p><b>2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.</b></p>	<p><b>3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.</b></p>
<p>"Apenas eu começava a me perguntar se já <b>não seria hora de ser chamado de pai</b>, pois vínhamos adiando a gravidez <b>até comprarmos este apartamento</b> no outono do ano passado. Jamais imaginei que haveria qualquer mudança no nosso cotidiano até eu descobri-la de pijamas e de pé na cozinha, numa madrugada de fevereiro.</p> <p>- O que você está fazendo?</p> <p>Perguntei, sem completar o movimento de acender a luz do banheiro. <b>Seria talvez umas quatro horas?</b> Acordara sentindo sede e <b>vontade de urinar</b> por causa da <b>garrafa e meia de soju</b> * que tomara no jantar de negócios." p.16</p> <p>*Bebida destilada típica coreana que pode ser feita de arroz, batata-doce, batata ou outra fonte de amido</p>	<p>"Tínhamos postergado a gravidez para <b>depois de comprar esta casa</b>, no outono do ano passado, e então comecei a achar que <b>estava na hora de ouvir alguém me chamar de papai</b>. Mas em fevereiro último, de madrugada, encontrei minha esposa na cozinha, de pijama. Até aí eu nunca tinha pensado que nossa vida pudesse sofrer a mínima transformação.</p> <p>'O que você está fazendo de pé aí?', lhe perguntei no momento em que ia acender a luz do banheiro. <b>Devia ser umas quatro da madrugada</b>. Tinha acordado com sede e com <b>vontade de mijar</b>, por causa da <b>meia garrafa de soju</b> que tomara no jantar com os colegas do trabalho." p.11-12</p>	<p>"The only thing was, because we'd decided to put off trying for children until we'd managed to <b>secure a place of our own</b>, which had <b>only</b> happened last autumn, I sometimes wondered whether I would <b>ever get to hear the reassuring sound of a child gurgling 'dada', and meaning me</b>. Until a certain day last February, when I came across my wife standing in the kitchen at daybreak in <b>just</b> her nightclothes, I had never considered <b>the possibility</b> that our life <b>together</b> might undergo <b>such an appalling</b> change.</p> <p>'What are you doing standing there?'</p> <p>I'd been about to switch on the bathroom light when I was brought up short. <b>It was around four in the morning</b>, and I'd woken up with a <b>raging thirst</b> from <b>the bottle and a half of soju</b> I'd had with dinner, <b>which also meant I was taking longer to come to my senses than usual.</b>" p.14</p>

Quadro 18

Além das glosas habituais na versão em inglês – em vermelho, e especialmente pronunciadas neste trecho de abertura do livro<sup>17</sup> –, há a discrepância entre “até compramos este **apartamento**” (1º), “depois de comprar esta **casa**” (2º), “to secure a **place** of our own” (3º): apartamento, casa ou lugar? No último parágrafo, o narrador faz uma pergunta ou afirmação (cor mostarda)? Já a questão do registro reaparece “em vontade de **urinar**” (1º) x “vontade de **mijar**” (2º). A segunda tradução, de Jae Hyung Woo, opta por esse registro informal no vocabulário concernente à sexualidade e fisiologias do corpo humano, o que causa estranhamento durante a leitura, por não coincidir com o tom empregado no restante do romance. A tradução para o inglês, como já apontado em diversos fragmentos, suprimiu mais esse trecho do romance. Deve-se apontar a divergência na quantidade de bebida

<sup>17</sup> “Como fixar a atenção do leitor” e tornar sua tradução altamente vendável – faça o texto atraente logo no início, dando-lhe uma prosa “descolada”.

ingerida pelo personagem: meia garrafa ou uma garrafa e meia? Por fim, a primeira tradução é a única a explicar o que é *soju*, por meio de nota.

Se, por um lado, Smith consegue escolher palavras mantendo o mesmo registro no campo sexual, observemos o Quadro 19, a seguir.

No primeiro parágrafo, ocorre a troca de personagens: em português, quem está sentada comendo é a esposa, mas, na versão em inglês, quem está sentado é o marido. Nesse mesmo parágrafo, que é informal em ambas as traduções para o português, vemos a tradução para o inglês misturar formal (“steadfastly uninterested”) com informal (“in this poor excuse for a meal”), construindo sentenças que soam afetadas, pois caracterizadas por alta variabilidade e instabilidade no tom, e com resultados dissonantes – ou polifônicos –, com o fator complicador de o narrador-personagem retratado na novela, como apontado anteriormente, não ter essa personalidade multifacetada e extravagante que se apresenta ao leitor, muito pelo contrário. Em vermelho, estão todas as glosas. Em verde, no final, usa-se uma expressão em inglês “*there’s simply nothing anyone else can do but sit back and let them get on with it.*”, que em nada se assemelha às soluções encontradas pelas traduções ao português; ambas as traduções para o português, neste trecho final, mantêm coerência interna com o enredo, pois, após este episódio, o narrador de fato “acompanha” a dieta vegetariana de Yeonghye, já que ele próprio não cozinha e fica à mercê dos pratos que ela prepara.

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
1. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. A Vegetariana. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. The Vegetarian. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
"-Não vai comer? - ela perguntou <b>displícite</b> , parecendo uma mulher de meia-idade <b>que já criara uns quatro filhos</b> .	"-Não vai comer?", ela perguntou, <b>com a voz vulnerável</b> de uma velhinha <b>que pariu e criou uns quatro filhos</b> .	"Not eating?" she asked <b>absentmindedly</b> , for all the world like some middle-aged woman <b>addressing her grown-up son</b> . <b>I sat in silence, steadfastly uninterested in this poor excuse for a meal, crunching on kimchi for what felt like an age.</b>
Sem dar a mínima para o fato de eu estar parado à toa observando-a, ficou mastigando o <i>gimchi</i> por um longo tempo, fazendo soar o barulho da acelga sendo esmagada.	Não dava a menor importância para mim, que estava parado de pé, vendo-a mastigar, de forma barulhenta e por um bom tempo, um pedaço de acelga com kimchi.	*** Spring came, and still my wife hadn't backed down. <b>She was as good as her word - I never saw a single piece of meat pass her lips - but I had long since ceased bothering</b> to complain. When a person undergoes such a dramatic transformation, <b>there's simply nothing anyone else can do but sit back and let them get on with it.</b> " p.23
*** Nada mudou na esposa até a primavera chegar. Acabei tendo uqe comer apenas <b>mato</b> todas as manhãs, mas não reclamei mais. Quando uma pessoa se trasnforma tão completamente, <b>não criaa opção à outra senão acompanhar.</b> " p.24	*** A primavera chegou, e minha mulher continuou assim. Passamos a comer somente <b>verdura</b> pela manhã. Até parei de reclamar. Quando uma pessoa muda de forma radical, <b>não há outro remédio senão segui-la.</b> " p.20	

Quadro 19

De volta ao registro no vocabulário sexual, pode-se constatar, no quadro a seguir, a inconstância da tradução de Jae Hyung Woo, a qual não mantém “pau” para “pênis” ao longo do livro. Por outro lado, vê-se a constância das traduções de Jung Im e de Smith, as quais mantêm, respectivamente, “membro” e “pênis”, nas vezes em que é mencionado, na história, o órgão genital masculino:

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
1. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. <i>The Vegetarian</i> . Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
"Na verdade, eu alimentava um sentimento inconfessável de inferioridade pela barriguinha que começara a aparecer depois dos vinte e cinco anos, pelas pernas e braços finos que não ganhavam músculos apesar dos esforços, além do <b>meu membro pequeno</b> , mas nada disso me incomodava quando se tratava dela." p.13-14	"Ganhei uma barriguinha já na segunda metade dos meus vinte anos. Meu corpo não desenvolvia massa magra nem mesmo com meus repetidos esforços de me exercitar. Até mesmo <b>meu pênis pequeno</b> , que costumava me deixar um tanto apreensivo, parou de me incomodar quando estava com ela." p.9	"The paunch that started appearing in my mid-twenties, my skinny legs and forearms that steadfastly refused to bulk up in spite of my best efforts, <b>the inferiority complex</b> I used to have about <b>the size of my penis</b> - I could rest assured that I wouldn't have to fret about such things on her account." p.12

Quadro 20

Acrescente-se, ao que foi dito, o fato de as duas traduções para o português explicitarem, de forma objetiva, que o pênis do personagem era pequeno, mas a tradução em inglês o fazer por uma circunlocução.

Por último, para concluir a discussão aberta sobre o uso indiscriminado da interjeição “hell”, que causa choques no registro em diferentes partes do livro, funcionando como um cacete da tradução em inglês, apresentamos os exemplos:

NOVELA: A MANCHA MONGÓLICA / THE MONGOLIAN MARK		
1. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. <i>The Vegetarian</i> . Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
"Tem muita gente que me conhece aqui. Até o <b>segurança</b> . <b>Mas o que é que está acontecendo, a essa hora da noite?</b> " p.108	"Muita gente me conhece aqui, a começar pelo <b>porteiro</b> . <b>Qual é o seu problema? Ainda mais a essa hora...</b> " p.104	"Anyone might recognize me here - <b>hell</b> , even the <b>porter</b> knows my face. <b>What on earth do you want at this time of night?</b> " p.114

Quadro 21

Há divergências lexicais, visto que a primeira tradução dá a profissão de “segurança”, ao passo que as outras duas convergem em “porteiro”. Já a pergunta que a personagem faz é completamente diferente em cada uma das traduções: “Mas **o que é que está acontecendo**, a essa hora da noite?” (1º), “**Qual é o seu problema?**” (2º), “**O que [diabos] você quer** a esta hora da noite?” (3º). A segunda tradução faz uma espécie de glosa, terminando o trecho não com uma pergunta, mas com um adendo à pergunta, com direito a reticências. Já o “hell”, quando posto lado a lado às traduções para o português, não faz sentido.

NOVELA: A MANCHA MONGÓLICA / THE MONGOLIAN MARK		
1. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. <i>The Vegetarian</i> . Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
"Ainda bem que o <b>meu marido vai trabalhar até tarde hoje</b> . <b>Como é que seria se ele levasse a mal?</b> " - disse P., acendendo a luz do ateliê." p.109	"Você tem sorte por <b>meu marido estar de plantão hoje à noite</b> . <b>O que ele iria pensar?</b> " disse P., acendendo a luz do ateliê." p.104	"It's a good thing <b>my husband's working tonight</b> ," said P, switching on the studio lights. <b>'Otherwise there might've been one hell of a misunderstanding.'</b> " p.116

Quadro 22

A primeira e a terceira traduções convergem na forma como P se dirige ao marido de Inhye: “Ainda bem que” e “It’s a good thing”, porém divergem da segunda tradução:

“Você tem sorte por...”. A segunda tradução ainda diverge por afirmar que “meu marido está de plantão”, ao passo que as demais fazem apenas referência ao marido ter de trabalhar à noite, naquele dia. As duas traduções para o português modificam completamente a pergunta, mas ainda é uma pergunta. Já em inglês, não é pergunta, tem o cacoete “hell” no meio e diz o que nenhuma das outras traduções diz, expandindo o texto à guisa de explicação.

NOVELA: A VEGETARIANA / THE VEGETARIAN		
1. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.	2. Kang, Han. <i>A Vegetariana</i> . Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.	3. Kang, Han. <i>The Vegetarian</i> . Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.
"Teria ficado muito bravo se fosse pelo meu temperamento habitual. <u>Quer ver o seu marido ser mandado embora da firma? O que é que está tramando?</u> " p.33	"Se eu agisse como estava acostumado, teria me enfurecido. <u>Quer que seu marido seja demitido? O que pensa que está fazendo?</u> " p.29	"Naturally, I got angry. <u>Did she want to see her husband get fired? What the hell did she think she was doing?</u> " p.33

Quadro 23

A primeira e a segunda traduções, apesar de apresentarem entre si uma das teratologias postuladas por Meschonnic, o deslocamento, estão condizentes, com mudanças mínimas e não dignas de nota. Quanto à tradução para o inglês, discrepa desde “Naturally, I got angry”, que é justamente o contrário do que está nas duas primeiras traduções, pois o personagem NÃO ficou nervoso. O advérbio (naturally) é glosa e há supressão da hipótese formulada pelo marido (“se eu agisse como estava acostumado”) ou do comentário (“pelo meu temperamento habitual”). E o marido, que nas versões em português dirige o pensamento (1º) e as palavras (2º) à esposa, em inglês apresenta como que um distanciamento, intrometendo-se no texto uma voz de narrador em terceira pessoa. “Hell”, com mais esta instância no livro, passa a integrar o vocabulário de duas personagens, na história, atribuindo-lhe um tom inventado, a gosto da tradutora.

### Considerações Finais

Por meio dos 23 fragmentos introduzidos e analisados neste texto, dentre um universo de 172 fragmentos transcritos e comparados, busquei abranger o estudo de três traduções, em suas múltiplas facetas, no que alcançam, mas, principalmente, no que não alcançam, na tradução do romance *A Vegetariana*.

Aspecto fulcral: guiei-me por alguns princípios básicos expostos pelo linguista, poeta, acadêmico e, sobretudo, tradutor, pensador e revolucionário do que se concebe por traduzir, Henri Meschonnic. Orientado por esses princípios, foi meu objetivo expor um panorama do que cada tradução oferece, visto sob meu prisma, dispondo, no trabalho, trechos de duas das

três novelas (A Vegetariana, A Mancha Mongólica) que compõem o romance. A terceira (Árvores em Chamas) apenas não figura aqui por falta de espaço, já excedido.

Meschonnic, em sua Introdução à *Poética do Traduzir*, aborda uma série de questões que concernem direta e indiretamente a tradução, de forma holística, as quais embasaram a iniciativa deste difícil trabalho de comparar traduções, sem, no entanto, conhecer a língua original. Antes de esse fato se tornar um defeito impeditivo desta empreitada, saber o que eu não sei e reconhecê-lo foi e é um balizador dos meus limites.

Parto, sobretudo, do pressuposto inegável de que é impossível saber todas as línguas do mundo. É impossível, como ávido leitor, não entrar em contato com outras línguas e culturas, por meio exclusivo de traduções, boas ou más, formadoras ou deformadoras, pois de todas elas somos reféns. É impossível não formar uma opinião sobre os livros que lemos por prazer ou porque os temos de ler e não notar os trechos que pareceram ou soaram esquisitos ou cacofônicos ou simplesmente “enroscados”, durante a leitura. Do impossível ao possível: é possível pegar várias traduções de um mesmo livro e compará-las, fragmento por fragmento, trecho a trecho, e sair de uma opinião desinformada sobre aquela obra para se chegar a uma opinião formada. Enxergar a prática pela teoria e a teoria pela prática, como sempre o quis Meschonnic. Como tradutor, passei não só a enxergar, mas a sentir o busílis que é traduzir, alvo de anedota contada por Meschonnic:

A bela infiel<sup>18</sup> contribuiu talvez para a desvalorização da tradução que testemunha a passagem famosa de Cartas Persas (Carta CXXVIII) em que, à declaração “há vinte anos que me ocupo em fazer as traduções”, replica: “Ora! Senhor, diz o gêometra, há vinte anos o senhor não pensa!” (MESCHONNIC, 2010, p.LII)

Termo a termo, sentença a sentença, parágrafo a parágrafo, fragmento a fragmento, novela a novela, intentei alcançar o conjunto, a coerência interna dessas traduções. Lidas sozinhas, dão uma impressão. Lidas e confrontadas em conjunto, as impressões – plurais – tornam-se inteiramente outras. Divirjo da opinião de Charse Yun<sup>19</sup>, quando afirma que, para certas traduções, tem-se de fechar um olho para o texto de partida e olhar com o olho que sobra apenas para o texto de chegada. Meschonnic postula sobre isso, exatamente:

---

<sup>18</sup> “Gilles Ménage (1613-1691) cria a expressão *bela infiel*, a propósito de uma tradução de Nicolas Perrot d’Ablancourt, que dizia, num prefácio, em 1646: ‘Esse autor está sujeito a repetições tão frequentes e inúteis, que nem minha língua, nem meu estilo podem suportar’. A proscrição das repetições, que passa ainda hoje por um preceito indiscutível, e como aistórico, em muitas traduções, vem do classicismo. É uma sobrevivência da *bela infiel*.” (MESCHONNIC, 2010, p.LI)

<sup>19</sup> “How the bestseller ‘*The Vegetarian*,’ translated from Han Kang’s original, caused an uproar in South Korea”, 22 de setembro de 2017, disponível em <https://www.latimes.com/books/jacketcopy/la-ca-jc-korean-translation-20170922-story.html> (acesso em 25/03/2019)



Trata-se de reagir contra essa concepção tão falaciosa quanto difundida, que opõe os descobridores de fontes<sup>20</sup> e os alvejadores<sup>21</sup>: os primeiros ficam vesgos rumo à língua de partida, tratando de decalcar; os alvejadores olham para diante, realistas, em direção à língua de chegada, pensando só em preservar o essencial, o *sentido*. Os descobridores de fontes, ávidos pela *forma*. Inessencial. (MESCHONNIC, 2010, p.xxx)

Com essa reflexão, percebo que o tradutor deve manter-se equilibrado na linha tênue que se soltou da corda bamba entre a língua de partida e a língua de chegada, pois qualquer tendência à esquerda ou à direita irá prejudicar o produto, o processo e o produtor. Analisar traduções e estudá-las, não obstante conhecer ou não a língua original ou ter acesso ao texto original, desde, evidentemente, que se tenha à disposição diferentes traduções, é exercício para enxergar o que falta e o que sobra, o que condiz e o que não condiz. Com apoio do original, mais revelador ainda.

### Referências Bibliográficas

ARMITSTEAD, Claire. *Lost in (mis)translation? English take on Korean novel has critics up in arms*. The Guardian, 15 de janeiro de 2018. Disponível em < <https://www.theguardian.com/books/booksblog/2018/jan/15/lost-in-mistranslation-english-take-on-korean-novel-has-critics-up-in-arms> > Acesso em 25 de fev. de 2019

KANG, Han. *A Vegetariana*. Trad. Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018. 176p.

KANG, Han. *A Vegetariana*. Trad. Yun Jung Im. São Paulo: Devir, 2013. 189p.

KANG, Han. *The Vegetarian*. Trad. Deborah Smith. New York: Hogarth, 1st U.S. edition, 2015. 188p.

MESCHONNIC, Henri. *Linguagem, Ritmo e Vida*. Extratos traduzidos por Cristiano Florentino. Revisão de Sônia de Queiroz. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006. 68p.

---

<sup>20</sup> Isto é, aqueles que prezam o texto fonte, acima de tudo.

<sup>21</sup> Estes são os que valorizam sobretudo o texto alvo, como defende Charse Yun.

MESCHONNIC, Henri. Poética do Traduzir. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Coleção estudos; 257). 279p.

The Vegetarian. Disponível em: < [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Vegetarian](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Vegetarian) > Acesso em 24 de dez. de 2018.

YUN, Charse. *How the bestseller 'The Vegetarian,' translated from Han Kang's original, caused an uproar in South Korea.* Los Angeles Times, 22 de setembro de 2017. Disponível em: <<https://www.latimes.com/books/jacketcopy/la-ca-jc-korean-translation-20170922-story.html>> Acesso em 25 de dez. de 2018.

## **BAT HARAV (A FILHA DO RABINO) DE YAACOV STEINBERG**

*Gabriel Steinberg\**

**Resumo:** Este texto apresenta a tradução do conto *Bat Harav* (A filha do rabino) de Yaacov Steinberg, um dos mais renomados escritores em língua hebraica da primeira metade do século XX. Steinberg notabilizou-se por descrever de forma peculiar o cotidiano de opressão e miséria vivido pelos judeus nas aldeias remotas do Leste da Europa, os chamados *shtetls*, onde além de todas as privações econômicas e legais, os judeus viviam apegados a seus costumes e religião, alheios às mudanças trazidas pela passagem do século XIX para o XX. O conto mostra o confronto entre tradição e modernidade trazida pelos novos tempos e o autor descreve esta dicotomia em hebraico, precisamente no momento em que esta língua vivia seu período de renascimento e modernização.

**Palavras-chave:** Literatura Hebraica, Tradição, Modernidade, Língua Hebraica.

### **I. Sobre o autor e a obra**

Yaacov Steinberg, um dos grandes nomes da literatura hebraica da primeira metade do século XX, nasceu em 1887, em Bila Tserkvana, região central da atual Ucrânia, que na época fazia parte do Império Russo. Filho de um açougueiro, iniciou seus estudos numa escola rabínica. Em 1901, aos 14 anos, abandonou a cidade natal chegando a Odessa, na época um dos principais centros da intelectualidade judaica. Ali conheceu a Haim Nachman Bialik, entrando em contato com a poesia e com a literatura hebraicas. Em 1903, passou de Odessa para Varsóvia, onde conheceu o escritor I. L. Peretz. Em Varsóvia começou a participar da imprensa escrevendo tanto em iídiche como em hebraico. Em 1910, mudou-se para a Suíça, onde estudou na Universidade de Berna. Retornou à Varsóvia para escrever no jornal iídiche *Der Fraynd*, que foi o primeiro jornal nesta língua a circular diariamente no Império Russo entre 1903 e 1912. Em 1914, Yaacov Steinberg chegou à Palestina e, a partir desta data, passou a escrever apenas em hebraico. Faleceu na cidade de Tel Aviv em 22 de

---

\* Professor Doutor de Língua Hebraica do Departamento de Letras Orientais da FFLCH/Universidade de São Paulo. E-mail: steinberg1818@hotmail.com

junho de 1947. Este texto apresenta a tradução do conto *Bat Harav* (A filha do rabino), escrito em hebraico e publicado em 1915.

Steinberg notabilizou-se por descrever de forma contundente a vida dos judeus do Leste da Europa na primeira metade do século XX, apresentando esse cotidiano como vazio e miserável. O conto aqui traduzido aborda uma situação de encerramento e de falta de alternativa, situação-limite que leva a personagem principal da narrativa a um final trágico. Sara, a filha do rabino é a personagem central e é possuidora de beleza e inteligência, já que ela sabia falar e ler em russo, fato raro entre os judeus daquele lugar. Este fato, no entanto, sinaliza também para o drama vivido pela personagem. Ela se encontra numa encruzilhada: faz parte do mundo profundamente ligado à tradição rabínica, mas sente-se atraída pela cultura ocidental que invadia lentamente as aldeias da Europa Oriental.

Aos vinte e três anos Sara ainda não tinha casado, pois sua família era pobre e ela não possuía um dote. Mas um dia, Yudel, o bedel da sinagoga, apresentou à família um candidato para esse arranjo nupcial: Berel. O arranjo foi aceito e Berel começou a visitar a casa da futura noiva. Berel revela-se um comerciante bem sucedido, mas não se destaca pela inteligência, não é um rapaz culto. Em todas as refeições ele senta em silêncio e, diante do rabino, ele não sabe o que dizer. Berel tenta uma aproximação física com Sara em várias oportunidades. Para Sara esta aproximação representa, de certa forma, uma armadilha que lhe é imposta pelas circunstâncias, mas ela não o rejeita. Na noite da Páscoa judaica ocorre a aproximação entre eles, a qual se mostrará trágica. Sara descobre depois que está grávida.

A partir desta descoberta, o mundo de Sara desmorona. Ela tenta abrir seu coração e seu sofrimento para sua mãe, mas esta nada entende daquilo que Sara quer lhe dizer. A única possibilidade de ajuda ela a encontra em Oliana, a criada gentia que se prontifica a ajudar. Mas Sara, dominada pelo medo, teme abandonar sozinha sua casa e sente-se cada vez mais acuada. O cerco se fecha e a morte se mostra a única saída viável para quem foi incapaz de romper as barreiras do mundo tradicional judaico daquela época.

## **II. Tradução do conto *Bat Harav* (A filha do rabino)**

Quando Sara, a filha do rabino, completou vinte e três anos, estava já cansada de encontrar-se com pretendentes, e dos cantos de seus lábios começou a aparecer um leve sorriso irado, semelhante àquele que pode ser encontrado entre pessoas que, por muitos dias, sentiram dor de dentes. Foi por causa de alguns livros em russo que ela mantinha escondidos dentro do chapéu para poder lê-los depois, e por causa de sua formosa estatura e seus

compridos cabelos dourados, dos quais ela cuidava todas as manhãs diante do espelho da parede verde até sentir dor em suas mãos, que lhe foi impossível ficar noiva de um *avrech*<sup>1</sup> de crescidos *peiot*<sup>2</sup> e que segura seu cinto de seda na hora das orações. Mas também um jovem filho de comerciantes, que sabe dizer *shalom* na língua russa, não aceitaria contrair núpcias com a filha do rabino, que estava prestes a casar sem dote, e cujo pai, que envelheceu na pobreza, mantinha ainda o orgulho de um respeitado estudioso, que ingenuamente continuava acreditando que o escolhido por sua filha lhe daria pela mesma uma boa quantidade de dinheiro, suficiente para cobrir o *mohar*<sup>3</sup> da noiva.

E assim, os anos se passaram e Sara começou a sentir, com certa frequência, dor de dentes e uma dor de cabeça que a atacava em plena luz do dia. As brigas não cessavam todos os dias entre ela e sua mãe, e, na casa do rabino, se escutavam sempre os berros de Sara que não parava de gritar com as outras crianças, até que, exausta, jogava-se sobre a cama devido à dor de dente, cobria sua cabeça com o travesseiro, permanecendo imóvel por longas horas.

O dia estava prestes a acabar, e a escuridão da noite se aproximava cobrindo o rosto de Sara, que ainda encontrava-se deitada de olhos fechados, quando ela começou a ouvir, com o coração agitado e pesado, as brigas de dois homens, que vieram a sua casa juntamente com o rabino após a oração da noite, e movimentavam as cadeiras ora levantando-se, ora sentando-se. Sara cansou de ficar deitada, e um sentimento de misericórdia encheu seu coração, quando ela então decidiu levantar e passar, com o rosto ainda amassado e com os cabelos despenteados e com resquícios de plumas do travesseiro, na frente dos dois comerciantes que se debatiam em sua casa à procura de justiça. Nenhuma das crianças prestou atenção a suas palavras quando ela pediu que lhe trouxessem do armário, que se encontrava na sala, o vestido de lã que ela costumava usar à noite, e, por isso, ela continuou deitada invadida por uma forte angústia. Mas, repentinamente, pareceu-lhe que um dos homens que se debatiam no outro cômodo era um jovem. Sara começou a examinar seu íntimo para descobrir se o conhecia, até que ela foi se levantando lentamente da cama, amarrou um lenço limpo em volta de suas bochechas e começou a andar com passos silenciosos em direção à sala para poder vestir-se.

E aconteceu uma vez, quando o rabino estava sentado com sua família para o almoço, que Yudel, o bedel da sinagoga, entrou repentinamente e sentou-se no canto do sofá olhando demoradamente para Sara. A moça não enrubesceu e tampouco abandonou seu lugar na

---

<sup>1</sup> N. T. *Avrech*: homem jovem, estudante de *Yeshivá* (escola rabínica).

<sup>2</sup> N. T. *Peiot*: cachos de cabelo laterais como os usados por judeus religiosos.

<sup>3</sup> N. T. *Mohar*: pagamento feito pela família do noivo à família da noiva, tal como existia entre as famílias judias tradicionais do Oriente Médio, a título de dote.

mesa, pois o bedel aparecia com frequência na casa do rabino, e não apenas quando se ocupava do ofício de casamenteiro. Além disso, as visitas dos casamenteiros tornaram-se tão comuns em sua casa, que os irmãos menores não eram mais expulsos na hora dessas conversas, e o rabino, cujo coração endureceu diante dos arranjos nupciais, costumava perguntar e responder em voz alta – a voz de um homem habituado a fazer-se ouvir ao realizar seus estudos por toda a casa – tanto ao acordar de manhã, quanto à noite ao fazer calar os homens que vinham a sua casa à procura de justiça, repreendendo-os com a repreensão típica de um rabino.

Desta vez, Yudel anunciou, após permanecer em silêncio por um curto período de tempo, que ele tinha um arranjo nupcial bem decente para Sara. O pretendente não era ninguém menos que Berel, um membro da família do rabino. O rapaz tinha uma loja na cidade e, às vezes, era solicitado a comparecer, após as orações nos dias festivos, à casa do rabino, para poder fazer ali a benção do vinho. Por um instante todos que estavam sentados em torno da mesa fizeram silêncio, e cada um deles ficou surpreso consigo mesmo por não ter tido uma ideia tão simples e direta como esta: Berel! E somente depois que a esposa do rabino iniciou uma longa fala consentindo: “Eis que todos sabem o que as pessoas falam a respeito de Berel – ele é da nossa família...”. E continuou suspirando: “Oxalá que isto seja uma destinação dos céus”, e o rabino começou a balançar a cabeça dizendo: “É um pouco difícil... mas talvez esta seja a coisa certa...”. O velho era um homem comedido. E, no entanto, depois que o bedel da sinagoga retirou-se da casa com um longo e promissor cumprimento: “No fim, o que tiver que acontecer acontecerá...”, o rabino então dirigiu-se a sua filha (era já costume perguntar à noiva, pois por sua causa foram cancelados outros arranjos decentes)<sup>4</sup> e perguntou: “E a seus olhos, Sara, isto não lhe pareceu mau, pareceu?”. E a moça torceu por um instante seus pálidos lábios e respondeu: “Em que ele é pior do que um rapaz *hassídico*<sup>5</sup>?...”; e seu coração se alegrou; Berel era um belo comerciante, e, além disso, o rapaz era órfão de pai, dono de uma loja aberta no novo mercado, e sua mãe tinha se casado tempos atrás com um outro homem.

Imediatamente após isso, os familiares começaram a exigir que o rabino escrevesse um convite para Berel dizendo: “Nós estamos lhe convidando a beber uma xícara de chá com a nossa família.” “É o mundo que está exigindo esse arranjo”, aconselhou a esposa do rabino a seu esposo. E Sara ocultou a coisa de seu pai e de sua mãe e decidiu escrever ela também uma pequena carta em russo para Berel. E numa das noites, quando a lâmpada que

---

<sup>4</sup> Observação entre parêntese feita pelo autor do texto e mantida pelo tradutor.

<sup>5</sup> N. T. *Hassídico*: refere-se a um rapaz religioso, ultraortodoxo.

iluminava a sala estava acesa, veio Berel até a residência do rabino, abençoou a cada um dos membros da casa, estendendo sua mão para Sara. A esposa do rabino fez uma leve reverência com a cabeça e o rabino fingiu nada ter visto.

O acerto nupcial foi concluído no inverno. E o noivo tornou-se assíduo na casa do rabino. Ele aparecia todas as noites após fechar a loja, e encontrava o rabino sempre sentado à cabeceira da mesa enquanto judeus bebiam chá e escutavam suas palavras, que eram ditas, como era costume entre os rabinos, em voz alta. Berel esfregava as mãos para conter sua leve confusão e imediatamente procurava seu lugar em torno da mesa. O sogro virava a cabeça em sua direção, para que o silêncio do noivo não demonstrasse que ele era incapaz de entabular uma conversa, dirigia-se a Berel e lhe perguntava se lá fora estava muito frio, se já era preciso usar galochas para andar na lama no novo mercado até chegar a sua loja, por exemplo, e se naquele dia um ladrão fora capturado naquele lugar. E Berel lhe respondia com um leve sorriso e seus olhos se fixavam na chaleira vermelha que estava sobre um tênue fogo e isto o aliviava um pouco do seu constrangimento. O rabino concluía as perguntas, se concentrava por um instante e dizia repentinamente: “Sirva-se uma xícara de chá”, e o fim desta conversa sinalizava que o rabino começaria novamente a discursar como de hábito em voz alta, e então Berel se sentaria e ficaria em silêncio entendendo ou mesmo não entendendo suas palavras. Da parte dos convidados do rabino, Berel recebia frequentemente apenas olhares silenciosos – aqui ele ainda não era um noivo no verdadeiro sentido da palavra, ele ainda devia ser aprovado como no exército, uma terceira vez. É verdade que ele tinha um comércio e seu nome era bem conceituado nesse âmbito – mas era preciso aguardar, por favor, talvez ele estivesse ainda destinado a ser um grande comerciante na sua cidade. Somente o bedel da sinagoga se abaixava, de vez em quando, no canto da mesa, e iniciava com ele uma conversa mais íntima, sem, no entanto, atrapalhar a conversa que o rabino mantinha com seus convidados. O bedel sabia que Berel, mesmo sendo o futuro genro do rabino e conhecedor dos textos sagrados, era um comerciante, e mesmo assim, era possível compartilhar de sua companhia na época de *Hanuká*<sup>6</sup> ou de *Purim*<sup>7</sup>, por exemplo. E acontecia que, de vez em quando, Sara entrava na sala e fixava seu olhar em Berel, cujo rosto estava banhado de suor pelo constrangimento e impaciência. E a moça se retirava, mas, antes disso, estendia sua cabeça para trás, vendo Berel sentado, constrangido e triste, querendo uma e

---

<sup>6</sup> N. T. *Hanuká*: conhecida também como a Festa das Luzes, ocorre no terceiro mês do calendário judaico e relembra a vitória dos judeus contra os gregos selêucidas no ano 164 a. C. e a consagração do Templo em Jerusalém ao culto judaico.

<sup>7</sup> N. T. *Purim*: é uma festividade que ocorre no sexto mês do calendário judaico e que relembra a salvação dos judeus do extermínio ordenado contra eles no Império Persa, aproximadamente no século V a. C. conforme a narrativa do Livro de Esther, um dos livros da Bíblia.

outra vez levantar-se; mas ele acabava se contentando e esfregando suas mãos, quando repentinamente o rabino se animava ao falar dirigindo-se a seu interlocutor em voz alta e agitada e com uma rápida movimentação das mãos. E então Berel levantava-se da mesa, dirigindo-se silenciosamente para o cômodo do lado, levando consigo a xícara de chá que já tinha esfriado.

Naquele dia, do quarto contíguo ouviu-se o barulho das crianças que se debatiam a fim de alcançar cada uma seu lugar ao lado da lareira acesa; e também Sara, a noiva, discutia com as crianças pequenas, procurando ela também um lugar aquecido o mais próximo possível da lareira, renovando uma e outra vez seu embate com os pequenos, que procuravam afastar sua cadeira daquele lugar. Foi então que Berel entrou, e as crianças repentinamente ficaram em silêncio, ao presenciar a cena em que Berel apertou a mão da irmã deles; Sara então levantou-se do lugar conduzindo seu noivo até a mesa, e ele seguia seus passos, levando a xícara de chá que tinha esfriado numa mão, enquanto seus olhos estavam fixos no límpido pescoço da moça. Mas imediatamente, Berel transformou-se num outro homem e começou a determinar o lugar de cada criança ao lado da lareira quente, segurando, de vez em quando, a mão de sua noiva (Sara sabia qual era a razão deste comportamento), dando um sermão numa das crianças que se mostrava mais barulhenta, bebendo, entre uma ação e outra, um pouco da xícara do chá já frio, fazendo a noiva enrubescer com seus olhares, aproximando seu ombro do ombro dela, derrubando seu lenço de lã preto. Mas quando Sara se abaixou para pegá-lo do chão, Berel também se abaixou atrás dela, beliscando propositalmente seu braço. Sara o recriminou com o olhar, mas no ínterim ouviu-se da sala a voz do rabino: “Silêncio aí, crianças!”. Berel também se intimidou com aquele pedido, mas, após um instante, ele voltou a participar das brincadeiras das crianças e do alvoroço por elas causado.

O estabelecimento comercial do noivo, cuja mercadoria era o tabaco, causou forte impressão em Sara pela limpeza e organização das estantes de cor vermelho, verde e laranja sobrepostas umas sobre as outras, e a moça permanecia longas horas neste confortável lugar com seu irmão mais novo, que a acompanhava, seguindo a ordem da mãe, toda vez que Sara preparava-se para sair usando o vestido de lã. No entanto, o menino ocupava-se com as caixas vazias de cigarros e se esquecia das palavras de sua mãe que lhe tinham sido ditas em voz baixa e na passagem pelo corredor (para que Sara não as ouvisse): “Não se afaste de Sara toda vez que ela ficar ao lado de Berel...”. E Berel dizia para Sara: “Olha esta mercadoria e aquela”, convidando-a a ultrapassar o balcão da loja e as mercadorias expostas, e gracejava dizendo: “Do que você tem medo? Esta loja é sua e, portanto, você pode ir até onde quiser...”. Sara reconhecia então seu rosto pálido e seus olhos fixos, pois, somente quando



estava contrariado, ele começava a gracejar quando precisava esconder alguma coisa. No entanto, ela decidiu escutá-lo dessa vez, ingressou no setor comercial e foi até o lugar em que Berel se encontrava junto à caixa registradora. Seus passos eram lentos e inseguros, como se tivesse chumbo nos pés, e, por apenas um instante, ela permaneceu ao lado de seu noivo, que exalava uma quente respiração em seu pescoço descoberto. Ela se afastou dele e se posicionou ao lado da entrada. Após longas horas, Sara não conseguia mais controlar seu silêncio. Berel a observava com leve tristeza, tentava adivinhar, em seu íntimo, se sua noiva estava dominada pela ira ou não.

Numa noite de inverno, Berel permaneceu sentado até que as crianças foram dominadas pelo sono, e somente uma menina permaneceu sentada à mesa segurando seu livro, e, no entanto, seus olhos fechavam-se instante após outro, e sua cabeça caía sobre seu fino braço. E, naquele dia, o rabino foi chamado para a realização de um *Brit Milá*<sup>8</sup> na casa de um homem simples da aldeia, e a carruagem de inverno o conduziu imediatamente após a oração de *Minchá*<sup>9</sup> em direção ao rio, ao som das campanas e do assobio dos chicotes, que eram ouvidos em torno da pequena casa, como um sinal de libertinagem numa atmosfera carregada de segredos. A *Rabani*<sup>10</sup> adormeceu ainda vestida, caindo aos pés de duas das filhas, que, por sua vez, tinham adormecido sobre o sofá de madeira da sala, e no refeitório, lugar onde o noivo e a noiva se aqueciam ao lado da lareira acesa, ouvia-se apenas o som silencioso do antigo relógio redondo, o qual, visto na sombra, tinha a aparência semelhante a um simpático senhor idoso, que na penumbra parecia ser muito avançado em anos. Sara sentou na cadeira, apoiando-a perto da lareira, aproveitando o calor que aquecia seus ombros, e Berel estava atrás dela, movimentando-se de um lado para outro; os dois olhavam pelos vidros da janela, cujas persianas não foram abaixadas devido à viagem feita pelo rabino, e os resquícios congelados do inverno podiam ser vistos sobre os vidros que brilhavam à luz da lua branca de fora, luz esta que imprimia um quê de doce tristeza, até que a bochecha da moça, que enrubesceu pelo calor, encostou seguidamente no braço exposto de seu noivo, que estremecia diante deste toque até seu coração parecer congelar, e ele fixava os olhos no chão e murmurava: “Chegou a hora de ir!”. E como um eco diante de sua fala, ouvia-se imediatamente a fala da moça: “Lá fora está tão frio!”, e novamente o silêncio voltava a prevalecer. E Berel, que começou a esfregar uma mão na outra emocionado, colocou, pela primeira vez depois que Sara se tornou sua noiva, sua mão quente sobre o pescoço da moça.

---

<sup>8</sup> N. T. *Brit Milá*: é a cerimônia da circuncisão que é realizada nos meninos aos oito dias de vida. Esta cerimônia serve para introduzir os meninos no pacto de Abraão com Deus.

<sup>9</sup> N. T. *Minchá*: oração da tarde, dentre as três orações diárias feitas pelos judeus.

<sup>10</sup> N. T. *Rabani*: título dado à esposa do rabino.

Sara, que se encontrava nesse momento submersa em leve sono, acordou repentinamente ao sentir o contato da mão de seu noivo, e lhe pareceu que um peso se abateu sobre seu coração. Ela levantou a cabeça, determinada a retirar a mão dele apoiada no seu pescoço, mas a mão, cujos dedos irradiavam um agradável calor, permaneceu em seu lugar sem se mover, e somente seus joelhos tremiam e sua respiração estava pesada. Berel aproximou-se dela, como que para se certificar se ela estava dormindo, e sua mão começou a pressionar o coração dela, lhe causando uma doce dor, e ela desejou interpelá-lo e dizer: “Pare!”, mas nenhum som saiu de sua boca. Berel olhou para Sara, e os olhos dela se cruzaram com os olhos dele, e pareceu a Sara que os olhos de seu noivo a olhavam como que de dentro da penumbra iluminada, e nesse momento lembrou-se do que tinha lhe acontecido anos atrás num dia de verão, quando ela tinha dezoito anos. Foi quando estava voltando de um banho no rio; ela carregava a bacia de latão destinada a lavar os pés em suas mãos, a toalha aparecia sobre seu ombro e seus cabelos molhados pingavam algumas gotículas de água sobre o outro ombro. Sua túnica estava colada ao corpo, seus pés cansados ao andar pela colina que circundava o rio, e após andar por alguns instantes, um calor úmido e pesado começou a tomar conta de seu corpo. E no topo da colina, lugar em que se bifurcam os dois caminhos que conduzem ao rio, para os sítios em que homens por um lado e mulheres por outro se lavavam, ela encontrou um rapaz que retornava do banho; sua toalha caía em seu ombro, numa mão ele carregava o chapéu, e seu cabelo cacheado e molhado brilhava à luz do sol; seus lábios vermelhos soltaram um fino assobio e seus olhos pareciam iluminados. Ele cruzou com Sara de forma imprevista, mas ao cruzar com ela, seu olhar se prendeu na moça, e ela percebeu pela primeira vez os lábios vermelhos do rapaz e seu pescoço branco que aparecia por baixo da túnica. E Sara sentiu que seu coração fraquejava e sua respiração ofegava. Ela fechou os olhos por alguns instantes, e quando voltou a abri-los, o rapaz já tinha se afastado subindo a colina, e ela continuou a caminhar mas seus joelhos fraquejavam. Parou por um instante desejando voltar a se banhar no rio mais uma vez, mas a bacia de latão, que estava pendurada no seu braço, a deixou repentinamente constrangida, e ela apressou-se para sair daquele lugar dirigindo-se a sua casa. E agora, quando a mão de Berel estava apoiada sobre seu coração, sentiu-se, pela segunda vez em sua vida, como se ela estivesse amarrada com cordas. Ela reuniu forças, deu um longo e pesado suspiro, e de sua boca ouviu-se um grito contido: “Nehama!” – a menina virou o rosto em direção à lareira – e Berel retirou rapidamente o braço que tinha apoiado sobre o pescoço de Sara.

Os dias de inverno estavam chegando ao fim; após o rigoroso frio que penetrava por todas as paredes da casa e também nas janelas da casa do rabino, formando uma escura

camada de gelo sobre as estantes, e o frio que penetrava era intenso, e ele convivia diariamente com a presença do sol, que parecia nesses dias espalhar seu calor muito acima dos seres humanos e animais, e a noite ele se dissolvia com a luz do luar, e os dois, frio intenso e sol, pareciam dominar o mundo numa imensidão profunda que penetrava a alma dos seres humanos trazendo-lhes intenso descanso. E noite após noite, Sara cobria-se, antes de seu passeio com Berel, com o grosso lenço de lã que pertencia a sua mãe, e, na penumbra do corredor da casa, suas faces eram beijadas por Berel que, temeroso de que seus beijos fossem ouvidos, cobria a face dela com o lenço de lã. E quando a neve começou a derreter e a lareira já não era mais acesa à noite, uma sensação de inquietude tomou conta da casa do rabino: eles começaram a falar a respeito dos preparativos para a festa, e a *rabanit* iniciou as tarefas para o grande dia, dia este que acontece anualmente antes da festa de *Pessach*<sup>11</sup>, e no qual se faz uma visita às lojas de tecidos. E na casa não cessou desde então o alvoroço, os irmãos e as irmãs menores pararam as brigas entre si diante das promessas da mãe de que eles receberiam roupas novas; as meninas pediram vestidos de lã e os meninos também fizeram suas exigências. E um dia o rabino retornou da feira e colocou no bolso do avental da *rabanit* um lenço cheio de moedas. Imediatamente juntaram-se as crianças em torno da mesa, sobre a qual a *rabanit* contava as moedas, e de vez em quando uma pequena mão tentava tocar o dinheiro, mas, constrangida pelo leve beliscão dado pela pesada mão da mãe, era imediatamente retirada. E ouvia-se a voz tensa da *rabanit* ao fazer a contagem: “Sete, oito, nove...” e então ela esbravejava: “Desçam da mesa. Por causa de vocês não conseguirei acabar de contar nem sequer até a noite!”. Mas as crianças continuaram olhando as moedas e seus reclamos se misturaram uns aos outros: “Mãe, já estou avisando que na festa não irei para as orações, se eu não receber um terno de tecido novo”. “Eu sei, eu não receberei nada...” – ouviu-se repentinamente o choro constrangido de uma das meninas. E a *rabanit* parou de responder às reclamações dos filhos e somente seus lábios se movimentavam: “Um rublo, dois, três... novamente errei, Senhor, Mestre do universo”. A *rabanit* continuou levantando montinhos de moedas, enquanto devia ocupar-se também de afastar as crianças dali, pois elas a atrapalhavam como as moscas, e o dia já estava chegando a seu fim. A *rabanit* voltou a reunir todas as moedas e as colocou novamente dentro do lenço laranja do rabino, e a ida até as lojas foi adiada para o dia seguinte. Sara, que já estava vestida e pronta para acompanhar a *rabanit*, começou a se despir e seu rosto estava enfurecido devido ao adiamento. E para aumentar ainda mais a ira que tomava conta de Sara, a *rabanit* decidiu soltar algumas verdades:

---

<sup>11</sup> N. T. *Pessach*: Páscoa judaica, momento de celebração da saída dos judeus do Egito conforme narrado no livro de Êxodo da Bíblia Hebraica.

“Amanhã compraremos roupas apenas para as crianças. Quanto ao teu vestido novo de lã que prometi, assim como o pano de seda para o capote de teu pai – a compra destes itens deveremos adiar para algum outro dia.”

E a filha olhou para sua mãe com olhar decepcionado mas não disse nada, e a *rabanit* não pode encerrar o assunto, e, então, para consolá-la acrescentou: “O pai certamente conseguirá mais dinheiro esta semana”. Mas Sara já conhecia estas falas de sua mãe, e por um instante lhe pareceu que a dor de dente voltaria a atacá-la, a terrível dor que a atormentava quando era mais jovem. E então ela não terá um novo vestido de lã para a festa de *Pessach*! E como ela fará os passeios noturnos ao lado de Berel segurando sua mão? E para não preocupar seu pai e sua mãe, pela primeira vez desde que se tornou noiva de Berel, Sara deitou-se e, dominada por uma profunda tristeza, cobriu seu rosto com a almofada e assim permaneceu por um longo período.

E Berel chegou tarde da noite, pois estava ocupado com os preparativos para a festa na loja, mas assim que entrou na casa, aproximou-se dele a *rabanit* e lhe sussurrou ao ouvido; Sara não ouviu suas palavras, mas seu coração ficou aliviado, e quando seu noivo aproximou-se dela e lhe disse que no dia seguinte naquela mesma hora ela receberia um novo vestido de lã de boa qualidade, seu espírito alegrou-se, ela levantou-se da cama e sua tristeza se esvaiu. Ela não voltou a perguntar a seu noivo acerca do vestido de lã, certa de que o receberia no dia seguinte, mas quando foi acompanhá-lo pelo escuro corredor, e nesse momento Berel colocou a cabeça dela entre seus braços, e sem beijá-la a abraçou fortemente, a moça não se desvencilhou de seus braços e se entregou a ele, até que, repentinamente, um ténue barulho ouviu-se da porta e esta foi aberta, e então Berel afastou Sara dos seus braços.

Quando chegou a festa de *Pessach*, Berel foi solicitado a aceitar o convite do rabino, e na noite do *Seder*<sup>12</sup>, sentou-se e leu a *Hagadá*<sup>13</sup> em voz baixa e insegura, e suas mãos estavam escondidas de forma constrangida embaixo da mesa, e seus lábios se mexiam até mesmo quando o canto entre uma melodia e outra era interrompido, e o rabino abaixava a cabeça com sua branca cabeleira, apoiando-a sobre a palma de sua mão estendida sobre a mesa, e ficava, por alguns instantes e de forma silenciosa, debruçado com olhos sonhadores sobre os milagres ocorridos no Egito. E Berel quase que não disse nada durante toda aquela noite, e com a mão tremula ele espalhou algumas gotas de seu copo, quando o rabino anunciou as

---

<sup>12</sup> N. T. *Seder*: nome dado à cerimônia em que se celebra o início da festa de *Pessach*, a Páscoa judaica.

<sup>13</sup> N. T. *Hagadá*: nome do livro de melodias e textos que é lido na noite de início do *Pessach*, quando é narrado, durante a celebração, o relato da libertação dos judeus da escravidão no Egito.

palavras de vitória: “Sangue, fogo e colunas de fumaça”<sup>14</sup>, e Sara observou seus lábios por alguns instantes, e eles se movimentavam silenciosamente como os lábios de uma criança, e um tenro sentimento de misericórdia com relação a seu noivo tomou conta de seu coração por toda aquela noite. E repentinamente, quando o rabino interrompeu seu cântico, Sara limpou o copo de Berel, e voltou a colocá-lo sobre a mesa, endireitando a toalha branca a seu lado, observando-o com delicadeza, e nesse momento, a alva testa de seu noivo voltou a atestar que Berel era parte da família do rabino, mesmo que tenha sido destinado desde tenra idade ao comércio. E, enquanto isso, os versículos da *Hagadá* continuavam a ser pronunciados. O rabino tentava, de vez em quando, provocar o mais astuto, dentre seus jovens filhos, que ainda não tinha completado os treze anos, incitando-o a se debruçar sobre as interpretações de algum versículo, e os olhos da *rabanit* mantinham-se fixos no menino e mostravam por instantes o esplendor sobre seu rosto, e de seu coração irrompia repentinamente um doce suspiro que se mostrava como um sinal da satisfação que a invadia, ao se deparar com a sabedoria demonstrada pelo seu filho. No entanto, neste suspiro de satisfação ocultava-se uma certa tristeza, ao pensar que Sara, uma das melhores filhas de Israel, cujo rosto era tão alvo como o leite, cujos modos eram tão belos, e cuja ascendência provinha de uma casta de homens piedosos e membros de uma elevada estirpe, certamente era merecedora de um bom par. E, nesse instante, o rabino anunciou um intervalo, sinalizado com os olhos para Sara, e lhe disse em iídiche: “Água!”. A *rabanit*, mergulhada em pensamentos, levantou-se da mesa. E na hora da refeição, Berel recebeu das mãos da *rabanit* belas porções, enquanto Sara observou em silêncio o prato de seu noivo.

Na hora em que foi concluída a leitura da *Hagadá*, e no momento da recitação do Cântico dos Cânticos, elevou-se a voz de Berel num canto contido que expressava intenção e luto. A *rabanit* riu enquanto balançava a cabeça com regozijo, e o rabino refletiu: “Este moço não é mesmo perito na *Torá*, e nem mesmo um aluno sábio”. E com a conclusão do *Seder de Pessach*, o rabino continuou por alguns instantes a entoar uma melodia e, enquanto andava pela sala, tirou a túnica branca usada à hora das orações, e, depois disso, saiu acompanhado por dois de seus filhos até o jardim, que se encontrava na frente de sua casa. E Berel também saiu atrás deles, e todos apoiaram-se sobre a cerca para observar a luz alva da lua, que iluminava nesse momento o céu. Berel sentiu a necessidade de iniciar uma conversa com o rabino, porém ele não encontrava um assunto, mas quando surgiu repentinamente uma leve brisa e a longa barba do rabino encostou nos dedos de Berel, que

---

<sup>14</sup> N. T. Este versículo faz parte da *Hagadá de Pessach*, livro de recitações que é lido na noite de comemoração da festividade de Pessach (a Páscoa), no momento em que são recitadas as dez pragas com que Deus puniu o Egito e seu Faraó, e refere-se aos sinais usados pelo Eterno para libertar os israelitas da escravidão.

estavam apoiados na cerca, Berel começou a balbuciar atemorizado, e a única coisa que conseguiu pronunciar foi: “Está frio!”. Então, o rabino lhe respondeu: “Vamos voltar para casa”. Na entrada da casa, Berel encontrou a *rabanit*, e quando ela viu que Berel estava encolhido de frio, olhou para o noivo de sua filha com ternura e lhe disse: “Não há mal algum se hoje você não voltar para tua casa. Estenderei para você uma cama na sala, no mesmo lugar onde também dorme Efraim”. Sara ouviu as palavras de sua mãe e foi até o quarto contíguo, mesmo sem ter intenção de fazê-lo, e o rabino assentiu com a cabeça em sinal de concordância: “É preferível que você não vá agora”. Berel ficou para dormir. A *rabanit* lhe preparou a cama, e Sara colocou um lençol limpo e uma fronha sobre o travesseiro, e aproximou uma cadeira ao lado da cama de Berel. E, nesse momento, despediram-se os dois, o noivo e a noiva sem pronunciar uma palavra, e antes de dirigir-se até seu quarto no mesmo lugar em que dormiam os dois irmãozinhos menores, Sara demonstrou seu último ato de bondade ao perguntar: “Será que conseguirás aquecer-te embaixo desse cobertor?”. Berel sorriu levemente, quando Sara fechou a porta envergonhada. E ela tirou suas roupas na escuridão, enquanto as crianças dormiam, então tomou todas as precauções para não acordá-los. Mas ela sentiu que certamente não conseguiria pegar no sono, então colocou o braço sob sua cabeça e deitou por longas horas com os olhos abertos. Nenhum pensamento havia em sua mente, mas uma e outra vez ela ficou temerosa devido a um som estridente que se escutava da sala, e ela tentava adivinhar se esse som era produzido por Berel, que certamente devia estar virando de um lado para outro em seu leito, e então ela se lembrou, constrangida, de que deram a Berel um instável sofá de madeira. E, após alguns instantes, cessaram os rangidos provindos da sala e um silêncio noturno absoluto instaurou-se sobre toda a casa, e Sara também adormeceu. Mas repentinamente ela acordou, seus olhos se abriram e ela percebeu na penumbra a figura de Berel, parcialmente vestido, apoiado sobre os dedos dos pés e se movimentando à luz da lua. Sara levantou-se levemente da cama, sua camisola se deslocou de um ombro, quando Berel pode então observar, sob a luz do luar que invadia o quarto, todo o esplendor de sua noiva, beleza esta que até esse momento encontrava-se oculta atrás de seus cachos de cabelo. Com os olhos parcialmente fechados e com o coração trêmulo, ele encontrou o caminho até a cama de Sara, e ela observou o noivo que estava já parado perto de suas costas, segurou as mãos de Berel e as apertou com força, até que Berel abaixou-se aos pés da cama e assim permaneceu por um logo instante, enquanto suas mãos permaneciam pressionadas e sua cabeça estava entre a cama e a cadeira onde se encontravam suas roupas. No quarto havia uma sombra azulada criada pela luz do luar que penetrava pela persiana. O relógio afixado na sala emitia seu toque desalinhado; as crianças que dormiam ao

lado pareciam acordar por instantes de seu sono, e Sara começou a pressionar com mais força as mãos de Berel, e ele parecia não perceber se ela intencionava lhe ordenar que saísse do quarto ou não. Mas Sara lentamente cansou-se de pressionar as mãos de Berel. A lua já se encontrava na extremidade do céu, e a escuridão tornou-se mais intensa no quarto. Sara colocou suas mãos embaixo do cobertor e fechou os olhos.

E quando amanheceu, na hora de beber o chá festivo, Sara começou a servir a bebida nos copos, abaixando os olhos, enquanto Berel sorria ao pegar o copo de chá com forte sensação de satisfação, sentimento este demonstrado pelos jovens estudantes das escolas rabínicas imediatamente após o casamento. E quando retornou, juntamente com o rabino, após concluir as orações, Berel pronunciou as bênçãos da festa em voz alta, abençoou o vinho já sem constrangimento e até bateu com carinho na face de Sara levemente bêbado, após experimentar alguns goles de uma bebida forte, sem mais se sentir intimidado pelo olhar do irmão mais novo de Sara, o qual observava seu comportamento com espanto e alegria. Na hora da refeição, pareceu a Sara que seu noivo entabulava uma intensa conversa com seu pai, e ele não cessou de falar nem mesmo quando o rabino se preparava para iniciar a costumeira inquirição a seu filho, o mais conhecedor dos assuntos religiosos.

E assim se sucederam os dias festivos. O sol aparecia para aquecer as janelas das casas, e as crianças pequenas deleitavam-se colocando suas mãos sobre as janelas aquecidas e brilhantes. A porta da sala, que estava virada de frente para a rua e que permanecia fechada ao longo do inverno, foi aberta no meio do barulho das espigas de palha que caíam espalhando pó na frente das crianças que ali se reuniam para acompanhar os últimos sinais do inverno. A primavera finalmente chegou, e Sara estava ocupada com os afazeres do lar, tarefas estas que se iniciavam nos quartos e se estendiam ao jardim que se preparava para a chegada do verão. Mas quando o sol da primavera apareceu sobre o rosto pálido de Sara, acentuou-se sobre o mesmo uma pesada nuvem de tristeza, que em nada se assemelhava à tristeza da escuridão que pairou no coração de Sara na sua juventude. Apenas perto da festa de *Lag Baomer*<sup>15</sup>, o rabino, que sempre se mostrava preocupado com a friagem, permitiu que as janelas internas fossem abertas. Sara, que passou a dedicar-se à limpeza das janelas externas, permanecia um longo tempo debruçada sobre cada janela, sua cabeça ficava inclinada em direção à rua, e seus olhos procuravam o brilho da névoa vinda de longe. E então ouviu-se a voz de um dos meninos que, puxando seu avental repentinamente, lhe disse: “Todos já acabaram, e você ainda continua esfregando!”. Estas palavras a intimidaram e ela

---

<sup>15</sup> N. T. *Lag Baomer*: festa do calendário judaico que ocorre trinta e três dias depois da Páscoa, iniciando a contagem no segundo dia de *Pessach*. Em *Lag Baomer* os judeus celebram a vitória sobre os exércitos de Roma, entre os anos de 132 e 135 da Era Comum.

voltou apressadamente a seu trabalho dentro da casa, para preparar a costumeira refeição festiva de *Lag Baomer*, que era servida fazia muito tempo na casa do rabino.

Quando chegou o dia de *Lag Baomer*, Berel sentou-se à mesa dos homens na hora da refeição, e a atarefada *rabanit* encontrou sua filha soluçando em silêncio no quarto das crianças, mas ela nada lhe perguntou, pois o tema da conversa naquela manhã girava em torno do alistamento militar, já que Berel devia prestar a prova pela terceira vez naquele ano. A mãe, vendo sua filha, tentou apenas consolá-la e lhe disse: “Não chores minha filha, Deus proverá”. A *rabanit* apressou-se em sair e somente então Sara irrompeu num forte choro, soluçando no canto do quarto, entre a parede e o armário.

Quando aproximavam-se os dias da festa de *Shavuot*<sup>16</sup>, Sara não encontrou consolo nem mesmo após receber o vestido novo de musseline que lhe costuraram por ocasião do casamento de uma de suas amigas. Mesmo sabendo que este vestido entraria na conta do futuro dote de seu próprio casamento, era de se esperar que o vestido a alegrasse. Tão bonito e elegante era o vestido assim que acabou de ser costurado! Silenciosa e pálida permaneceu Sara à hora de experimentar o vestido, e seu rosto enrubesceu, e, ao contrário do que acontece com as moças virgens, assim que o alfaiate introduziu os braços de Sara dentro das mangas do vestido, ele ficou perplexo.

Numa certa manhã próxima à festa, entrou na casa do rabino uma menina da vizinhança, trazendo as palavras de uma missiva, e perguntou: “Sara se encontra? Minha irmã solicita que ela vá até nossa casa”. E Sara, acometida de uma forte dor de cabeça desde o início daquela manhã, vestiu-se devagar e depois foi até a casa de sua amiga. O alfaiate já se encontrava ali, e as roupas do casamento estavam amontoadas sobre uma longa mesa na sala. A noiva começou a experimentar um vestido atrás do outro e pedia uma e outra vez que Sara desse sua opinião sobre cada um deles, mas Sara pouco olhou para os vestidos e menos ainda emitiu opiniões, até que a noiva ficou em silêncio e torcendo os lábios. A suspeita de que sua amiga a invejava tomou conta de si, diante do estranho comportamento de Sara. Mas quando Sara atirou-se repentinamente sobre uma das cadeiras na qual estava estendido seu novo vestido e fechou os olhos, foi enviada novamente aquela menina que tinha sido incumbida naquela manhã de ir até a casa de Sara com a missiva da noiva, para anunciar à *rabanit* que Sara tinha desmaiado. Sara foi levada até sua casa e toalhas molhadas foram colocadas sobre sua testa, e as crianças foram advertidas para não fazerem barulho.

---

<sup>16</sup> N. T. *Shavuot*: festa de Pentecostes em que Moisés recebeu as Tábuas da Lei no Monte Sinai, sete semanas após a saída dos israelitas do Egito.



E ao anoitecer, quando Berel chegou à casa do rabino, lhe foi dito, ainda na entrada, que Sara estava doente, e ele, como era costume entre os noivos, não esboçou em voz alta nem tristeza nem perplexidade, e somente seu rosto mostrava certa irritação. E no dia seguinte, enquanto Berel acompanhava mal humorado o livro de contabilidade que se encontrava sobre o caixa, Sara, encostada na parede, soluçava e chorava, falava e chorava. Berel não sabia como aliviar sua tristeza e, por isso, ficou silencioso, apesar de que, segundo as palavras de sua noiva, o coração dele estava apreensivo e ele rangia os dentes. E toda vez que Sara limpava as lágrimas que corriam de seus olhos, ela tocava a manga da roupa de seu noivo, emitindo um sussurro de desespero dizendo: “Me diga o que eu devo finalmente fazer!”. E, nesse momento, Berel estava determinado a derrubar no chão o livro de contabilidade que se encontrava sobre o caixa, jogar as mercadorias da loja fora, se jogar na terra e gritar para que tudo voltasse a ser como era antes. Aquele dia era um dia ensolarado e de descanso, a feira estava vazia. Berel ouvia os bocejos de seu vizinho que se escutavam da loja próxima, enquanto Sara não cessou de chorar e de perguntar uma e outra vez, e seus olhos ardiam de tanto desespero, enquanto sua pequena mão pressionava a mão de Berel até causar-lhe dor, e ela lhe dizia: “Por que você silencia, por que você silencia?”. Mas Berel, que não podia se conter diante do silêncio e da dor, repentinamente enrubesceu de ira, e um rouco grito irrompeu de sua boca: “O que você quer de mim? Eu não sei de nada, faça o que teu coração deseja! Agora você chora, e no entanto somente você é a culpada por tudo. Se não fosse por você...”.

E os olhos da moça escureceram diante desta sentença de desespero, e ela apoiou-se sobre a parede temendo desmoronar. E após alguns instantes, ela levantou a cabeça e secou as lágrimas, e, quando seus olhos fustigaram Berel friamente, pareceu a ele que Sara estava passando por um momento extremo, e que se ele estivesse em seu lugar, não mais conseguiria carregar aquela dor e certamente cometeria suicídio. E ele sentiu que estava prestes a cair de cabeça sobre o livro de contabilidade e irromper em choro amargurado. Mas, naquele instante, Sara afastou-se da parede e, prestes a sair, foi interpelada por Berel: “Espere um pouco”.

Sara se deteve, cravando nele um olhar silencioso. Berel ficou constrangido com seu olhar. Ele tentou conter a angústia permanecendo em silêncio, mas quando voltou a refletir no assunto, surgiu em sua mente uma grande ideia.

– Escuta, minha ideia. – ele começou a falar tentando se encher de coragem – A melhor coisa a ser feita é contar tudo para sua mãe. Isto é algo comum agora, e sua mãe, mesmo sendo uma *rabanit*, certamente perdoará você. Em um mês é possível fazer todos os

preparativos para o casamento. Existe por acaso uma sentença determinando que é preciso esperar até depois da prova para o exército? E, de verdade, a coisa não é tão ruim assim!

E Berel ficou animado com suas palavras de consolo, palavras estas que foram inicialmente ditas com o intuito de dissipar o desespero, e então ele pegou na mão de sua noiva e a segurou e ficou com ela assim por mais uma hora, até que ele sentiu que seu coração ficou aliviado. Sara retirou sua mão lentamente da mão de seu noivo e saiu silenciosamente da loja. Berel permaneceu ali sozinho e voltou a consultar seu livro de contabilidade. E não é que para este assunto foi encontrada a solução? Ele, Berel, cessaria por alguns dias de frequentar a casa de seu futuro sogro. Foi desta forma que ele se consolou. E uma e outra vez apareceu na sua frente a imagem de Sara, tal qual a viu antes de ela se retirar silenciosa e cabisbaixa – e um misto de ira e amargor começou novamente a borbulhar em seu coração.

Quando Sara retornou para sua casa, jogou-se sobre a cama e assim permaneceu imóvel por longas horas. De vez em quando, aparecia a *rabanit*, que lhe indagava:

– Você está novamente com dor de dente, minha filha?

– Não! – respondia Sara secamente.

– Me diga, talvez é a sua cabeça que está doendo?

Sara não respondeu nada e então a *rabanit* se retirou com um suspiro contido. A cama sobre a qual Sara estava deitada encontrava-se próxima da janela que dava para o amplo jardim, que se achava na parte posterior da casa. E então Sara observou pela janela e viu Oliana, que estava preparando a terra do jardim para o plantio. Oliana trabalhava na casa do rabino e ali se encarregava dos trabalhos no jardim, além da lavagem das roupas da casa e, ainda, ela dominava a língua dos judeus<sup>17</sup> desde muito nova, já que passou a infância na casa de judeus. E nesse momento ela caminhava carregando a enxada nas costas, e seu rosto enrubescido expressava uma paz absoluta ao observar os torrões de terra fofa. Sara olhou por alguns instantes os movimentos da enxada, subindo e descendo, e sentiu como se a tristeza tivesse se dissipado de seu coração. Ela até olhou para Oliana, e seu semblante pareceu sorridente, quando aquela levantava a cabeça a fim de descansar brevemente. E quando a filha do rabino a observou, ela se lembrou repentinamente que Oliana não tinha filhos. E ao constatar isto, encheu-se de tristeza e de misericórdia compadecendo-se de si mesma, e uma torrente de lágrimas correu de seus olhos. Como era grande nesse momento sua paixão pela vida! Como seria bom sair para o jardim, desfrutar do calor e poder observar o ato de arar de Oliana! Sara virou seu rosto em direção ao quarto e gritou:

---

<sup>17</sup> N. T. A língua dos judeus: termo que faz referência ao ídiche, língua judaica surgida na Idade Média na Alemanha, a qual dali se espalhou como língua de comunicação corrente no lugar do hebraico, e era utilizada por grande parte das comunidades judaicas da Europa Central e Oriental.

– Mãe!

A *rabanit* chegou correndo da cozinha e perguntou:

– O que acontece com você, minha filha, por que você me chamou?

Sara começou a soluçar e suas palavras saíam de sua boca de forma entrecortada:

– Mãe, diga por favor a meu pai, que não adie muito a data do casamento.

A *rabanit* silenciou tentando adivinhar se Sara tinha ouvido alguma coisa da conversa com o noivo. Será que Berel se arrependeu? A mãe passou a mão nas costas de sua filha e perguntou com temor:

– Aconteceu alguma coisa, minha filha? Você acha que seria conveniente contar alguma coisa a teu pai?

Os olhos de Sara abriram-se de espanto e uma onda de calor tomou conta de seu coração. Como era possível que, desde o início da conversa, a mãe não tivesse percebido que ela desejava dizer alguma coisa? E Sara continuou chorando, mas agora as lágrimas dissiparam sua dor.

– Eu não sou culpada, mãe, por favor não revele nada ao pai.

Sara voltou a esconder seu rosto no travesseiro e disse numa voz sufocada pelas lágrimas:

– Eu já disse para você, minha mãe, me deixe agora, apenas peço que adiantem, por favor, a data do casamento.

Um gemido seguido de silêncio; Sara entendeu que sua mãe retirou-se do quarto dominada pela tristeza, e, no entanto, a sensação de alívio não tomou conta do coração da moça. Ela deitou-se imóvel, os olhos levemente abertos observavam o jardim que encontrava-se já arado em quase toda sua extensão, seu olhar estava perdido sobre os torrões de terra entrelaçados, esfarelados e obscurecidos, que despertavam nela uma doce sensação de tranquilidade e distanciamento. E então seu olhar se voltou para a figura de Oliana ainda curvada sobre a enxada, e finalmente se deteve na lata de lixo quebrada que se encontrava pendurada sobre uma das estacas da cerca. O coração da moça encheu-se novamente de uma certa tranquilidade: a mãe já foi informada, por um tempo Sara terá que tomar cuidado para não ser vista pelo pai. O sol lá fora, a lata de lixo e a figura de Oliana se fundiram, novamente, numa unidade, e a moça desejava viver. Naquele instante, uma de suas irmãs mais novas passou diante da janela. Numa voz suave mas levemente embargada pelas lágrimas, Sara chamou a pequena, penteou seus cabelos e a deixou ir após um leve beijo; as marcas das lágrimas já se dissipavam de seu rosto, a luz voltou a brilhar em seus olhos, enquanto ela se levantou levemente da cama prestes a sair da mesma. Mas repentinamente uma onda quente

encheu seu coração e seus cabelos estremeçeram de temor: ela voltou a cair na cama, e, encolhida, voltou a se lamentar: “Ela não entendeu nada, minha mãe não compreendeu nada”. Ela levantou da cama com falta de ar e apressou-se a sair ao jardim, e passou ao lado da *rabanit* que estava ocupada com os afazeres da cozinha. Por alguns instantes, ela manteve o olhar fixo no rosto triste de sua mãe, e uma dor de total desespero secou seus lábios: “Ela não entendeu nada!”. Sara escutou atrás de si a voz de sua mãe, voz esta que não carregava nenhum sinal incomum de misericórdia: “Para onde você vai? Por que você não se serve um copo de chá?”. Mas ela não desviou de seu caminho e nada respondeu a sua mãe. E com as pernas trêmulas, ela andou e tropeçou nos blocos de terra afiados e profundos, caindo sobre o resto de um barril apodrecido que se encontrava há muitos dias num dos cantos do jardim.

E nesse momento, Oliana arava a terra próxima do lugar em que Sara se encontrava, e ela disse a Sara em ídiche para que se afastasse. E, no entanto, Sara, imersa em sua dor, não prestou atenção. Oliana voltou a repetir suas palavras, enquanto se inclinou levemente em direção a Sara, e, com seu olhar, examinou o rosto da filha do rabino:

– Saia daqui, Sara, eu preciso arar esta parte.

Sara se posicionou ao lado da cerca observando Oliana arando. Oliana dava, de vez em quando, uma rápida olhada na filha do rabino, até que finalmente ela se endireitou para descansar, dirigiu-se a Sara e perguntou:

– Qual é a razão de teu choro, Sara?

Sara silenciou, e Oliana voltou novamente a arar, mas, após um instante, ela levantou novamente a cabeça e voltou a perguntar:

– Aconteceu uma briga entre você e teu noivo? Você pode me contar, eu também brigava quando estava comprometida.

E também desta vez Sara voltou a silenciar, quando, enfurecida, Oliana lhe disse:

– Você não entende quando falam contigo em ídiche?

E um leve sorriso apareceu nos lábios de Sara: esta Oliana, que fala ídiche, lhe pareceu como alguém próxima e agradável, e Sara decidiu compartilhar com ela sua dor:

– Estou muito mal, Oliana, e, no entanto, você não pode me ajudar.

E as lágrimas apareceram nos olhos da moça ao se lembrar de sua desgraça, desgraça esta na qual ela pensava todos os dias e que invadia seu coração e que ela não podia revelar nem mesmo a Oliana. E, após observar atentamente o rosto da moça, Oliana aproximou-se de Sara, abaixou sua voz e disse:

– Aconteceu alguma coisa contigo, Sara? Para a *rabanit*, tua mãe, você não pode contar, porém eu posso te ajudar.

Sara virou a cabeça para se certificar de que não havia ninguém a sua volta, e o medo serviu como um sinal claro para Oliana, de que a filha do rabino estava em apuros, e então ela começou a tentar convencer Sara:

– Me ouve, Sara, revela para mim o que te aconteceu e ninguém saberá disto. Quando eu estava noiva, também me aconteceu a mesma coisa, mas entre vocês tratam desse assunto com rigidez, sei disso.

Sara entendeu que seu segredo fora revelado para Oliana, e então ela decidiu abrir seu coração e contar as amarguras que tomavam conta dele. Por um longo tempo, Sara e Oliana conversaram como duas amigas que se conheceram na juventude, os olhos de Sara estavam grudados na gentia, como se estivessem absorvendo conforto provindo dos olhos azuis de Oliana. Mas repentinamente Oliana se inclinou sobre a enxada, a cravou sobre a terra e concluiu a conversa com uma breve ordem:

– No sábado você virá até mim, quando eles tiverem deitado para o descanso da tarde.

E Oliana não voltou a falar com a filha do rabino, apesar de que Sara ainda continuava parada ao lado da cerca, deleitando-se com o brilho do sol que estava se pondo e com a visão do jardim arado, imagem esta que parcialmente a encheu de um ar de tranquilidade típico dos campos arados.

O fato se sucedeu no meio da semana, quando a filha do rabino compartilhou seu segredo e sua tristeza com Oliana, e desde então, até o sábado – dia de visitação de Berel à casa de seu futuro sogro –, Sara entrava e saía da loja de seu noivo entediada, cuidando em silêncio das caixas de tabaco, e seu olhar tenso observava o rosto de Berel repentinamente e de forma não intencional. E pareceu a Berel que Sara nada percebia de tudo o que ocorria ao seu redor, e que seu olhar também estava perdido. Dia após dia se passava, e Berel estava receoso de iniciar com ela uma conversa, ele afastava hora após hora todos os sinais e insinuações, até que repentinamente ele percebeu um leve sorriso nos lábios de Sara e então lhe perguntou:

– Como vai, Sara?

Sara não parava de rir e lhe respondeu:

– O sábado será o dia da minha morte, venha até nossa casa no sábado após o almoço e juntos iremos até um lugar.

– Para onde?

– Você virá? Se você não vier para me acompanhar, então irei sozinha. Os cães me rasgarão em pedaços no caminho, eu precisarei atravessar a rua dos gentios.

Berel não voltou a perguntar e silenciou, dominado por um ar de consolo: “Ela certamente encontrou por si mesma um conselho para este assunto”. Aborrecido por causa do calor da tarde e enfurecido, pois na loja não havia ninguém, então somente lhe restava refletir, ele decidiu que era preferível desaparecer até depois do sábado, e retornar para a aldeia, por exemplo, na segunda feira, quando a coisa já estivesse pronta e concluída. E na hora do almoço, antes do início do *Shabat*, entrou na casa do rabino o rapaz que trabalhava na loja de Berel portando consigo uma mensagem, e informando que seu patrão tinha viajado para a cidade próxima por ocasião do sábado, e tinha lhe pedido para dar esta notícia na casa de seu futuro sogro. “E então”, disse o sogro, enquanto coçava a cabeça em sinal de concordância, mas demonstrando certa perplexidade, lavando, a seguir, suas mãos, antes de abençoar os alimentos. Sara, que estava ocupada com a refeição, imersa em certa preguiça e equanimidade, jogou repentinamente a colher, e começou a observar o jardim através da janela, e seus olhos estavam pressionados, aguardando que o rabino acabasse de abençoar os alimentos, e ela se deteve num caco de vidro que estava cravado num torrão de terra e que brilhava à luz do sol da tarde. E ela voltou a si apenas após ouvir a voz de sua irmã, que velozmente começou a recolher a toalha que cobria a mesa, e Sara desviou o olhar que estava até então detido no brilho que vinha de fora, ficou confusa sobre a mesa e lhe pareceu que um muro de névoa aparecia então entre ela e o restante do mundo e que todo o esplendor que pairava do lado de fora se afastava e desaparecia.

Na manhã do sábado, Sara acordou tarde e então ela levantou e se vestiu somente depois que o rabino se envolveu com seu capote de seda e sobre ele colocou o cinto largo. Ela sentiu um gosto estranho ao beber o chá da véspera, e após beber do copo apenas uma colher, ela saiu em direção ao jardim, carregando em sua mão um romance. Mas ao chegar ao jardim que tinha sido arado dois dias antes, ela se lembrou da conversa ali travada entre ela e Oliana. E então ela refletiu se seria bom se dirigir à casa da gentia à tarde. A casa de Oliana se localizava do outro lado do rio, lugar desabitado, sem um jardim, sem um cão, e ela devia temer também os andarilhos. E por que Berel teria viajado justamente neste sábado? Mas Sara parou de pensar em seu noivo, como se Berel fosse um verdadeiro estranho. Ela abaixou a cabeça e observou serena e longamente a terra fofa. Uma pequena criatura de cor avermelhada rastejava a seus pés, prendendo sua atenção; ela se inclinou e a colocou sobre a palma de sua mão e brincou com ela, até que se assustou ao ouvir a voz de sua irmã que lhe anunciou através da janela: “Já voltamos da sinagoga”. Sara entrou em casa e ajudou à *rabanit*, que levantava a tampa do fogão e retirava de lá as panelas de comida do *Shabat*, enquanto o

lenço de seda colorido repleto de flores grandes e pequenas ainda cobria sua cabeça, e a nobre tranquilidade e as orações do *Shabat* ainda irradiavam em seu rosto.

Após a refeição – quando Sara serviu a seu pai sementes de girassóis, pois o rabino tinha por hábito comê-las enquanto lia e se debruçava sobre trechos da porção semanal da *Torá* –, ela sentiu-se repentinamente enjoada e então apressou-se e saiu até o corredor; permanecendo ali por um instante, apoiada no canto da parede e com a mão trêmula, ela secou o suor frio que escorregava sobre sua frente. Sara estava deprimida, constrangida diante do temor de que alguém aparecesse e abrisse a porta. Repentinamente um pensamento invadiu sua mente, e ela decidiu pegar a escada e subir até o sótão. Ela estava determinada a seguir sua decisão, e quando começou a subir a escada, sua cabeça girou e de sua garganta irrompeu um terrível grito: “Mãe!”. Mas, após um instante, ela se recompôs e continuou a subir, e, quando alcançou o sótão, se deteve repentinamente ao ver as roupas estendidas colocadas ali para secar sobre as vigas. Sara apoiou a cabeça sobre uma das vigas e assim ela permaneceu por mais de uma hora. Enquanto isso, ela ouviu a voz de sua mãe que, saindo ao corredor, a chamava uma e outra vez: “Sara, Sara!”. Sara se sentiu novamente enjoada, e esta sensação a invadiu, e ela segurou os cantos de uma toalha molhada, que estava pendurada sobre uma das vigas; e lá embaixo, no corredor, a voz silenciou. Sara retirou a toalha, a pendurou sobre uma viga mais alta que a primeira. Ela fez um nó e suas mãos tremiam...

### Referências bibliográficas

ROZENCHAN, Nancy. *Literatura Hebraica: vertentes do século XX*. São Paulo, Humanitas, 2004.

SHAKED, Guershon. *Shnei Sipurim – Yaacov Steinberg*. Jerusalém, Dvir, 1978.

STEINBERG, Yaacov. *Bat Harav* (A filha do rabino). Disponível em: <<https://bybe.benyehuda.org/read/10468>>. Acesso em 01 jan. 2018.

# A EVOLUÇÃO IDEOLÓGICA NAS POLÍTICAS DE ENSINO DE HISTÓRIA NA CHINA: UMA ANÁLISE DO SÉCULO XX

*Leonardo Vinicius Brisola Barbosa\**

**Resumo:** Ao longo de todo o século XX, a China passou por sucessivas alternâncias no poder que causaram dramáticas rupturas ideológicas em diversos aspectos da sociedade chinesa, destacadamente na área da educação e do ensino da História. A importância desta, sua administração, seus objetivos e seus pontos de vista sofreram constantes e profundas alterações. Este texto analisa os vários fatores que influenciaram as políticas de ensino de história na China e como essas influências se refletiram nas políticas e nos planos de ensino da disciplina. Através dessa análise, o estudo sugere a existência de sete principais transformações ideológicas na História da China do século XX e argumenta que, durante cada uma dessas rupturas, houve uma contínua reavaliação dos valores a serem propagados pela educação, com cada governo seguindo objetivos e ideologias próprias, que acabaram por se refletir integralmente no ensino da disciplina histórica.

**Palavras-chave:** Ensino de história, história da educação, educação na China, políticas de ensino, história da China.

## **Introdução**

O estudo da História da educação na China, temática deste texto, tem sido em grande parte negligenciado pelos estudiosos ocidentais, e quando não ignorado, tem sido muitas vezes enxergado através do clássico e ultrapassado estereótipo orweliano, que faz crer na existência de um Partido-estado chinês onipotente operando um sistema de doutrinação ideológica completamente infalível.<sup>1</sup> Mesmo assim, foram escritas algumas obras pioneiras, e é importante mencionar as mais importantes e que deixaram um legado para a área. Cyrus

---

\* Formado em História (Bacharel) pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) e mestrando em Humanidades pela Hong Kong University of Science and Technology. O presente estudo foi desenvolvido a partir de uma pesquisa de Iniciação Científica concluída em 2016, com bolsa PUB. Orientador: Shu Changsheng. E-mail: leonardo.vinicius.barbosa@usp.br

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, HU (1964). *The Teaching of History in Communist China*.



Pyke faz, pela primeira vez, em sua obra *Nationalism and Education in Modern China*, de 1932, uma análise do conteúdo dos materiais didáticos chineses da disciplina “História, Civilidade e Estudos Sociais”. Já nas décadas de 60 e 70, alguns estudos mais aprofundados são fornecidos por C. T. Hu, Chen, Ridley e Martin<sup>2</sup>, que dão referências mais detalhadas do conteúdo presente nos livros didáticos das ciências humanas que foram produzidos no período anterior à Revolução Cultural. Outros autores mais tardios que se tornaram referências na questão do ensino da disciplina História na China são: Marc Ferro, apesar de sua limitação ao uso de fontes traduzidas, com *A Note on the History of China* (2004); Manling Chau, com uma análise relevante das políticas educacionais do governo em *Change and Continuity: History Teaching in the PRC* (1995); Jing Lin, que demonstrou grande compreensão das relações entre políticas e práticas educacionais em *Education in post-Mao China* (1993); e Sylvia Chan e Paul Scott, que com *Teaching Chinese History in Junior High Schools in post-Mao China* (1998), fizeram uma interessante análise das mudanças ideológicas dos livros didáticos e desviam pelo menos um pouco da teoria do estado onipotente.

Como principal inspiração teórica e fonte responsável pela maior parte das informações em relação às políticas governamentais chinesas está a tese de PhD de Alisa Jones pela Universidade de Leeds, intitulada *Changing the Past to Build the Future: History Education in post-Mao China*. Em sua dissertação, Jones procura analisar as mudanças que ocorreram no ensino da história na China pós-maoísta e como essas influências se refletiram nos currículos escolares nacionais e locais, nos livros didáticos e no comportamento dos professores em sala de aula, que foram de grande ajuda para as análises tanto do período maoísta quanto do período pós-Mao. Além disso, graças a Jones também foi possível o contato indireto com os livros didáticos publicados na China entre 1949 e 2000, substancial para esta pesquisa.

Nesse estudo, Jones procurou identificar as intenções governamentais nas políticas oficiais educacionais, nos livros didáticos das épocas, nos discursos e livros divulgados pelos líderes do governo, nos livretos políticos e principalmente nos planos de ensino, que receberam uma análise detalhada devido à sua importância para o desenvolvimento da prática educacional. Com o fim de obter uma maior compreensão do assunto, o estudo conta também com diversas análises quanto às representações de Confúcio e sua história ao longo do século XX.

---

<sup>2</sup> HU, 1964. “*The Teaching of History in Communist China*”; HU, 1969. “*From Orthodoxy to Historicity*”; CHEN, 1981. “*Chinese Education since 1949*”; RIDLEY, 1971. “*The Making of a Model Citizen in Communist China*”; MARTIN, 1975. “*The Socialization of Children in China and Taiwan*”.

A presente pesquisa se tornou possível apenas graças às informações e ao despertar crítico que as pesquisas desses estudiosos me forneceram. Além disso, para a contextualização do tema e o desenvolvimento desse texto foi imprescindível a orientação e organização do Prof. Shu Changsheng<sup>3</sup>, cujo suporte foi primordial em todos os aspectos desse estudo.

Quanto ao estudo sobre o ensino de História na China, tema desse texto, é preciso primeiramente compreendermos que, apesar da existência de diferenças muito importantes em relação ao ensino da História no Ocidente, os principais objetivos e as tônicas teóricas básicas da disciplina em ambos os casos não se distanciam tanto assim. Enquanto os governos chineses mantiveram de fato um controle autoritário e uma centralização no que é ensinado na disciplina, durante a maior parte da história das sociedades do mundo, essa afirmação também é aplicável. Enquanto os governos chineses realmente reinterpretaram diferentes figuras históricas como Confúcio em prol de seus próprios interesses, durante grande parte da história moderna das sociedades ocidentais essa afirmação também é aplicável, com inúmeras reabilitações de diversas figuras históricas que haviam sido anteriormente repudiadas.<sup>4</sup>

Apesar de na China o principal objetivo desse controle ter sido a manutenção da legitimidade do governo vigente, encontramos também na história mundial, tanto em estados pequenos, quanto em estados populosos, tanto em estados socialistas, quanto em estados capitalistas, e tanto em ditaduras, quanto em democracias, mesmo que mascarados, esse mesmo objetivo de legitimação e controle.

## **A História na Antiguidade**

Uma parte do território onde hoje se encontra a República Popular da China esteve sob um sistema de governo imperial entre o início da dinastia Qin (c. 221-206 a.C.) e a revolução republicana de 1911. Esse método de governo consistia em uma sucessiva e constante troca de poder entre dinastias, geralmente ocasionada por guerras e rebeliões, o que acabou resultando em um grande número de dinastias diferentes no poder ao longo da história. Essas trocas de poder resultavam em uma necessidade de legitimação de poder

---

<sup>3</sup> Shu Changsheng é professor Doutor do curso de chinês do Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo.

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, os casos de figuras nacionalistas que durante as independências de países latino-americanos caíram no esquecimento, mas durante seus respectivos projetos de criação de identidade nacional acabaram por emergir como heróis nacionais (José Artigas no Uruguai, Simón Bolívar na Venezuela, entre outros).

contínua, em que cada nova dinastia que subia ao poder precisava comprovar que havia substituído a anterior por possuir uma superioridade moral diante dela.

Por essas razões, nos últimos dois milênios, os governos chineses concentraram grandes esforços em controlar o conhecimento do passado e da história oficial, uma vez que, desse modo, seria possível usá-la como um comprovante da legitimidade de seu poder. O mais importante desses mecanismos de controle do passado teve início no século VII e se encontrava nos exames imperiais (科举). Tendo como base os ensinamentos e a moralidade dos clássicos confucionistas<sup>5</sup>, esses exames, além de representarem o principal veículo para a universalização dos valores do Estado, funcionavam como um sistema de contratação de pessoas talentosas para cargos públicos administrativos (JONES, 2007, p.44). Sendo possível traçar paralelos com os concursos públicos de hoje em dia, esses exames imperiais obrigavam qualquer um que tivesse interesse em entrar para a vida pública a aprender e seguir certos ensinamentos, auxiliando assim líderes a se legitimarem no poder, principalmente através do conceito de “mandato do céu” (tiānmìng, 天命), que ao mesmo tempo que garantia um caráter divino ao poder do monarca, sugeria também que todo governante que não se mostrasse mais apto a cumprir seus deveres, para com os seus vassalos e com o seu povo, poderia perder os seus direitos como chefe de estado. Esse mandato servia para que, de certo modo, os vencedores dos conflitos e, por consequência, novos governadores, por serem alegadamente mais dignos que seu derrotado antecessor, recebessem automaticamente a legitimidade divina, reescrevendo assim a história a seu favor. Já é possível identificarmos nesses exames uma certa semelhança com um currículo nacional de ensino, uma vez que os exames exigiam que fosse aprendida uma versão oficial da história, que evidentemente correspondia aos interesses governamentais vigentes.

Até a metade do século XIX, esses ensinamentos do filósofo-educador Confúcio (551–479 a.C.) reinaram como o pensamento ortodoxo oficial de estado. A educação de base confucionista era tradicional e moralizante, envolvendo o ensinamento apenas de pontos de vista julgados corretos e focando nos conceitos de auto cultivo, piedade filial, lealdade, ritos, justiça, honestidade, veneração aos mais velhos e antepassados, respeito aos professores, amor ao país e subserviência aos superiores na escala hierárquica do poder.

---

<sup>5</sup> Como o *Livro das Mutações*, o *Clássico da História*, o *Clássico da Poesia*, o *Clássico dos Ritos* e *Os Anais de Primavera e Outono*.

## A História na Modernidade

O século XIX foi um século muito conturbado para a dinastia Qing, então governante do estado chinês. Época de intensificação dos contatos entre chineses e potências europeias e de diversas crises internas, a China passou por derrotas militares e sofreu devastadoras rebeliões internas<sup>6</sup>. O governo foi aos poucos percebendo a necessidade de reformas radicais, dando início ao processo que ficou conhecido posteriormente como “Movimento de Auto Fortalecimento”. O começo do século XX foi marcado por essas importantes reformas tecnológicas, militares e educacionais, tendo, como uma das mais relevantes, a abolição dos exames imperiais e a adoção de um modelo de escola modernizado, baseando-se agora no sistema de um dos maiores rivais da China: o Japão. Apesar de apreciar as inovações tecnológicas e reconhecer a necessidade de se “usar as técnicas dos bárbaros para controlar os bárbaros”, o governo continuaria a ver a educação tradicional chinesa como mais refinada e sofisticada (BAARK e JAMISON, 1986, p. 40). Por mais alguns anos, até mesmo após a derrota militar para o Japão em 1894-95 e com a abolição dos exames confucionistas em 1905, os ensinamentos de Confúcio continuaram se mantendo como a base do currículo nacional, sendo as escolas primeiramente focadas nos conhecimentos tradicionais, para moldar os jovens, e só depois nos ensinamentos científicos, para suprir a necessidade de mão de obra qualificada para a modernização do país. No que se refere à história estrangeira, ela seria ensinada de modo a enfatizar o perigo que os estados ocidentais representavam para os estados do Oriente, procurando sempre patrocinar um fervor patriótico a partir do medo (JONES, 2007, p. 41).

Apesar das tentativas da dinastia Qing de manter o sistema imperial através de reformas, em 1911 a manutenção do império já se encontrava extremamente debilitada, abrindo espaço para o advento de uma revolução de cunho republicano. Com a implantação do novo governo republicano, foram aplicadas novas reformas com o intuito de intensificar a modernização já presente no período final do império, mas dessa vez, adquirindo um sentido mais nacionalista e objetivando a invenção de uma nova identidade chinesa e de uma lealdade ao novo Estado, uma vez que já não era mais possível contar oficialmente com a legitimidade tradicional do mandato do céu imperial (apesar de posteriormente, sua presença ainda ser notada). Entre os aspectos mais importantes dessas propostas, estavam a abolição total das aulas sobre os clássicos confucionistas e a substituição das tradicionais éticas

---

<sup>6</sup> Como nas duas Guerras do Ópio nos anos de 1839-1842 e 1856-1860, na Guerra Sino-Francesa entre 1884 e 1885, e na Primeira Guerra Sino-Japonesa em 1894-1895, e nas Revolta Taiping de 1851 a 1864 e Revolta dos Boxers em 1898-1901.

patriarcais e hierárquicas pelos modernos e ocidentais ideais burgueses de liberdade, igualdade e fraternidade. Além disso, os conceitos de lealdade e respeito a Confúcio, que tinham até agora sido constantemente incentivados na educação, passariam a ser considerados inapropriados por perpetuarem um pensamento agora considerado “antigo e atrasado”. Apesar dessa negação à tradição durante o começo da República, esse modelo educacional dito burguês se mostrou na realidade fortemente semelhante ao anterior, mantendo, dessa forma, o ensino das virtudes da piedade filial, do respeito e da coragem, princípios fundamentalmente confucionistas (JONES, 2007, p. 48).

Seguindo as linhas nacionalistas e modernizantes anteriores, porém de uma maneira mais extremada, em 1922 ocorre mais uma reforma no sistema educacional chinês, baseada dessa vez nos ideais do “*New Culture Movement*” (xīn wénhuà yùndòng, 新文化运动), ou Movimento da Nova Cultura. Esse novo movimento, que vinha tomando cada vez mais espaço entre as elites intelectuais e governamentais da república, tinha como princípio colocar a culpa do atraso e dos problemas chineses na própria cultura tradicional chinesa, e consequentemente em Confúcio e suas ideias (WESTON, 1997, p. 271). Os objetivos alegados por essa reforma se centravam principalmente no interesse pelos progressos sociais e econômicos do país, marcando a atualização do sistema educacional para um baseado no sistema estadunidense. Essa ideologia mais ocidentalizada e liberal se refletiu no ensino das humanidades em um aberto repúdio à antiga e tradicional educação moralizante e à figuras tradicionalistas como Confúcio e seus seguidores, e em uma maior preocupação científica, baseado nas tendências da crítica histórica que ocorriam na Europa (WESTON, 1997, p. 255).

Apesar dos esforços do movimento, com os livros didáticos seguindo à risca as regras decididas pelo governo, muitos professores que haviam sido treinados da maneira clássica e possuíam a tradição confucionista internalizada costumavam a manter-se, assim como as populações rurais, muito resistentes ao radicalismo dessas novas reformas, o que provavelmente dificultou bastante a efetividade da aplicação dessas políticas nas salas de aula (JONES, 2007, p. 51).

### **A História Nacionalista**

Durante todo o período inicial da República da China, houve constantes lutas pelo poder hegemônico no território. Até 1927, o governo central, controlado pelo Partido Nacionalista, ou Kuomintang, não havia conseguido centralizar completamente a

administração do governo, perdendo muito de sua influência para os *warlords*, grandes senhores de terras e generais militarmente independentes e influentes, que muitas vezes mantinham grande autonomia em relação ao poder central. Para conter o poder descentralizador dos *warlords*, o Kuomintang, e o recém-estabelecido Partido Comunista Chinês, PCC (1921), formaram uma aliança de não-hostilidade e se voltaram a uma expedição em nome da reunificação da China. Logo após a vitória da coalizão Nacionalistas-Comunistas, houve uma imediata ruptura entre os dois partidos, que resultou no rebaixamento do PCC à ilegalidade, assim como na prisão e execução de muitos de seus líderes por parte das agora hegemônicas forças nacionalistas.

A partir desse contexto favorável, o partido Kuomintang, liderado por Chiang Kai-shek, planejou uma nova agenda de políticas educacionais para firmar a nova ideologia governamental. A educação na China passava a dar agora grande importância aos três princípios de Sun Yat-sen, importante fundador do partido, refletindo em uma política oficial de devoção aos princípios do Mínzú (民族), que incentivava um sentimento de união entre todas as etnias chinesas e exaltava um nacionalismo não-etnocêntrico, do Mínguán (民權), traduzido geralmente como “democracia”, mas que basicamente representava a importância de um governo constitucional e de direitos civis, e o princípio do Míshēng (民生), que pode ser visto como uma crítica tanto ao socialismo quanto ao capitalismo, idealizando um estado de equilíbrio e bem-estar social (GREGOR, 1981, p. 58).

Durante esse período, a educação, e principalmente o ensino da História e das ciências humanas, voltava a ser usado como uma arma governamental. Um importante exemplo disso é a instituição de aulas obrigatórias sobre os princípios do Partido, que seriam muitas vezes ministradas por professores diretamente ligados ao governo. No ensino, incitava-se constantemente o patriotismo, dando ênfase maior à história nacional, e quando tratando da história internacional, reconhecia-se os desenvolvimentos tecnológicos estrangeiros, mas sempre com um teor anti-imperialista ao dar grande enfoque para a história das humilhações que os países estrangeiros e imperialistas causaram à China. Fugindo dos princípios apolíticos das reformas de 1922, a didática moralizante volta a fazer parte da educação, mas dessa vez para legitimar os princípios do novo governo, baseados na democracia e nacionalismo, e quando as guerras contra o Japão (1937-1945) e contra os comunistas começaram a pressionar o governo, essa educação moral-ideológica se intensificou ainda mais, sendo oficializada, então, através do “*New Life Movement*” de 1934, a aderência aos princípios confucionistas de decoro (lǐ, 禮), justiça (yì, 義), integridade (lián, 廉) e senso de vergonha (chǐ, 恥) no ensino (DIRLIK, 1975, p. 956). Basicamente, o governo

que havia entrado no poder através do objetivo de revolucionar a cultura chinesa e abolir o confucionismo a favor do progresso, passava agora a usar esses mesmos ensinamentos confucionistas para se legitimar no poder e manter a ordem e estabilidade social do Estado.

### **A História Comunista**

Após diversos anos de guerra contra o Japão e o Partido Comunista, em 1949, o Partido Kuomintang não consegue mais resistir e tem de abdicar do governo da China continental e se exilar na ilha de Taiwan, continuando lá seus projetos políticos, econômicos e sociais para a nova República da China. Enquanto isso, as forças comunistas lideradas por Mao Zedong (Tsé-tung) conquistavam a hegemonia total no território chinês e fundavam, no mesmo ano de 1949, a República Popular da China.

No entanto, a história do novo governo começa em um período anterior ao da vitória na guerra, uma vez que muitos territórios já haviam sido conquistados e modelados pelos comunistas muito antes de 1949. Já em 1919, na fundação do PCC, o partido caracterizava a si mesmo como uma herança anti-imperialista e anticonfucionista do Movimento Quatro de Maio de 1919, criticando outras organizações que também participaram do movimento, mas que se concentraram na recuperação e revalidação da história e cultura da China em prol do resgate da tradição confucionista. Mao Zedong, primeiro presidente da República Popular da China, chegou até mesmo a escrever em 1940 em seu *The Culture of New Democracy*:

Os que adoram Confúcio e defendem a leitura dos clássicos do confucionismo representam a velha ética, os velhos ritos e os antigos pensamentos, contra a nova cultura e o novo pensamento (...). À medida que a cultura imperialista e a cultura semifeudal servem ao imperialismo e à classe feudal, elas devem ser eliminadas. (MAO, 1965, p.369)

Apesar desse manifesto inicial, os primeiros anos da nova República Popular da China foram relativamente amigáveis com os confucionistas, permitindo até mesmo que muitos deles integrassem quadros importantes do Partido, tendo inclusive Liu Shaoqi, segundo presidente da república Popular, dito que “*todo comunista que quer ser um bom revolucionário e maduro politicamente deve fazer grandes esforços em direção ao auto cultivo*” (LIU, 1939); e em seu livro *Como Ser Um Bom Comunista*, Liu (1939) acaba misturando tradições confucionistas de moralidade e disciplina com uma linha marxista-leninista. Essas ideias foram de extrema importância para a formação e educação política dos quadros do Partido

Comunista e da população nas áreas ocupadas pelo governo comunista entre 1940 e 1950 (ZHANG e SCHWARTZ, 1997, p. 195).

Com a efetiva fundação da República Popular em 1949, o modelo educacional centralizado do Kuomintang foi preservado, no entanto, as suas ideologias reacionárias empregadas no ensino da história necessitariam urgentemente de uma reforma anti-imperialista, antifeudal e anticapitalista. Ao conquistar o poder, o governo comunista se inspirou no modelo soviético e passou imediatamente a supervisionar a administração educacional em todos os níveis e a tomar para si a responsabilidade pela publicação dos livros didáticos. Ao unir o marxismo-leninismo à prática revolucionária chinesa, a nova educação objetivava ensinar os seus cidadãos a amar a pátria, o povo, o trabalho, a ciência, a moralidade cívica e a fazer bom uso de seu criticismo.

Na educação socialista, a História acabaria tendo papel de grande destaque, a ponto de ser promovida à terceira disciplina com maior carga horária, perdendo apenas para Matemática e Mandarim. Esse inusitado destaque se dava pela sua importância como principal propulsora da “moral socialista” e por sua posição como fonte do patriotismo chinês e da legitimação do governo, uma vez que o conceito de “legitimação de posse por sucessão”, tão comum em toda a história da China, poderia agora ser comprovado “cientificamente” pelo materialismo histórico marxista. Um exemplo dessa legitimação foi o fato de que, apesar das lutas de classe serem consideradas de fato a força motriz da história, havia também um grande enfoque nas personagens individuais, sendo uma delas o próprio Partido Comunista da China, romantizado como o precursor da República Popular e responsável pelo fim dos cem anos de humilhações causadas pelas invasões estrangeiras, pelo conservadorismo Qing e pelas traições do Kuomintang.

A partir do fim dos anos 50, com os revisionismos de Nikita Khrushchov e a deterioração das relações com a União Soviética, a China passaria a emprestar em menor grau as ideias educacionais do modelo soviético e procuraria encontrar seu próprio caminho para o comunismo, sendo instaurada uma visão cada vez mais baseada nos pensamentos de Mao Zedong (JONES, 2007, p. 63). Para o líder do Partido, deveria ser empregada uma importância muito maior nos aspectos práticos da vida do que nos teóricos, uma vez que, de acordo com sua filosofia, a teoria só poderia encontrar sua importância se derivasse da prática e procurasse atingir a prática, pois como disse Mao em *On Practice*:

O conhecimento começa pela prática; uma vez adquiridos conhecimentos teóricos através da prática, deve-se voltar à prática. A função ativa do conhecimento não se exprime somente no salto ativo do conhecimento sensível



ao conhecimento racional, mas, o que ainda é mais importante, deve exprimir-se no salto do conhecimento racional à prática revolucionária. (MAO, 1965, p. 304)

Diante dessa visão prática e anti-intelectualista, disciplinas consideradas mais subjetivas e com menor aplicação prática passaram a ser rebaixadas a posições subsidiárias, e a História acabou perdendo seu posto de prestígio por ter passado a ser considerada menos valiosa para o treinamento moral ideológico do que a Política, que acabou por tomar seu posto. Ainda nessas linhas, houve também uma diminuição nas horas de aprendizado teórico nas salas de aula em favor de um aumento nas horas de educação do trabalho e treinamento em plantações e fábricas (JONES, 2007, p. 64).

Durante o período do Grande Salto para Frente (1958-1960), houve uma mudança nesse sistema, uma vez que se passou a acreditar que o aprendizado acadêmico seria uma parte importante do caminho gradual em busca do socialismo, mas esse período foi efêmero, e a partir de 1965, a história já contaria com apenas dois semestres de ensino, sendo voltada completamente para os ensinamentos sobre a tradição revolucionária chinesa e para ataques aos inimigos históricos da classe proletária e camponesa (JONES, 2007, p. 65).

Em 1966, ocorre o início de mais um evento notável na história da China. Após passar aproximadamente seis anos longe do poder central do Partido Comunista devido aos equívocos cometidos durante o Grande Salto para Frente, Mao Zedong decide dirigir uma grande política de limpeza no governo, a fim de acabar com o revisionismo nascente e trazer de volta a pureza da Revolução de 1949. Durante esse período, que foi nomeado de Revolução Cultural, e durou até 1976, acentuou-se a visão anterior e tomou-se um rumo extremamente anti-intelectualista, acarretando na demissão de diversos profissionais da educação, no fechamento de escolas acusadas de dar espaço para a criação de intelectuais burgueses e finalmente na abolição da disciplina histórica do currículo escolar, além de se caracterizar por ser o período da história onde houve a maior repressão e repúdio ao confucionismo na China.

Como exemplo dessa perseguição, Confúcio passaria agora a ser completamente rejeitado pela máquina estatal. A priori, o que houve não foi um ataque direto a imagem de Confúcio, mas sim uma investida contra a antiga cultura tradicional, aplicada principalmente através da campanha de repressão aos Quatro Velhos: o velho pensamento, a velha cultura, a velha tradição e os velhos costumes. No entanto, como Confúcio tinha a sua força exatamente na representação da tradição, ele acabou por incorporar e dar um rosto ao “velho”, personificando tudo o que passaria a ser considerado desprezível para o novo governo. A partir disso, passou a haver um extenso ataque por parte da liderança de Mao a

personalidades públicas que se mostravam mais neutras em relação a Confúcio, e muitos políticos importantes, intelectuais opositores e pessoas influentes na sociedade passaram a ser perseguidos e processados (por vezes inclusive torturados e assassinados) por serem acusados de seguir os velhos pensamentos (VASCONCELOS, 2017, p. 398).

Ao se tornarem mais radicais, as perseguições implicaram em uma onda de ataques específicos contra a imagem de Confúcio e o pensamento confucionista, através da fomentação de Mao Zedong à campanha “*Criticar Lin, criticar Confúcio*”<sup>7</sup>. A campanha anti-confucionista atacava todos os aspectos possíveis de Confúcio: a sua preocupação com a era dourada do passado ao contrário do futuro, seu chauvinismo masculino, seu fetichismo quanto à auto conquista e ao intelecto (que levaria inevitavelmente ao carreirismo capitalista e ao elitismo), sua inabilidade em reconhecer que a ética é estritamente baseada em classes e não universal, e inclusive, a própria afinidade que os opositores do regime e o próprio Chiang Kai-shek tinham por Confúcio (CHANG, 1974, p. 884). Com a crítica consolidada pelo governo, não demorou muito para começarem a ocorrer diversas depredações de monumentos e lugares importantes relacionados a Confúcio, principalmente aos *três sítios de Confúcio*<sup>8</sup>, que foram assaltados e destruídos quase que completamente pelos furiosos protestantes (SHU, 2012, p. 162). Para Anne Cheng, as práticas de profanação dos sítios de Confúcio e as interpretações narrativas sobre a vida do mesmo ilustram um esforço de “*rejeição da tradição, e mesmo um desejo de fazer tábula rasa*” (CHENG, 2008, p. 730).

Em 1971, foi convocada a Conferência de Educação Nacional para avaliar os conteúdos educacionais que foram promulgados entre os anos de 1949 e 1966, e chegou-se à conclusão de que, durante todo esse tempo, a burguesia havia exercido uma ditadura sobre a educação, e que seria necessária uma reforma total. Diante desse momento crítico, a História foi restaurada e a tiragem de novos livros foi ordenada, uma vez que os anteriores à Revolução Cultural passaram a ser considerados inúteis (JONES, 2007, p. 66).

Nos livros didáticos da época, os alunos eram altamente induzidos a criticar Confúcio em favor da escola legalista de pensamento, não porque os ideais do legalismo refletissem de alguma forma a Revolução Cultural, mas apenas porque eles representavam um avanço quanto ao pensamento feudal de Confúcio (ZHANG e SCHWARTZ, 1997, p. 198). Além disso, foram amplamente distribuídas muitas novelas de bolso publicadas por órgãos

---

<sup>7</sup> Lin Biao foi um importante marechal comunista durante a guerra civil, mas após entrar em conflito com Mao Zedong em 1971, passou a ser visto como uma ameaça opositora ao governo. Nesse caso, Lin não precisava necessariamente ser confucionista para acabar sendo atrelado automaticamente à imagem pejorativa de Confúcio, feudal e retrógrado.

<sup>8</sup> Kǒng miào (Templo de Confúcio), Kǒng lín (Cemitério de Confúcio) e Kǒng fū (Casarão da Família de Confúcio).

governamentais como a Imprensa Popular da Guarda Vermelha de Shanghai, feitas principalmente para auxiliar na alfabetização de jovens e adultos e, ao mesmo tempo, fazer propaganda ideológica. Entre essas novelas, é comum encontrarmos histórias ironizando e falando mal de Confúcio. A mais distribuída e mais famosa entre essas histórias foi uma biografia ilustrada dele, produzida em 1974, e intitulada *Kǒng Lǎo èr Zǔ'èr de yǎshēng*, de Xiao Gan, cuja tradução direta se aproxima a “A Vida Criminosa do Segundo Filho Confúcio” (SOMMER, 2007, p. 10). Aqui, Confúcio recebe o sufixo “Lǎo èr”, uma clara tentativa de minimizar sua figura, que anteriormente era homenageada como sendo o “primeiro”, e agora passaria a ser vista apenas como o “segundo” e sem importância. Além disso, em muitos desses livretos, Confúcio, assim como outros personagens que remeteriam à tradição, são representados como velhos, decrepitos, cinzas e quase sem vida, muitas vezes sofrendo violências e abusos dos personagens representantes da juventude, representados sempre como o novo e a revolução (SOMMER, 2007, p. 11).

Com a morte de Mao Tsé-tung em 1976, até houve uma tentativa de se manter a influência das reformas revolucionárias no Ministério da Educação Chinês, mas a Revolução Cultural havia oficialmente morrido, e Deng Xiaoping conseguiria ascender ao poder em 1978 para tentar enterrá-la, e pôr em prática suas ideias liberais de modernização e abertura.

### **Planos de Ensino de História, 1978-2000**

A partir da morte de Mao em 1976 e da ascensão de figuras que já haviam ameaçado seu poderio anteriormente dentro do Partido Comunista, o novo governo da China passaria a rapidamente girar o leme para uma outra direção, tentando modernizar o país e projetá-lo para a competição internacional.

A China pós-Mao logo passou a produzir diretrizes bastante descritivas responsáveis por guiar a publicação dos novos materiais didáticos. Desde 1978 foram promulgados dois conjuntos de diretrizes: o primeiro contando com as versões dos anos de 1978, 1980, 1986 e 1990, e o segundo os de 1988, 1992 e 2000. Cada plano de ensino foi dividido em cinco partes: objetivos gerais, sobre como o conteúdo é organizado, explicação da distribuição de horas de classe, instruções gerais sobre métodos de ensino e o programa de estudos (constituindo a maior parte do plano, onde se dividem a história entre mundial e chinesa, sendo a chinesa dividida em antiga, moderna e contemporânea).

Ao analisarmos cada um desses planos de ensino, não veremos os grandes contrastes, como encontrados nos períodos anteriores, visto que o governo segue durante esse período

basicamente apenas o mesmo caminho de abertura econômica e sem nenhuma ruptura dramática entre os governos dos presidentes da época. No entanto é possível identificar mudanças leves e graduais, representando as constantes reformas na ideologia do Partido Comunista, que ia aos poucos se tornando cada vez menos extremista e mais liberal.<sup>9</sup>

- **Plano de 1978**

No primeiro plano de ensino dessa “nova era”, publicado no ano de 1978, não houve grandes mudanças em relação a era anterior, principalmente pela constante incerteza da população quanto ao clima político e pela própria falta de tempo disponível para o desenvolvimento e organização de novas diretrizes. Os ideais reformistas de Deng Xiaoping, o novo “coordenador” das decisões políticas dentro do governo após a morte de Mao, ainda não haviam sido completamente aceitos, e os esforços estavam nesse momento primeiramente dirigidos em apagar a perigosa influência dos principais seguidores que ainda se mantinham fiéis à revolução de Mao, conhecidos como “Gangue dos Quatro”. Enquanto isso, o culto à personalidade de Mao, Marx, Engels e Lenin se mantiveram extensivamente recomendados, sendo o próprio Mao ainda reverenciado como o grande fundador da China. A partir do materialismo histórico, a disciplina História continuaria a reforçar o apoio ao governo do PCC e seu objetivo continuaria sendo o de exaltar a tradição revolucionária, o patriotismo e o internacionalismo, ensinando os alunos a amar o PCC, as massas e a terra natal.

Além disso, nesse período, a disciplina de História Chinesa se manteve central para a formação da identidade nacional e para a legitimação do governo, dando grande destaque aos “100 anos de humilhação” que a China havia passado na mão dos imperialistas e às rebeliões camponesas. Há também um enfoque no apelo pela unidade nacional, fundamentado na defesa das teorias de pluralidade étnica e da continuidade das fronteiras chinesas ao longo dos séculos, na tentativa de conter os crescentes sentimentos separatistas. Essa edição dos planos de ensino ainda manteve sua defesa ao Grande Salto para Frente e à Revolução Cultural, no entanto, dessa vez era recomendado que os livros não abordassem o tema de forma muito aprofundada, seguindo os próprios dizeres de Deng: “*é melhor dizer pouco sobre os que ainda vivem*” (JONES, 2007, p. 133). Assim sendo, muitos editores de livros didáticos de História acabaram por seguir os conselhos de Deng, finalizando a cobertura

---

<sup>9</sup> As informações desse capítulo referentes aos planos de ensino e aos materiais didáticos foram retiradas de COCP, *Ersbi shiji Zhongguo zhongxiaoxue kecheng biaoqizhun, jiaoxue dagang huibian: lishijuan* (Currículos padrão do século XX e esboços de ensino para escolas primárias e secundárias chinesas: História). Beijing: PEP, 2001. Além disso foram ostensivamente usadas as impressões de Alisa Jones em *Changing the Past to Build the Future*, 2007.

cronológica de suas obras ainda na década de 50, evitando debates polêmicos sobre os períodos mais conturbados do governo de Mao.

- **Plano de 1980**

Em 1980 a autoridade de Deng ainda não havia sido completamente consolidada, continuando a resultar na omissão de questões que poderiam ser consideradas sensíveis, inclusive toda a história pós-1949. A revisão manteve basicamente a mesma narrativa e os mesmos pontos de vista de sua versão anterior, no entanto com uma notável redução no linguajar revolucionário, substituindo termos como “revolução permanente sob a ditadura do proletariado”, pela “devoção às Quatro Modernizações” de Deng Xiaoping, que englobava diversas reformas de inovação nos setores da indústria, da agricultura, da ciência e tecnologia e das forças armadas. Houve também uma minimizada na questão da luta de classes e das revoltas camponesas; além disso, menções a uma devoção total ao proletariado revolucionário foram suprimidas.

A partir desse clima mais liberal, foi também permitida a reinserção de certas figuras que haviam sido relegadas a meros retrógrados no currículo escolar. Confúcio, por exemplo, que no plano de 1978 havia sido retratado como um ideólogo reacionário, no plano de 1980 é reabilitado junto com outros “Grandes homens”, passando agora a ser descrito como um “pensador” e “educador” que acreditava que os governantes deveriam exercer benevolência quanto a seus governados. Também incluída nesse esforço de abertura, a classe burguesa passou a ser vista como uma força que também poderia ser nacionalista e possuidora de boas qualidades. Outro evento que sofreria alterações foi a Revolta dos Boxers, que anteriormente tinha sido apresentada como uma luta heroica contra o imperialismo, mas agora passava a ser criticada por sua natureza arcaica e xenofóbica.

Essas revisões, somadas à diminuição da importância de Mao como “o grande timoneiro”, refletem claramente o desabrochar de um criticismo à dureza da Revolução Cultural, no entanto, como se tratava de uma época ainda não muito estável para a política chinesa, os personagens envolvidos nos rumos da educação preferiram, para garantirem sua própria segurança, não sair distribuindo glórias nem acusações diretamente ao seu antigo líder, que pudessem mais tarde ser usadas contra eles.

- **Plano de 1986**

Com o crescimento da estabilidade política e com a consolidação do novo projeto de governo chinês, os desenvolvedores dos planos continuaram seus esforços para reduzir o “esquerdismo” e promover as reformas de modernização e de minimização no espírito

revolucionário do ensino de história. Com a intenção de nutrir apreciação patriótica a partir da herança tradicional nacional, a História Antiga passa a ocupar 60% das horas do currículo de História, abrindo espaço para uma maior discussão sobre os “grandes homens” do passado. Dessa vez sem distribuições de culpa ou glória, as personagens históricas antigas passavam a serem vistas de maneira mais imparcial, e imagens como a de Confúcio, que há poucas décadas atrás haviam sido consideradas de péssimo exemplo, passariam aos poucos a serem reabilitadas como personagens importantes no passado e no presente chinês, além de passarem a ser usadas como ferramenta para nutrir o patriotismo na população.

Entre as revisões desse ano, diminuiu-se o papel do materialismo histórico e das próprias massas, uma vez que, a nova China, amigável aos empresários e empreendedores, não via mais sentido em usar como figura de inspiração aos jovens a imagem de um proletário ou camponês. No lugar do comunismo, o patriotismo passou a ser exaltado como uma força unificadora que transcendia o tempo, as classes e as etnias, portanto poderia ser usado como o novo motor principal dos planos de ensino, acompanhado pelo fervor modernizante em segundo lugar e pela importância da liderança do PCC em terceiro.

Em relação aos planos anteriores, o de 1986 apresentou duas grandes mudanças na História Contemporânea. A primeira foi o reconhecimento da importância do Partido Kuomintang em sua participação ativa durante a guerra contra os japoneses. A segunda foi baseada na “Resolução Sobre Certas Questões na História do Nosso Partido”, divulgada em 1981 pelo Partido, na qual se reconhecia que a campanha anti-direitista havia se expandido exageradamente e se admitia que a Revolução Cultural havia sido uma época de caos, causada principalmente por um erro não intencional vindo da liderança partidária, incluindo Mao. Ambas as decisões representam um esforço do governo em se reconciliar com as classes burguesas e intelectuais, que haviam sido completamente desalojadas e desrespeitadas durante a maior parte da República Popular, mas que agora recebiam uma carta branca para participarem da sociedade novamente, de maneira mais livre e menos repressora.

Além disso, a inclusão de História do Mundo (ou História Geral), já no Secundário Junior e não apenas no Secundário Sênior<sup>10</sup>, reflete também as ambições do Partido em se abrir para o mundo e se projetar na economia internacional. Ainda nesta edição dos planos, já começa a se notar também uma influência crescente da teoria pedagógica, importada principalmente do ocidente e do Japão ocidentalizado (JONES, 2007, p. 83).

---

<sup>10</sup> No sistema educacional brasileiro, o Secundário Junior e o Secundário Sênior são respectivamente correspondentes ao Ensino Fundamental II e ao Ensino Médio.

- **Plano de 1988**

O período entre a metade e o final da década de 80 foi tumultuoso na China, uma vez que houve uma grande aceleração na abertura, no crescimento econômico, no desemprego e nas tensões sociais. Pensando nisso, os desenvolvedores dos planos estipularam 5% das horas em sala para o estudo de história regional, de forma que as diversas regiões do país melhor se integrassem na Nação, o que serviria para diminuir os desejos separatistas. Apesar de manter um olhar patriótico, a História passaria agora a ter como propósito o aumento na qualidade e na autoconfiança da população nacional.

Seguindo as linhas do plano anterior, em 1988 é possível observar novamente uma diminuição da importância do materialismo histórico, uma minimização do pensamento Marxista-Leninista-Maoísta e um aumento da importância dos “Grandes Homens”. Uma mudança importante nesse plano, no entanto, foi um avanço maior na teoria pedagógica, que resultou na separação das “três grandes tarefas” educacionais em: transmissão do conhecimento (que se baseava principalmente em passar aos alunos uma sólida noção da cronologia), educação ideológica (que serviria para mostrar o caminho certo aos jovens pupilos, assim como alimentar neles o patriotismo) e ensino de habilidades específicas aos alunos (que necessitava o entendimento de técnicas pedagógicas por parte dos educadores). Essa sofisticação no sistema de ensino, apesar de muito mais avançada do que nos planos anteriores, ainda permaneceria vaga em 1988.

- **Plano de 1990**

Apesar de serem imediatamente posteriores aos protestos de Tiananmen de 1989,<sup>11</sup> as reformas no plano de 1990 mudaram pouquíssimas coisas além de ter sido adicionado um semestre a mais de História para o Secundário Sênior. Com a incerteza sobre as consequências dos acontecidos recentes, os desenvolvedores dos planos preferiram não se arriscar muito, seguindo o conselho anterior de Deng: “dizer pouco”.

---

<sup>11</sup> Esse conjunto de protestos, ocorridos entre abril e junho de 1989 na Praça da Paz Celestial em Beijing, fez parte de um movimento civil e estudantil que lutava por mais liberdades políticas e mais igualdade social na China. O governo reagiu com forte repressão, prendendo grande parte de seus ativistas e aumentando o controle do Partido Comunista sobre as liberdades individuais no país.

- **Plano de 1992**

Se no plano de 1990 poucas coisas foram alteradas por falta de certeza quanto à linha política a se seguir após o incidente em Tiananmen, em 1992 as dúvidas já estariam resolvidas, e com elas muitas reviravoltas estariam prontas para acontecer.

Neste plano, a História Contemporânea volta a ser o centro das atenções, esboços específicos são criados especificamente para o aperfeiçoamento do treinamento político-ideológico dos estudantes, o linguajar se torna mais emotivo com a volta do vocabulário revolucionário, o materialismo histórico voltar a receber grande ênfase, e a importância do Partido Comunista em seu papel de trazer a China para a modernidade socialista volta a ser amplamente exaltada, na tentativa de legitimar ainda mais sua estadia no governo do presente. Nesse sentido, a História voltou a tomar um rumo mais conservador, e apesar do PCC ignorar a importância do conceito de massas para Marx, principalmente por medo da fúria popular após o massacre de 1989, o Marxismo-Leninismo-Maoísmo foi reinstaurado como um princípio guia que deveria ser usado como exemplo para as mentes jovens.

Ademais, haveria também uma intensificação no discurso anti-imperialista, principalmente no que se referia à “adoração cega ao Ocidente”. Ao fazer isso, o governo denegria os protestos por mais democracia e direitos humanos, alegando que esses conceitos serviriam para nada mais do que tentar destruir o socialismo e o progresso chinês. Ainda nessas linhas, o plano assumia que a China ainda não era perfeita, mas estava a caminho da perfeição, conclamando pela renovação da fé no ideário socialista e no materialismo histórico.

Resumidamente, os acontecimentos de Tiananmen serviram ao oposto de seus objetivos: a luta por mais liberdade e pluralidade desencadeou apenas em maior repressão e autoritarismo, constantemente presentes no plano de ensino de 1992, no qual pode-se dizer que o Partido dá alguns passos para trás em suas conquistas pós-1976 nas questões de criticismo, revisionismo e reforma política.

- **Plano de 2000**

O plano de 2000 manteve o formato e currículo básico do de 1992, no entanto as prioridades e os métodos de ensino foram consideravelmente revisados. Os objetivos pedagógicos da História agora eram os de fazer os estudantes entenderem o passado em relação com o presente, assim como as relações entre a humanidade, a sociedade e a natureza. No plano de ensino de 2000, esses objetivos pedagógicos foram ampliados, com os métodos de ensino se tornando mais descritivos e o “estudo independente”, a “consciência criativa”,



o “pensamento histórico” e a “cooperação” sendo encorajados, além de atividades extramuros e o auxílio de novas tecnologias passarem a ser amplamente recomendados.

O enfoque mais pedagógico, no entanto, de forma alguma tirou o peso ideológico do novo plano. A importância da educação em nutrir nos estudantes mais amor pela pátria, pelo socialismo, pela tradição revolucionária e pela unidade étnica se manteve clara, no entanto o espírito das reformas de 1992 foi apagado das instruções pedagógicas, fazendo com que temas como o Marxismo e o Partido Comunista fossem incorporados apenas no currículo, mas não mais citados como objetivos de ensino.

Contudo, apesar de tantas discussões sobre individualismo e pensamento independente, os desenvolvedores desse novo plano ainda não pareciam prontos ou interessados em desafiar inteiramente conceitos absolutos como “verdadeiro e falso” ou “certo e errado” quanto a questões do passado ou do presente.

### **Considerações finais**

Apesar da necessidade de termos em mente os objetivos das políticas educacionais que foram aplicadas pelos governos, e as mudanças causadas por cada uma delas, também é de suma importância sabermos diferenciar a “história oficial produzida” da “história real consumida” pelos estudantes. Apesar da capacidade dos governos em manterem o monopólio das produções didáticas e dos meios oficiais de ensino, seria uma tarefa impossível fazer com que todas essas produções, ao atravessar as diversas hierarquias e resistências do processo educativo até chegar ao professor em sala de aula, fossem consumidas exatamente das maneiras prescritas e ordenadas. Até 2000, o controle do ensino da História por parte das lideranças que governaram a China se encontrou bastante centralizado e autoritário, no entanto, como era de se esperar, nunca se atingiu o controle total do que deveria ser ensinado. Nenhuma política de ensino foi promulgada sem alguma resistência, e o principal exemplo desse fenômeno se encontra nas reformas de 1922, quando o extremismo assumido contra a tradição chinesa foi recebido com grande hostilidade e resistência por parte de setores da população, inclusive por alguns que estavam ligados diretamente à educação, o que dificultou muito a aplicabilidade total de tais políticas (JONES, 2007, p. 50).

A partir da metade do século XIX, a China passou por intensas transformações internas, devidas principalmente à pressão cada vez maior das novas exigências externas e internas, que forçavam o país a procurar soluções para os seus problemas através de reformas

ou revoluções. Para melhor esquematização dessas mudanças, entre o século XIX e o século XXI, é possível indicar sete grandes rupturas e desvios ideológicos que refletiram ativamente nas políticas de ensino da História, e são elas:

- A transição de um sistema imperial baseado em tradições para um sistema imperial mais modernizador, na passagem do século XIX ao XX;
- A revolução de 1911, que marcou a chegada de um sistema republicano com ideais burgueses para a sociedade chinesa;
- A reafirmação do poderio do Kuomintang em 1927, com uma acentuada inclinação a um nacionalismo moralizante;
- A revolução comunista de 1949, que teve de rearranjar completamente a ideologia de governo para acomodar as reformas de cunho socialista;
- O conturbado período de 1966-76, que aplicou grandes reformas de desintelectualização;
- Os anos de 1976-78, com a morte de Mao e a entrada de novas políticas mais liberais no governo lideradas por Deng Xiaoping;
- E o incidente da praça Tiananmen em 1989, com a volta de políticas de caráter autoritário e repressivo na China.

Um grande exemplo das dimensões dessas rupturas está nas representações de Confúcio ao longo do século. O que houve com Confúcio, ao contrário de ser uma reconstrução e flexibilização de sua imagem, o transformando simplesmente de um herói para um vilão e vice-versa do dia para a noite, foi um conjunto de interpretações e reinterpretções próprias, à luz sempre de pontos de vista, objetivos e convicções diferentes de cada governo vigente em cada época.

Em suma, o que realmente mudou na China durante o século XX não foi a história em si, mas sim a perspectiva com que cada poder dominante do momento enxergava a sua própria história, e como essa perspectiva era aplicada no ensino dessa história para a população em geral.

### **Referências Bibliográficas**

BAARK, Erik e JAMISON, Andrew. *Technological Development in China, India and Japan: Cross-cultural Perspectives*. Springer, 1986.

CHAN, Sylvia and SCOTT, Paul. Teaching Chinese History in Junior High Schools in post-Mao China. *The Journal of Intercultural Studies*, 1998, p.107-118.

CHANG, Parris H. The Anti-Lin Piao and Confucius Campaign: Its Meaning and Purposes. *Asian Survey*, Vol. 14, No. 10 (Oct., 1974), p. 871-886.

CHAU, Manling. *Change and Continuity: History Teaching in the PRC*. London and Portland, OR: Woburn Press, 1995.

CHEN, Theodore. *Chinese Education since 1949*. Nova York: Pergamon Press, 1981.

COCP. *Ersbi shiji Zhongguo zhongxiaoxue kecheng biaoqun, jiaoxue dagang huibian: lishijuan* (Currículos padrão do século XX e esboços de ensino para escolas primárias e secundárias chinesas: História). Beijing: PEP, 2001.

Communist Party of China. *Resolution on certain questions in the history of our party since the founding of the People's Republic of China*. Adotada pela Sexta Plenária do Décimo Primeiro Comitê Central do Partido Comunista da China em 27 de junho de 1981.

DIRLIK, Arif. The Ideological Foundations of the New Life Movement: A Study in Counterrevolution. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 34, No. 4 (Aug., 1975), p. 945-980.

FERRO, Marc. *The Uses and Abuses of History: or How the Past is Taught*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

GAN, Xiao. *Kǒng Lǎo èr Zuì'è de yishèng*. Ilustrações de Gu Bingxin e He Youzi. Shanghai: Shanghai Renmin, 1974.

GREGOR, James. Confucianism and the Political Thought of Sun Yat-Sen. *Philosophy East and West*, Vol. 31, n.º. 1, Jan., 1981. p. 55-70.

HU, C. T. The Teaching of History in Communist China. *China Quarterly-sponsored conference held in Oxford*, 1964.

JONES, Alisa. *Changing the Past to Build the Future: History Education in post-Mao China*. 2007. 294p. PhD. Universidade de Leeds, 2007.

\_\_\_\_\_. *History and Citizenship Education in Post-Mao China: Politics, Policy, Praxis*. Routledge Studies in Education and Society in Asia, 2016.

LIU, Shaoqi. *How to be a Good Communist*. Em: *Selected Works of Liu Shaoqi, Volume I*. Beijing: Foreign Languages Press, 1939.

MAO, Zedong. *On Practice*. Em: *Selected Works of Mao Tse-tung, Volume I*. Beijing: Foreign Languages Press, 1965.

\_\_\_\_\_. *The Culture of New Democracy*. Em: *Selected Works of Mao Tse-tung, Volume II*. Beijing: Foreign Languages Press, 1965.

PEAKE, Cyrus. *Nationalism and Education in Modern China*. New York: Columbia, 1932.

RIDLEY, C., GODWIN, P. and DOOLIN, D. *The Making of a Model Citizen in Communist China*. Stanford, CA: Hoover Institution Press, 1971.

SOMMER, Deborah A. Images for Iconoclasts: Images of Confucius in the Cultural Revolution. *East-West Connections: Review of Asian Studies* 7.1, 2007. p.1-23.

SHU, Changsheng. *A História da China Popular no Século XX*. RJ: Editora FGV, 2012.

VASCONCELOS, Daniel Tiago de. O Papel da Tradição Chinesa na Educação e a Representação de Confúcio: da Revolução Cultural ao Governo Xi Jinping. *Revista de Estudos Críticos Asiáticos*. Vol. 3, nº 1. Janeiro de 2017.

WESTON, Timothy B. The Formation and Positioning of the New Culture Community, 1913-1917. *Modern China*. Vol. 24, nº. 3, Jul., 1998. p. 255-284.

ZHANG, Tong e SCHWARTZ, Barry. Confucius and the Cultural Revolution: A Study in Collective Memory. *International Journal of Politics, Culture and Society*. Vol 11, n.º. 2, 1997. p. 189-212.

# FILOSOFIA E ALTERIDADE: POSSIBILIDADES DE UM MÉTODO FENOMENOLÓGICO PARA O ESTUDO DA ALTERIDADE FILOSÓFICA COM ÊNFASE NO PENSAMENTO CHINÊS

Marcelo Matos Medeiros\*

**Resumo:** Este trabalho visa explorar a possibilidade de aproximação entre as fenomenologias de Martin Heidegger e Merleau-Ponty com o pensamento chinês. Mais do que propriamente propor um diálogo filosófico entre as duas tradições, pretende-se investigar a possibilidade de se utilizar a fenomenologia como metodologia de acesso e estudo do pensamento chinês canônico. Primeiramente, pretende-se apresentar algumas reflexões dos respectivos autores que pareçam pertinentes ao escopo deste trabalho acerca da linguagem, ontologia e redução fenomenológica. Da posse de tais reflexões, pretende-se mostrar que o deslocamento do eixo temático da epistemologia para uma ontologia aberta para a existência, e a preocupação em desenvolver um pensamento que acolha a temporalidade e a alteridade, são elementos que possibilitam a adoção dessa linha teórica como meio de abordagem do pensamento chinês.

**Palavras-chave:** filosofia comparada, pensamento chinês, fenomenologia, Heidegger, Merleau-Ponty.

“O *problema eu-outro, problema* ocidental” – Merleau-Ponty (2004a, p. 204)

A crítica de Heidegger à ontologia tradicional é notória. A grosso modo, ele aponta que as filosofias hegemônicas, e posteriormente a ciência, fundaram seu aparato conceitual no ente (COCCO, 2006, pp. 37-38), i.e.: o ser determinado, compreendendo o Ser a partir do ente, mas esquecendo-se dessa condição. Ao longo da história da filosofia, estabeleceram-se, reiteradamente, diferentes compreensões de Ser, cada qual pretendendo-se conclusiva e

---

\* Formado em Letras, habilitação em chinês, pela Universidade de São Paulo (USP) e candidato a mestrado na Universidade Zhejiang University. Email: marcelomm1990@hotmail.com. Este trabalho foi orientado pelo Prof. Sylvio Horta no curso Trabalho de Graduação Individual em Letras Orientais (Departamento de Letras Orientais da FFLCH-USP).

suficiente<sup>1</sup>. Heidegger aponta que cada uma dessas definições possui o mesmo fundamento comum, em que o Ser é pensado como gênero do ente, enquanto, paralelamente, aquilo que os entes têm em comum é pensado como a substância desse ser. Enquanto gênero dos entes, o Ser é já determinado e compreendido como Ser do ente, i.e.: a sua essência, aquilo que é presente e constante em todo e qualquer ente. Como é próprio de seu método, o autor irá propor essa ideia a partir da linguagem, indicando que o fundamento comum a toda definição ou compreensão de Ser das filosofias hegemônicas ou metafísicas possui uma dupla articulação, ontológica e teológica:

Ontologically, the basic entity, once generalized and so understood as the being of all entities, *grounds* in the sense of “giving ground” (*ergründen*) to entities; ontology discovers and sets out the bedrock beneath which the metaphysician’s investigations cannot “penetrate.” (...). theologically the highest (or supreme) entity, also understood as the being of entities, *grounds* in the sense of “founding” (*begründen*) entities, “establishing” the source from which all entities ultimately issue and by which they can subsequently be “justified”. (IAIN, 2007, p. 17)

A estrutura da ontologia metafísica é biarticulada: sob o aspecto ontológico, o ente é tomado como o modelo de Ser, ou seja, a essência em geral é concebida, por assim dizer, por analogia à coisa ou o ente, guardando dessa os mesmos caracteres gerais<sup>2</sup>; sob o aspecto teológico, o Ser é compreendido como gênero supremo do ente, operando como o conjunto de determinações ontológicas válidas para qualquer ente, e ao qual se remete numa cadeia de raciocínio ao modo de uma prova<sup>3</sup>. Consoante a esse regime ontológico, a essência será concebida como um recorte ontológico atemporal fundado, teologicamente, no Ser determinado e assim, estruturada como uma unidade abstrata e identitária. Com esse diagnóstico, Heidegger evidencia o projeto fundacionista que perpassa toda a história da metafísica, o qual buscou delimitar o campo de verdade do ente à sua região determinável (paralelamente relegando – sob diversos títulos tais como aparência e subjetividade – aquela região que não obedecesse a esse princípio), e finalmente expandindo essas qualificações para o Ser<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ao todo Heidegger indica seis momentos distintos na história da ontologia tradicional, cada qual com uma definição ou compreensão de ser distintas (IAIN, 2007).

<sup>2</sup> A título de exemplo: a essência é concebida como uma unidade, determinável, igual a si mesma e disposta em uma relação externa com outras essências. Conferir IAIN (2007).

<sup>3</sup> Como exemplo de determinações do Ser da metafísica, pode-se citar os três princípios da lógica clássica: a identidade, não-contradição e o terceiro excluído.

<sup>4</sup> Heidegger irá situar a origem da metafísica em Platão e Aristóteles (IAIN, 2007), voltando-se então para os pré-socráticos em busca de uma compreensão de Ser pré-Metafísica. Acreditamos com MAY (1996) que a aproximação de Heidegger com o pensamento chinês e japonês e com a poesia no último momento de sua

Conforme já apontado, as categorias próprias da atitude teórica são fundadas no Ser determinado, de modo que os constrangimentos filosóficos quanto a sujeito e mundo acima apontados, os quais culminariam com o primado de um sobre o outro, revelam-se um problema que só se coloca para um pensamento fundado em uma compreensão substancial de sujeito e mundo, o qual, a partir dessa compreensão prévia de Ser, terá de dar conta de articular a relação entre os termos.

Imbricado ao Ser do ente, vê-se já operando um fechamento à temporalidade<sup>5</sup>, o que se torna especialmente claro na compreensão substancial de essência, a qual se opõe ao fato. Ou seja, se a essência é o domínio das determinações necessárias e suficientes de um ente, há já um grau de fechamento dessa ao porvir e ao possível, os quais são qualificados como acidentes. Conseqüentemente, o fato se apresentará como ente, mistura de atributos e acidentes, e a relação entre a essência e o fato será a de modelo e variação, quer se entenda a essência como uma operação de síntese, quer como operação de uma consciência constituinte. Diante disso, podemos perceber como as noções de *para-si* e *em-si* tradicionais, entendidas como antagônicas, são tributárias não somente das filosofias da consciência quanto também de uma compreensão unitária de Ser, em que a temporalidade se liga ao ente por relações de sínteses (HEIDEGGER, 2004, pp. 57-67). Conseqüentemente, a transcendência e o Ser não possuiriam nenhum vínculo natal, sendo esse fenômeno compreendido como uma sobreposição do *para-si* sobre o *em-si*<sup>6</sup>. Rearticular a relação entre fato e essência será um movimento que exigirá uma reavaliação da distinção entre corpo e alma e um novo tratamento da temporalidade no Ser.

Contra aquelas concepções ontológicas, Merleau-Ponty recusará a oposição entre Ser e Nada, no sentido em que se entende o Ser como positividade pura e o Nada como um movimento de transcendência da subjetividade ou ekstase, propondo antes um Ser que seja constitutivamente transcendente, *em-si* e *para-si* indissociado e também abertura para a historicidade do Ser, i.e.: sua dimensão mundana de passado sedimentado, e para o horizonte

---

carreira representa um movimento de busca por outra compreensão de Ser, dessa vez através de uma abordagem sincrônica e não diacrônica. Para uma outra leitura a respeito da relação do autor com o pensamento oriental conferir Ma (2007).

<sup>5</sup> A fim de servir de fundação, o Ser do ente é reificado, procedendo-se um esquecimento à segunda potência da abertura originária do Ser, i.e.: o esquecimento da situação ontológica anterior ao Ser do ente e o esquecimento desse esquecimento.

<sup>6</sup> Para ilustrar esse ponto, podemos recuperar um exemplo contido na *Fenomenologia da Percepção* (PONTY, 1999): se uma caverna possui o sentido de um abrigo possível, esse caráter se deve, por assim dizer, a uma extrapolação subjetiva sobre o sentido referencial da caverna, i.e.: o *em-si*, um “buraco em uma rocha”. A transcendência de sentido, que uma caverna possua sentidos que transcendem seu objeto espacial “correspondente”, estaria dissociada do *em-si*, sendo um atributo que se liga ao *em-si* graças a um ato de construção mental. Supor um ente que não possua vínculo interno com o possível e o porvir e com sua historicidade é já operar em um regime de Ser substancial e, assim, fechado à temporalidade em certo grau.



de porvir. Em consonância com a tese da percepção, vemos Merleau-Ponty estender a diacriticidade tomada de seus estudos sobre a linguagem para o Ser, chegando a uma noção de Ser em que esse é constitutivamente poroso, estruturalmente dotado de horizontes (ANDRADE, 2015). Não obstante, se se deseja escapar de uma compreensão substancial de Ser, é necessário que a dinâmica entre as instâncias temporais do Ser se faça por um modo diverso daquele da síntese, e antes à maneira de uma dialética não conclusiva. Ou seja, é preciso viabilizar conceitualmente um Ser que seja sentido sedimentado ou significação e sentido perceptivo ou Gestalt, sem que com isso se lance mão do recurso de uma unidade sintética, onde o sujeito operaria uma síntese ativa de apreensão, o que engessaria a essência e a fecharia ao fluxo temporal, reinstaurando o Ser determinado e com ele todos os constrangimentos teóricos já apontados e que lhe são próprios.

A fim de pensar essa dupla dimensão da essência, i.e.: como sentido perceptivo e sentido sedimentado, Merleau-Ponty recuperará a noção heideggeriana de *Wesen*, uma essência ativa imanente ao fato e que habitaria o sujeito na experiência perceptiva<sup>7</sup>, articulando-a em relação à essência fixada<sup>8</sup>.

Se acima se indicou que a relação entre essência e fato se dava verticalmente, como a de um modelo e sua variação, trata-se agora de propor uma via de dupla indicação, de modo que o singular remeta ao geral, e o geral ao singular (MOURA, 2010, p. 209). Mais especificamente, trata-se de indicar o caráter do fato de espontaneamente transbordar sua ecceidade (ou facticidade) em uma essência, e, reciprocamente, uma essência que se singulariza em fato. A reversibilidade estrutural entre essência e fato, sentido sedimentado e sentido perceptivo, leva-nos a uma compreensão de Ser que, como já apontado, é constitutivamente transcendente, i.e.: diacrítica, não se podendo mais, a rigor, falar em uma essência fixada que não se transborde em um sentido perceptivo e a ele seja aberta. Abertura ao fluxo temporal e ao sensível são dois caracteres que nos permitem ver como a dimensão noemática da essência é reelaborada por Merleau-Ponty, marcando uma ruptura saliente com o Ser determinado e com as concepções intelectualistas de essência<sup>9</sup>. Não obstante, deve-se salientar que a relação entre as duas dimensões da essência não se dá como coincidência, onde o sentido sedimentado corresponderia ao Ser e o sentido perceptivo ao ente, e assim a questão se resumiria a apontar as circunstâncias em que o ente se iguala ao Ser. Conforme

<sup>7</sup> Ou seja, considerando-se o vermelho como exemplo, sua essência seria um certo poder de avermelhar presente na experiência daquela cor (MOURA, 2010, p. 211).

<sup>8</sup> Conferir MOURA (2010, p. 208-9).

<sup>9</sup> Nesse sentido parece importante salientar que Merleau-Ponty não recusa a atitude teórica, mas busca situá-la no sensível: “Fica o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização. A própria tematização deve, aliás, ser compreendida como comportamento do grau mais elevado – a relação daquela com este é dialética” (PONTY, 2004a, p. 171).

bem coloca Andrade (2015, p. 109), a reversibilidade se dá em um regime de latência temporal e interpenetração, não havendo nem simultaneidade nem identidade entre sentido perceptivo e sentido sedimentado. Há, antes, um Ser que perpassa todo ente horizontalmente, ou seja, sem que possa ser subsumido em um gênero do ente, tecido estesiológico ubíquo a sujeito, outrem, mundo, noema e percepção (PONTY, 2004a, p. 189). Como diz Moura (2010, p. 216):

Se a percepção não pode ser uma relação com objetos, é porque originariamente não há objetos, mas um único Ser que se diferencia, que se estrutura por irradiação sem nenhuma identidade possível. Como vimos, cada percebido se revela uma distância ou uma diferença do mesmo algo: o visível que meus olhos alcançam não é um átomo, mas um “nó no simultâneo e no sucessivo”.

Vemos assim a compreensão Merleau-pontyana do Ser, carne abstrata e concreta, é situada originariamente no campo perceptivo enquanto o “algo” inaugural, elemento que só se *apresenta*, diacriticamente e por relação com o ente, como o “um no outro” (*ineinander*) em relação ao qual o ente se constitui enquanto diferença, i.e.: nem identidade nem alteridade. Invertendo a dúvida metódica, Merleau-Ponty afirma uma abertura originária ao sensível naquele campo, Fé perceptiva que é o solo fértil de toda racionalidade e da atitude teórica (PONTY, 1999, p. 576)<sup>10</sup>.

A reversibilidade será de grande importância na descrição fenomenológica do corpo realizada na última obra do autor<sup>11</sup> (PONTY, 2004a), a qual, por sua vez, dará um novo tratamento à questão da interpessoalidade. Conforme apontado, os impasses deixados em aberto pela *Fenomenologia da Percepção* (PONTY, 1999) exigiam uma mudança de paradigma, o que Merleau-Ponty realiza deslocando o eixo da interpessoalidade da consciência para a sensibilidade e percepção, rompendo em última instância com as concepções intelectualistas de sujeito. Através dos estudos desenvolvidos entre a relação tocante e tocado (PONTY, 2004a), desvenda-se uma imbricação constitutiva entre esses dois polos, de modo que o ato de tocar, associado a uma certa dimensão de atividade, supõe a possibilidade de reversão, ou seja, passar a ser tocado. Conforme diz Andrade (2015, p. 100-101):

---

<sup>10</sup> A impossibilidade da realização da redução transcendental completa, a qual esbarraria em um certo irreduzível ou impensado, conforme apontada por Husserl em seus últimos trabalhos (HUSSERL, 2008, p. 30-40), já afirmaria indiretamente a tese do mundo vivido e da fé perceptiva. Conferir Andrade (2012, p. 99).

<sup>11</sup> Deve-se sempre ter em mente que Merleau-Ponty faleceu antes de finalizar *O Visível e o Invisível*. Consequentemente, ao se falar na ontologia de Merleau-Ponty, não se pode esquecer que essa constitui antes uma reconstrução desse projeto não finalizado realizada por comentaristas e estudiosos do autor.

Para Merleau-Ponty a descrição da relação de reversibilidade “conduz a uma reabilitação do sensível” (PH.O., p. 210) uma vez que a partir dela sujeito e objeto não podem mais ser pensados separadamente; ou, o que também é estranhamente inovador, pode-se pensar algo como uma “coisa senciente” e um “sujeito-objeto”. A partir daí as coisas e o mundo “refletem minha própria encarnação e são sua contrapartida” (PH.O., p. 211). De modo que a noção de reflexão – através dessa radicalização ontológica do corpo e da percepção pelo sensível – congrega a da intersubjetividade. Só há reflexão a partir do mundo e de outrem; a carne do sensível, como “irrelativo” de todas as “relatividades” da experiência é ela própria uma espécie de espelho para o sujeito – um espelho que, portanto, envolve o mundo.

Se se entende a carne no sentido apontado e o sujeito como encarnado, a compreensão de si já é também compreensão de outrem e do mundo, e o corpo revela-se como a morada inaugural de toda relação, graças a uma reflexividade estesiológica própria do corpo.

O outro assim será conhecido por uma espécie de “narcisismo da carne”, através da capacidade do corpo de reflexionar-se e reconhecer no outro o seu “eu posso” originário, e, reciprocamente, descobrir no comportamento de outro uma potência corporal que também pode ser sua. Conseqüentemente, a comunicação não poderá mais ser pensada ao modo de uma operação de manipulação de *significações* ou troca de informações, sendo antes necessário investi-la de uma estrutura corporal e de uma semântica carnal originárias: o corpo é uma potência expressiva que permite uma experiência comunicativa com outro anterior a qualquer raciocínio por analogia, no qual o sentido do comportamento do Outro seria inferido a partir da minha experiência privada (ROMDENH-ROMLUC, 2011, p. 101-2).

Na obra de Merleau-Ponty observamos o pensamento a respeito da interpessoalidade passar pela intersubjetividade, concebida ao modo Husserliano como uma relação entre sujeitos de conhecimento, até desembocar na intercorporalidade e na reabilitação ontológica do sensível. Se as grandes dificuldades teóricas encontradas durante esse percurso parecem ser, de certa maneira, incongruentes com a eloquência e aparente frugalidade da “solução” apontada por Merleau-Ponty, acreditamos que tal aparência é primariamente índice do caráter autor-referencial do problema da interpessoalidade, i.e: um problema colocado por uma *tradição* que reforça o *cogito* como fundamento do conhecimento, porém busca em si mesma uma resposta para um problema (a relação eu-outro) intrínseco a esse fundamento. Sob essa luz, as dificuldades encontradas só atestam em maior grau o êxito da tradição do pensamento objetivo em reificar suas construções, culminando em um “esquecimento à

segunda potência” (PONTY,1999) de seus antecedentes existenciais, obliterando a fé perceptiva e obstruindo o acesso ao campo pré-reflexivo. Não obstante, é preciso compreender: não se trata de, com isso, afirmar um niilismo, onde o Pensamento seria um produto de estruturas mundanas. Antes, a relação entre Pensamento e mundo é de natureza quiasmática, i.e.: constitui uma relação de reversibilidade. É segundo essa bitransitividade do concreto e do abstrato, Cultura e Pensamento, naturado e naturante, que buscamos apontar tanto a mundanidade do Pensamento quanto também uma certa mundanização do Pensamento, de modo que, glosando uma expressão recorrente na obra de Merleau-Ponty, ambos se revelam “o verso e o reverso de um único fenômeno” (PONTY, 1999, p. 474).

Neste capítulo, buscamos dar contorno ao pensamento metafísico evidenciando brevemente sua genealogia mundana e apontando como ele constitui um entrave ao acesso à filosofia do outro, substituindo essa por uma alteridade construída, ou, por assim dizer, *imagem minha do outro*. Também se pretendeu apresentar um perfil de sujeito menos etnocêntrico e mais apto a comportar a alteridade de pensamento, em que as filosofias da China e da Índia, por exemplo, podem figurar como modalidades diferentes de ser-no-mundo, e não mais como primitividade. Mas o que se ganha com a percepção? Essa noção amplia o alcance da filosofia, possibilitando uma nova visão sobre a sensibilidade, como dimensão existencial que não é esgotada pela reflexão canônica, e antes mantém-se em uma relação estrutural com o pensamento e a operação filosófica. Nesse sentido, o pesquisador não poderá mais se furtar à tarefa de *vivenciar* a filosofia do Outro, buscando no campo do outro os *existenciários* (HEIDEGGER,2006, p. 562) necessários para se realizar uma fenomenologia encarnada da gênese daquele mundo<sup>12</sup>.

Os estudos sobre o corpo e sua reflexividade já nos permitem entrever que uma concepção objetiva de linguagem será incapaz de comportar o fenômeno da expressividade tal como ele se dá, i.e.: sob uma perspectiva de primeira pessoa, do falante ou participante da comunicação. Se a perspectiva egológica se mostra incapaz de fornecer um tratamento teórico satisfatório à questão da alteridade, os mesmos problemas se mostrarão presentes nos estudos da linguagem, onde o paradigma do sujeito e objeto falha em penetrar a dimensão existencial da linguagem e sua corporalidade, além de recorrer à referência a uma consciência constituinte ou a um mundo objetivado como princípio explicativo da gênese do sentido (PONTY, 1962, p. 134), a qual se mantém externa à linguagem enquanto objeto de estudo. Primeiramente Merleau-Ponty recusará uma compreensão intelectualista de linguagem e a existência de uma intelecção pré-verbal (PONTY, 1962, pp. 40-2). Nesse

---

<sup>12</sup> Sobre fenomenologia da gênese, conferir PONTY (1999, prefácio).

sentido, o autor evidencia que a relação entre a intenção discursiva e o discurso efetivo não é mediada por uma relação representativa, em que o sujeito apresentaria a si um rol de itens linguísticos e os escolheria a fim de veicular da melhor forma um discurso tácito que já lhe fosse dado. Antes, a intenção significativa existe enquanto um anseio pré-temático, e a polarização desse anseio em expressão verbal se faz espontaneamente, ao modo do movimento corporal que visa exclusivamente um fim sem ter de considerar os movimentos necessários para atingi-lo.

Se o corpo é a pátria originária da relação cotidiana do sujeito com o mundo e com seu campo, a operação expressiva será pensada como uma extensão da intencionalidade operante do corpo, i.e.: como um movimento espontâneo do corpo abstrato. Nesse sentido, a articulação entre intenção discursiva e discurso efetivo será da ordem da espontaneidade “linguajeira” que, para levar a cabo a expressão, prescinde e antecede a tematização dos elementos do discurso em significações. A fenomenologia da linguagem conduzida por Merleau-Ponty evidencia o papel fundacional da corporalidade na expressão, levando-o a rechaçar uma teoria representativa do sentido, segundo a qual a linguagem seria um objeto de manipulação disponível para uma consciência possuidora de um discurso tácito claro a si. Enquanto, segundo a leitura merleau-pontiana, a linguística parece conceder um primado maior à *diacriticidade do signo* no tocante ao plano do significante, mostrando primeiramente como a fonética opera por oposição dentro de um dado sistema linguístico, estruturando mecanicamente tal sistema, a fenomenologia da linguagem trata de dar àquele postulado um alcance existencial, tanto ao conceber o silêncio como elemento diacrítico da linguagem, i.e.: como anseio discursivo tácito que se modaliza em expressão criativa, quanto também ao expandir em maior grau a diacriticidade ao plano do significado:

No tocante à linguagem, se é a relação lateral do signo com o signo que torna ambos significantes [dotados de sentido], o sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras. Isso nos proíbe de conceber, como estamos habituados, a distinção e a união da linguagem e seu sentido. (PONTY, 1962, p. 42)

Merleau-Ponty desloca o eixo metodológico da análise, segundo a qual o signo seria um composto de forma (significante) e conteúdo (significado), para uma abordagem estrutural do signo e da linguagem, onde as dimensões do concreto e do abstrato na linguagem serão tomadas como articulações e modalizações da unidade originária do signo ou palavra. Como consequência, o sentido terá de ser pensado agora a partir da linguagem

ela mesma, e não mais a partir do recurso a um pensamento pré-verbal ou da referência a um mundo objetivo<sup>13</sup>. A partir dessa abordagem inovadora do signo, e em consonância com as teses a respeito do corpo e da reversibilidade, o índice sensível de uma linguagem, seu signo verbal ou visual, não será mais concebido como um instrumento sem valor semântico intrínseco, sendo antes dotado de uma semântica sensível própria, enquanto que, paralelamente, o ato de pensar, entendido como necessariamente verbal e expressivo, recuperará ou presenteará uma dimensão de facticidade da linguagem, herança histórica ou cultural da linguagem de que se faz uso:

A predominância das vogais, em uma língua, das consoantes em outra, os sistemas de construção e de sintaxe não representariam tantas convenções arbitrárias para exprimir o mesmo pensamento, mas várias maneiras, para o corpo humano, de celebrar o mundo e vivê-lo. (PONTY, 1999, p. 255)

Vemos aqui um movimento geral das concepções de Merleau-Ponty sobre a linguagem no sentido de remeter essa a uma dimensão mais ampla de expressividade, operação, conforme já apontado, constitutivamente interpessoal e encarnada. Ou seja, a linguagem verbal será tratada como uma modalidade privilegiada da expressão, resgatando em seu estilo uma dinâmica própria de relação com o Ser. Não somente o índice sensível de uma palavra possui um sentido gestual, pré-tético e carnal, mas também o ato de pensar, enquanto operação expressiva, recupera e mobiliza uma teia de sentidos sedimentados e instituições prementes ao mundo daquele que pensa ou usa tal linguagem. Se a linguagem revela um estrato mundano, ela também se revela dotada de uma dimensão perceptiva<sup>14</sup>, e a relação entre estrutura perceptiva e dada linguagem não deve ser pensada como fundante-fundado, mas considerada sob uma perspectiva de dupla-indicação ou correlação, articulação quiasmática entre mundo, linguagem e percepção coadunadas em um estilo: “o sentido *pleno*

---

<sup>13</sup> Para afirmar essa tese, Merleau-Ponty precisará recusar a possibilidade do signo natural (PONTY, 1999, pp. 255-7). Paralelamente, acreditamos que as teses a respeito da ontologia e da percepção já tornam inviável o recurso a um signo natural, considerando-se o realismo filosófico subjacente a essa tese, o qual acarreta no realismo. Nesse sentido, o mundo, enquanto campo de um sujeito coletivo, ou interpessoalidade transcendental, será um operador central para se pensar a objetividade do signo.

<sup>14</sup> Parece elucidativo considerar essa tese sob a luz de pesquisas empíricas a respeito da interação entre língua, cognição e cultura. Segundo Chen e Bond (2010, p. 1514): “It is suggested that use of a second language accesses the perceived cultural norms of the group most associated with that language, especially its prototypic trait profiles, thus activating behavioral expressions of personality that are appropriate in the corresponding linguistic-social context.”

Ademais, em um experimento conduzido por Phillips e Boroditsky (2003) com falantes bilíngues, onde esses deveriam agrupar objetos segundo um critério de semelhança, os pesquisadores descobriram que a escolha da língua utilizada para conduzir o experimento era capaz de provocar mudanças na resposta perceptiva desse grupo quanto aos objetos.

*de uma língua nunca é traduzível em uma outra (...) para assimilar completamente uma língua seria preciso assumir o mundo que ela exprime*” (PONTY, 1999, p. 255).

O estilo de uma língua convoca um mundo, por assim dizer, e inscreve uma certa maneira própria de configurar o percebido em si e de realizar a expressão. Ao incarnar uma intenção significativa em palavra, já não estamos mais autorizados a conceber o ato expressivo como uma operação imparcial de veiculação de sentidos anteriores ao ato, mas antes trata-se de compreendê-lo como gênese significativa, potência inventiva que, por assim dizer, invoca um certo estilo de pensamento. Se se diz, com propriedade, como alguns pesquisadores (AMES; ROSEMONT, 1998, introdução), que as línguas indo-europeias possuem uma tendência substancialista, expressa em sua preferência por nomes à ação, enquanto a língua chinesa possui maior tendência à dinamicidade, é preciso considerar que esses caracteres apontam para duas modalidades de temporalidade distintas. Se, conforme indicamos, há implicação entre essência e fato, significação e sentido perceptivo, a linguagem revela-se investida de um alcance ontológico, *apresentando* (embora nunca mostrando) já uma certa pré-compreensão de Ser operante, presentificada em seu estilo expressivo.

O estilo atua como um possível operador para se pensar uma *típica* formal do mundo, nomeando sua totalidade estrutural e as dinâmicas de reversibilidade de suas partes, tais como a linguagem, pensamento e cultura, entre si e com o todo. Ou seja, a noção de estilo permite nos falar, por exemplo, em um “modo de ser chinês” ou um “modo de ser da metafísica”, buscando com isso indicar uma certa figuração da carne, transcendência espontânea de fato e essência que não equivale a uma qualidade ou determinação geral desses Seres. Ao imprimir seu modo de ser espontaneamente, o estilo realiza-se em sentido verbal, à maneira do *wesen* (essência) heideggeriano: o estilo chinês, recuperando o exemplo, opera uma sinicização, transbordamento de si e de suas matizes, o que embora não determine um porvir, antecipa e sugere um caminho possível<sup>15</sup>.

As reflexões acerca do estilo nos auxiliam a evidenciar o alcance existencial da expressão verbal e suas implicações estruturais com o mundo e o pensamento, os quais se articulam antes segundo uma dinâmica corporal, sendo portanto da ordem da intencionalidade operante e da espontaneidade, do que segundo uma dinâmica deliberativa, própria da reflexão e do juízo. Quando Merleau-Ponty afirma que somente um perfil (*abschattungen*) da significação é dado na tematização (PONTY, 1962, p. 134), trata-se também de apontar que há uma região infratemática de sentido – campo de subentendidos operante,

---

<sup>15</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre a relação entre estilo, necessidade e liberdade, remetemos o leitor novamente ao ensaio *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (PONTY, 1962).

por assim dizer – ao qual a própria linguagem, ao passo de que com ela nos familiarizamos, deve ser capaz de conduzir. Restituindo a linguagem de uma compreensão objetivista e devolvendo-a radicalmente ao mundo e ao falante, torna-se possível lançar uma nova compreensão sobre sua potência propedêutica, espontaneidade ensinante (PONTY, 1962, p. 144) cujo estudo, ou mais propriamente sua *síntese passiva*, constitui um recurso privilegiado para o acesso a um mundo e à sua filosofia:

Digo que sei *uma ideia* quando se institui em mim o poder de organizar em torno dela discursos que forma sentido coerente, e este poder não advém de a possuir absolutamente e contemplá-la face a face, mas da circunstância de haver adquirido um certo estilo de pensamento. (PONTY, 1962, p. 135)

Trata-se assim de considerar a familiarização com a linguagem do outro, a habitação dessa, como um potencial expediente metodológico de acesso e estudo não-temático daquele mundo, cuja necessidade não se justifica primeiramente pelo seu valor prático de fornecer o instrumental necessário para se decifrar os textos da tradição exótica na sua língua original, mas antes por iniciar o pesquisador, até certo grau, em um novo estilo expressivo, que é também iniciação a um outro sistema de mundo sedimentado. A encarnação de uma intenção significativa na língua do outro carrega uma potência inventiva de expressão que, seguindo o teor das nossas reflexões, não deixará de ecoar no pensamento, ato expressivo por excelência, e situá-lo em um horizonte de mundo diferente daquele que lhe era familiar (PONTY, 1962, p. 133-4), abrindo precedentes para a possibilidade de uma hermenêutica originária do mundo de outro. Não obstante, parece ser importante recuperar as implicações que a tese da reversibilidade acarreta no tocante à relação entre o abstrato e o concreto, as quais se fazem especialmente relevantes no tópico da linguagem. Sob essa luz, penetrar a língua do outro não se resume a acessar o domínio das significações coletivas e históricas que devem, até certo ponto, animar a interpretação do pesquisador das obras daquela filosofia. Antes, a língua que é do outro inicia-nos em uma nova estesiologia e revela um campo perceptivo que demanda o aparelho perceptivo segundo uma maneira própria de ser. Mais do que obter o domínio de uma língua, conhecendo suas estruturas de gramática, léxico e aplicando-a como instrumento de tradução, trata-se de conceber a aquisição da língua do outro como um treinamento perceptivo, uma síntese passiva capaz de invocar uma temporalidade própria, uma maneira singular de articular a interpessoalidade, e uma certa configuração operante do percebido, em suma um estilo de mundo. A atividade própria de leitura e interpretação da filosofia do outro deverá buscar suporte nesse contato pré-temático



com o mundo do outro, construindo-se ali uma hermenêutica menos obstrutiva e mais apta a penetrar a verdade (HEIDEGGER, 2007) do seu pensamento: será a partir da apropriação de uma relação de ser com a língua de outro que aquela filosofia poderá se revelar, sendo lida à luz dos sentidos que a própria língua descobre, e não mais a partir da referência a uma representação ou conceito anterior à experiência dessa língua.

Acreditamos que abrir-se à escuta da língua do outro, ao “acontecimento-apropriativo” da linguagem (HEIDEGGER, 2003), constitui não somente um desafio mas também uma necessidade ao pesquisador, familiarizado, em maior ou menor grau, com um estilo expressivo que visa construir uma linguagem unívoca do ente determinado. Mais do que propor uma estilística, aprender a ouvir um uso exótico da palavra significa primeiramente afastar-se de uma certa cultura da metafísica, que supõe uma percepção treinada segundo um modo próprio e traz consigo uma dada pré-compreensão de racionalidade e verdade (PONTY, 1962, p. 201). Consequentemente, é preciso fazer a lógica da evidência e as categorias de pensamento que a animam aparecerem como uma modalidade de logos, figuração de um mundo, cuja recusa ou desentranhamento justifica-se não somente por uma necessidade epistêmica, i.e.: evitar-se constituir a alteridade do outro e assim retornar ao problema inicial, mas também por abrir precedentes para uma modalidade expressiva mais adequada a comportar a experiência perceptiva em primeira pessoa e a dar voz a um certo logos da carne, cujo caráter ontológico-temporal de seu sentido não resiste à substancialização em enunciados ou proposições, ou seja, à redução a um invariante (IAIN, 2007, p. 17-40; HUSSERL, 2008, p. 40). Enquanto o logos metafísico obstrui tanto o acesso compreensivo ao fenômeno que visa explicar, quanto também oblitera a região dos afetos e da indeterminação do Ser, parece importante ressaltar como a fenomenologia buscou superar os limites dessa tradição, desenvolvendo um perfil de expressão que embora não possa ser caracterizado, pode ser apreendido enquanto diferença e estilo (PONTY, 1999, prefácio). Ademais, se acima dissemos que se faz necessário habitar a língua do outro, é importante considerar, em consonância com a tese da reversibilidade, o caráter bitransitivo desse processo, de modo que a familiarização com a linguagem exótica implica não somente na introdução a um novo estilo expressivo mas também na possibilidade de abertura a um outro narrador da filosofia. Nesse sentido, abrir-se a escuta disposta dessa espontaneidade, i.e.: à escuta da linguagem do outro em mim, revela-se um expediente metodológico capaz de auxiliar a originação de um outro protagonista do pensamento:

O próprio documento solicita e faz convergir todas as vias cognoscentes e nesta medida instaura e restaura um <<logos>> do mundo cultural.

Parece-nos assim que, pela sua própria natureza, uma filosofia fenomenológica se deverá estabelecer a título definitivo na ordem da espontaneidade ensinante que é inacessível ao psicologismo e ao historicismo, como de resto às metafísicas dogmáticas. A fenomenologia da palavra é a mais apta para nos revelar esta ordem. Quando falo ou compreendo, experimento a presença do outro em mim ou de mim no outro (que é a pedra de toque da teoria da intersubjetividade), a presença do representado (que é a pedra de toque da teoria do tempo). (PONTY, 1962, p. 144)

Vimos nas seções acima alguns pontos a respeito da compreensão da fenomenologia sobre a linguagem. Partindo de uma noção objetivista de linguagem, onde a operação significativa estaria centrada em uma consciência pré-verbal, buscou-se reconduzir a semântica ao domínio da palavra, entendida como expressão originária e encarnada. Em um segundo momento consideramos a linguagem em sua relação com o mundo e a temporalidade, evidenciando seu valor propedêutico de inscrição na espontaneidade “ensinante” do mundo vivido. A busca pelo logos cultural – mais precisamente, mundano – do outro, entendido como estrutura existencial, constitui uma preocupação central para a filosofia comparada. Desse modo, é preciso fazer a linguagem figurar como caminho privilegiado para o estudo do mundo do outro e seu logos.

O breve ensaio *A Filosofia e o Oriente* (PONTY, 1962) é uma aventura inédita, ainda que tímida, do autor no campo da filosofia comparada. Sua importância reside justamente em ser sua única obra sobre o tema, como também por apresentar de forma relativamente didática a construção expressiva de sua *estratégia* aplicada ao tema da filosofia oriental, entendida principalmente como a da China e Índia. Desprende-se do texto dois interlocutores, um associado às concepções tradicionais da filosofia do oriente, legadas principalmente por Hegel, outro interlocutor comum às obras de Merleau-Ponty, buscando chamar a atenção para certos pressupostos que motivam a compreensão tradicional sobre o oriente, e que muitas vezes, bloqueiam o acesso ao fenômeno, restringindo e o transformando em uma imagem ego-cêntrica do fenômeno: “*As fotografias da China dão-nos a impressão de um universo impenetrável se se limitam ao pitoresco – isto é, justamente à **nossa** perspectiva, à **nossa** China*” (PONTY, 1962, p. 209).

O autor recupera a questão da intersubjetividade, da relação com a alteridade, encarnados no binômio ocidente e oriente. É assim que, ao longo do ensaio, Merleau-Ponty busca, seguindo a tônica de uma voz familiar (i.e.: a filosofia da história de Hegel), evidenciar o atípico, no caso, as filosofias da China e da Índia, e como a compreensão dessa, legada pela

“tradição familiar”, é incapaz de penetrar o fenômeno que visa explicar, a filosofia do outro, antes, como já expusemos, obstruindo por princípio o acesso a essa alteridade.

Considerando a passagem à luz da filosofia de Merleau-Ponty e aos desdobramentos provenientes de sua apropriação da redução fenomenológica<sup>16</sup>, vemos o autor apontar não só a ineficácia dos conceitos tradicionais no estudo da filosofia comparada, mas que essa deve surgir como uma alteridade, sendo assim, exigindo os mesmos cuidados de estudo daqueles da relação intersubjetiva e interpessoal, tratado em obras como *A fenomenologia da percepção*. Nesse sentido, chama-se a atenção para a necessidade de um estudo fenomenológico dessa alteridade coletiva ou *interpessoalidade transcendental*, cuja expressividade é facilmente obstruída por uma filosofia centrada no sujeito. Ou seja, em um primeiro momento, trata-se de apontar como a filosofia do outro não surge como signos universais, objetos passíveis de uma apreensão plena por um sujeito cognoscente, mas antes como uma modalidade de alteridade, que bebe de um campo de experiências de mundo pré-temáticas que a antecedem e fornecem um pano de fundo essencial à sua semântica. Ao tomá-lo como objeto, do mesmo modo que a filosofia objetivista faz com o outro, Merleau-Ponty nota que se obstrui seu acesso, restringindo-o à “*nossa ideia de China*”.

Com esse movimento devolve-se o estatuto de alteridade à filosofia do outro, entendendo-a como uma *expressividade e estilo* de uma outra modalidade de *ser-no-mundo*, apresentando-o, tomando aqui uma imagem própria da filosofia do autor, como os olhos do outro que me olham quando eu o olho (PONTY, 2004a), e dotado de um estatuto filosófico igual ao meu. Nesse sentido, as dificuldades encontradas no estudo da alteridade apresentam-se igualmente no estudo da filosofia do outro:

Se as próprias doutrinas que parecem rebeldes ao conceito pudessem por nós ser apreendidas no seu contexto histórico e humano, mostrariam uma variante da relação do homem com o ser que nos esclareceria sobre nós próprios, e como que uma universalidade oblíqua. (PONTY, 1962, p. 209)

Novamente vemos o autor recuperar sua compreensão de filosofia como um ser cultural, provido de um mundo e do qual sua significação brota. Sendo a filosofia do outro, no caso a do oriente, dotada de um campo de experiências pré-temáticas, e um mundo, a relação entre a minha filosofia e a filosofia do outro não somente está implicada à questão

---

<sup>16</sup> Sobre a apropriação da redução fenomenológica de Merleau-Ponty conferir ROMDENH-ROMLUC, 2011, p.25.

da interpessoalidade, mas, acredita-se, demanda um procedimento investigatório semelhante, iniciando-se com o acesso às suas estruturas de mundo.

Nesse sentido, a exploração das categorias de existência do outro, i.e.: sua modalidade de temporalidade, corporalidade e coletividade, entendidas como estruturas pré-temáticas que nutrem e animam uma modalidade de mundo, parecem surgir como temas para a filosofia comparada, e, entendidas como fonte de significação, o *mundo* do outro parece ser também um horizonte indispensável no estudo da sua filosofia:

O autor observa o fato de que sentimentos agrupados pelo mesmo nome são vivenciados de maneira distinta e até mesmo contrastante por pessoas de culturas diferentes. Nesse sentido, um oriental e um ocidental não experimentam a mesma emoção na mímica da cólera ou do amor. Na cólera, por exemplo, o japonês sorri, enquanto que o ocidental enrubescce e eleva o tom de voz. Por isso: Não basta que dois sujeitos conscientes tenham os mesmos órgãos e o mesmo sistema nervoso para que em ambos as mesmas emoções se representem pelos mesmos signos. O que importa é a maneira pela qual eles fazem uso de seu corpo (...). O uso que um homem fará de seu corpo é transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico. Gritar na cólera ou abraçar no amor não é mais natural ou menos convencional do que chamar uma mesa de mesa. (MERLEAU-PONTY, 1945/1994, pp. 256-257 apud FURLAN; BOCCHI, 2003, p. 448)

Nesse sentido, a dimensão do mundo vivido deve ser entendida como o horizonte semântico da filosofia do outro. Se o acesso completo ao mundo do outro seria impossível por princípio, pois como diz o autor no prefácio da *Fenomenologia da percepção* “só se pode ter um único mundo”, o fundamento diacrítico da filosofia de Merleau-Ponty fornece o pano de fundo teórico que viabiliza uma metodologia de estudo, pois será na construção dialética entre a filosofia minha e a do outro que o *mundo* do outro e o meu se configuram. Logo, não se trata de propor um levantamento das categorias existenciais do mundo chinês, por exemplo, visto que essas são ulteriores ao pensamento, mas experimentá-las obliquamente, como conjunto de hábitos significativos e uma potência a qual meu corpo tem acesso. Nesse sentido, a experiência antropológica, a habituação à linguagem do outro e práticas culturais que por vezes não são consideradas como parte da filosofia, são acolhidas como possíveis ferramentas de estudo auxiliares ao estudo do texto filosófico.

Neste trabalho buscamos seguir o desenvolvimento do pensamento de Merleau-Ponty atinente às questões da intersubjetividade e da redução fenomenológica, acompanhando o desenvolvimento de suas concepções filosóficas assim como,

resumidamente, apresentar alguns pontos centrais que justificam e dão profundidade à sua concepção de filosofia. Assim, a tematização do local de mundo do filósofo e a “aproximação oblíqua” com o mundo do outro constituem dois momentos complementares do expediente que o autor utiliza para o estudo da alteridade filosófica. Esse expediente, por sua parte, é um desdobramento dos estudos do autor sobre intersubjetividade e de sua leitura da redução fenomenológica.

Em um segundo momento buscamos abordar sua relação com o pensamento oriental. Utilizando o ensaio “A filosofia e o Oriente” como referência, buscamos apontar como o método utilizado pelo autor no estudo da intersubjetividade e sua leitura da redução fenomenológica foram aplicados pelo autor, ainda que brevemente, ao estudo da filosofia oriental, a qual indica também um novo método de fazer filosofia comparada, que toma em consideração aspectos antes em grande parte desconsiderados por outros autores. Não obstante, autores como Park (2009) na obra *Merleau-Ponty and Buddhism* buscaram comparar a fenomenologia de Merleau-Ponty com obras da filosofia do oriente. Acreditamos tratar-se de uma tendência e movimento natural nos estudos da filosofia comparada, visando expandir seu aparato metodológico. Este trabalho, de cunho introdutório, também constituiu um esforço nesse sentido, buscando fornecer bibliografia teórica a outros pesquisadores ou trabalhos posteriores para estudos de filosofia oriental e filosofia comparada.

### Referências bibliográficas

AMES, R. T.; ROSEMONT, H. Jr. (trad.). “*The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*”. New York: The Random House Publishing Book, 1998.

ANDRADE, A. D. *Intersubjetividade em Merleau-Ponty*. Dissertação (Mestrado) apresentada ao setor de Filosofia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2015.

CHEN, X. S.; BOND, M. H. Two Languages, Two Personalities? Examining Language Effects on the Expression of Personality in a Bilingual Context. *Personality and Social Psychology Bulletin*. (s.l), November 2010; vol. 36, 11: pp. 1514-1528.

COCCO, R. A questão da técnica em Martin Heidegger. *Controvérsia*, v. 2, n.1, p. 34-54, 2006.

FURLAN, R.; BOCCHI, J. C. O corpo como expressão e linguagem em Merleau-Ponty. *Estudos de Psicologia*, 8(3), Natal, 2003, p. 445-450.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Que é isto - A filosofia? Identidade e diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ser e verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007.

IAIN, D. T. *Heidegger on Ontotheology: Technology and the politics of education*. New York: Cambridge University Press, 2007.

MA, L. *Heidegger on East and West dialogue: Anticipating the event*. Routledge: New York, 2007. First Edition.

MAY, R. *Heidegger's hidden sources: East Asian influence on his work*. Routledge: New York, 1996.

MOURA, A. C. *Entre o Ser e o Nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty*. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

PARK Jin Y.; KOPF, G. *Merleau-Ponty and Buddhism*. Lanham, Lexington Books: 2009.

PONTY, M. M. *Sinais*. Lisboa: Editora Minotauro, 1962.

\_\_\_\_\_. *A fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *O Olho e o Espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2004a. Coleção Debates.

ROMDENH-ROMLUC, R. *Routledge philosophy guidebook to: Merleau-Ponty and phenomenology of perception*. London: Routledge, 2011.

# FORMAS LITERÁRIAS JAPONESAS EM FOCO: A PRESENÇA DOS POEMAS *WAKA* EM NARRATIVAS E DIÁRIOS DO PERÍODO CLÁSSICO

Neide Hissae Nagae\*

**Resumo:** O presente trabalho constitui um estudo sobre a peculiaridade das formas literárias do Japão, com foco no período Heian (794-1191), quando surgem as narrativas conhecidas pelo nome de *monogatari*, e nos diários literários, os chamados *nikki*. Essas novas formas fazem parte da divisão em gêneros literários, foram produzidas após a invenção dos fonogramas *kana*, e estão inseridas no âmbito da prosa. Apesar disso, elas possuem em comum uma quantidade considerável de poemas *waka*, o que aponta para uma relevância da poesia nesse período, como demonstram Kyūsojin, Higuchi e Fujii (1974) no caso das narrativas, e conforme verificação feita junto aos diários do já citado período até o Kamakura (1192-1333). Se comparadas à tradição ocidental-europeia, tais evidências sugerem uma classificação como gênero híbrido, o qual, naquela, curiosamente, manifesta-se na Modernidade, ao contrário do ocorrido no Japão<sup>1</sup>.

**Palavras-chave:** Literatura Japonesa Clássica, poema *waka*, narrativas, diários literários.

## Introdução<sup>2</sup>

A leitura das obras literárias produzidas na corte japonesa do período clássico, por volta dos séculos IX a XIV, gera uma reflexão sobre a forma como elas são tradicionalmente divididas, uma vez que muitas delas, embora sejam inseridas no âmbito da prosa, são

---

\* Doutora em Teoria Literária e Literatura Comparada pela USP. Docente e pesquisadora da Habilitação em Letras Japonês e do Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Japonesa do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. E-mail: neidenagae@usp.br

<sup>1</sup> Este texto foi originariamente apresentado na Sessão de Comunicações no XI Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil e XXIV Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa, na Universidade Federal do Amazonas em 2016, sob o título: “Formas literárias japonesas em foco: A presença dos poemas *waka* em narrativas e diários do período clássico”, mas não foi publicado e recebeu modificações e acréscimos para esta publicação.

<sup>2</sup> Utilizamos, neste trabalho, o sistema Hepburn de romanização para a transliteração das palavras em japonês e, em relação aos antropônimos, o sobrenome precedido do prenome, mesmo quando eventualmente estes já sejam conhecidos na forma de nome e sobrenome, para que ficassem uniformizados com o que é usual no período clássico, anterior a meados do século XIX, e como são utilizados no próprio Japão, até os dias atuais.



permeadas de muitos poemas, sobretudo pelos chamados *waka*, poema em geral composto por 31 fonogramas, divididos em duas estrofes com cinco versos ao todo, e grafado em uma única linha<sup>3</sup>, e não na forma de cinco versos grafados em cinco linhas como é comum se ver nas apresentações dos mesmos nas traduções em português.

Essa mistura de poesia e prosa e outras características das obras literárias japonesas serão observadas com base naquelas classificadas como *monogatari* e *nikki*, conhecidas respectivamente como “narrativas” e “diários literários”, sendo que as primeiras se inserem primordialmente entre aquelas produzidas até o século XV.

Para tanto, procederemos à comparação da organização textual das obras do referido período, pautando-nos pelos elementos da narrativa de tradição ocidental europeia e pelas visões de estudiosos japoneses que apresentam a história da literatura japonesa como Kato (1975) e Kubota (1979), de forma cronológica, em contraposição à de Komine (2014) de forma temática.

## 1. Os poemas nas obras literárias

As primeiras obras inseridas na história da literatura japonesa possuem características históricas e mitológicas, entre as quais figuram *Kojiki*<sup>4</sup> [*Registro de Fatos Antigos*, 712] e *Nihonshoki* [*Crônicas do Japão*, 720]. O estudioso Earl Miner (1987)<sup>5</sup> observa que, assim como a primeira, muitas unem a prosa e a poesia de forma harmoniosa. De fato, a segunda também contém muitos poemas e somados estes recebem até um nome próprio – *Kikikayō*<sup>6</sup> [Poemas e Cantigas do *Kojiki e Nihonshoki*] –, totalizando cerca de 240 poemas, alguns repetidos. Número considerável se pensarmos que se tratam de duas obras de cunho mais histórico.

<sup>3</sup> A escrita japonesa, como se sabe, é grafada no sentido vertical e segue da direita para a esquerda.

<sup>4</sup> 古事記 (*Kojiki* ou *Furukotobumi*) é o “livro” mais antigo do Japão, compilado por ordem do Imperador Tenmu – 40º (673-686) e editado por Ōno Asomi Yasumaro (? - 723) a partir da linhagem dos imperadores e das Lendas antigas elaborados por Hiedano Are (séc. VII a séc. VIII) e outorgado ao Imperador Genmei – 43º (707-715). Sem tradução publicada em português, com exceção da apresentada por Luís Fábio Rogo Mietto, em sua dissertação de Mestrado defendida na USP.

<sup>5</sup> MINER, Earl. “*Shū to ko. Bungaku ni arawareta sono sugata to shakaiteki imi*”. Tradução para o japonês de Shizuko Mori e Shisho Hasegawa. In: KONISHI, Jin’ichi & NAKANISHI, Susumu. *Nihon bungaku no kōzō*. Tokyo: Sōjusha, 1987, p. 9-77.

p. 62 – “Os elementos de composição da literatura japonesa são desiguais, a relação entre eles é correlata, e a ligação entre as unidades e o todo é mais de composição / de junção, do que de integração.” (*nihon bungaku ni okeru kōsei bunshi wa fubyōdo deari, otagai no kankei wa sokanteiki deari, kōsei tan’i to zentai to no kankei wa, ittai de aru to iu yori wa gōseiteki / shūgōteki dearu.*).

<sup>6</sup> Em ideogramas: 記紀歌謡, nome dado ao conjunto de poemas e cantigas de duas obras, *Registro de Fatos Antigos* 古事記 e *Crônicas do Japão* 日本書紀 utilizando o último ideograma de cada uma delas, sendo 112 ou 113 da primeira obra, e 128 da segunda.

Fenômeno semelhante ocorre nas obras objetos de estudo deste texto, que são os *monogatari* e *nikki* dos séculos IX a XII.

Com base na visão de Ueda<sup>7</sup> (1987), que aponta para a falta de pesquisas sobre a constituição das obras em termos de como elas estão estruturadas, este texto apresenta parte dos estudos realizados nesse sentido, focando numa característica que pode ser chamada de “hibridismo prosa e poesia”, uma vez que muitas obras que são geralmente classificadas no âmbito da prosa possuem uma quantidade significativa de poemas. Esclarecemos que a questão é mais de constituição e estruturação, não nos moldes de uma prosa poética ou poesia em prosa, embora obras assim também possam ser encontradas na literatura japonesa.

Conforme levantamento feito<sup>8</sup>, os poemas estão presentes em todas essas obras, em umas mais outras menos, principalmente em função da extensão de cada uma delas, mas não necessariamente revelando o seu papel de destaque.

A supremacia da poesia na história da literatura japonesa pode ser observada também pela grande quantidade de coletâneas de poemas, particulares e oficiais, elaboradas por ordem imperial. Entre elas figuram as dos chamados poemas chineses, compostos por japoneses em solo nipônico em língua chinesa e ao estilo chinês, e que por determinado tempo ocuparam lugar de destaque, como *Kaifūsō*, 懷風藻 [*Memorando do Estilo dos Gênios Pioneiros*], organizada em 751 e que, a se supor pela data, é contemporânea ao *Man'yōshū*, 万葉集 [*Coletânea de Poemas Miríade de Folhas*], a primeira coletânea de poemas japoneses organizada no século VIII (provavelmente pós 759). Sob os ares chineses adotados pelos japoneses, desde as primeiras expedições culturais iniciadas em 607 pelo Príncipe Regente Shōtoku, o Japão irá produzir mais três coletâneas de poemas chineses no início do século IX: *Ryōunshū* 凌雲集 814, *Bunka Shūreishū* 文華秀麗集 818 e *Keikokushū* 経国集 827. Os poemas japoneses *waka*, que nesse período continuaram a ser praticados sem o mesmo destaque, ressurgem com mais força à medida que o interesse pelas influências chinesas se arrefecem, até que as expedições culturais ao Continente sejam encerradas em 894 por Fujiwarano Michizane, e cresce o movimento de fortalecer a cultura japonesa. Auxiliados também pela criação dos fonogramas *kana*, os poemas japoneses assumem a supremacia principalmente por meio das coletâneas oficiais, alimentadas pelas coletâneas particulares e pelos encontros poéticos realizados na corte japonesa.

---

<sup>7</sup> UEDA, Makoto. *Sakubin kōzō no bunruijaku – nihonjin wa ika ni bungaku sakubin o kōsei shita ka*. [Morfologia da estrutura das obras literárias – como os japoneses estruturaram suas obras]. In: KONISHI, Jin'ichi & NAKANISHI, Susumu. *Nihon bungaku no kōzō*. [Estrutura da literatura japonesa]. Tokyo: Sōjusha, 1987, p.79-135.

<sup>8</sup> Consistiu na verificação da proporção que os poemas ocupam em cada uma das obras em prosa usada como *corpora* assim como a sua média em termos do conjunto das obras estudadas.

Segundo Katō<sup>9</sup> (2012), as coletâneas oficiais de poemas *waka* foram organizadas por influência chinesa, e os grandes literatos chineses, em sua maioria, eram políticos, mas apesar dessas fortes influências, o estudioso comenta que além de Yamanoueno Okura, que canta quão terrível eram os impostos, quase não há outros poemas desse tipo na já mencionada *Man'yōshū*. Tampouco no Japão do início do século XX, havia obras literárias com teor político, sendo os escritores Natsume Sōseki e Mori Ōgai exceção. Observando que os poemas europeus costumam abordar temas sociais e políticos, Katō afirma que *Kokin wakashū* 古今和歌集, *Coletânea de poemas waka de outrora e de hoje*, a primeira organizada entre 905-914, não possui um único poema dessa natureza: “Os japoneses são arraigados ao espaço poético, à vida cotidiana restrita ao seu redor e neles permanecem, sem dar nenhum passo em direção ao que é abstrato e universal; essa é uma das características da literatura japonesa”<sup>10</sup> (KATŌ, 2012, p. 40).

A afirmação de Katō ajuda a entender o motivo pelo qual a poesia ocupou a posição hegemônica no período clássico – compreendido aqui como desde os primórdios até meados do século XIX, quando da abertura oficial dos portos japoneses ao Ocidente. Auxilia ainda a enxergarmos a história da literatura japonesa como um todo enquanto uma mistura de poesia e prosa, como se fossem histórias de vida, memoradas ou registradas com a ajuda de poemas marcantes de episódios inesquecíveis e dignos de serem conhecidos, mesmo quando estruturalmente elas se apresentem mais próximas da prosa.

## 2. Os poemas nas narrativas

A fim de constatar essa forte presença dos poemas, utilizamos as obras organizadas em par por Kyūsojin Hitaku, Higuchi Yoshimaro e Fujii Takashi, intitulada *Monogatari waka sōran* 物語和歌総覧 [*Visão geral dos poemas waka das narrativas*], sendo o primeiro volume constituído pelo texto e publicado em 1974, e o segundo, com o sumário, em 1976.

Elas foram organizadas por esses três estudiosos que começaram a trabalhar em 1955 com o objetivo de suprir a falta de materiais sobre os poemas existentes nos *monogatari*, uma vez que sobre as coletâneas de poemas já havia materiais como os *Sei shoku kokka taikan*

<sup>9</sup> KATŌ, S. *Nihon bungakushi josetsu bokō*. Tokyo: Chikuma shobō, 2012. Chikuma gakugei bunko. *maegaki* de 2006. “A literatura é concretamente individualista e colada no cotidiano.” (*nihon no bungaku wa gutaiteki, kobetsutekide, nichijō ni soku shite imasu*).

<sup>10</sup> Tradução minha. Trecho no original: “*Nihonjin wa shiteki kukan, mi no mawari no nichijō seikatsu ni mitchaku shiteite, soko kara hanarenai. Cyūshōteki, fubentekina hōkō e ikanai, sorewa nihon bungaku no tokucyō no hitotsu desu*”.

正統国歌大観 [Grande volume nacional de obras oficiais Vol. I e II] e *Shikashū taisai* 詩歌集大成 [Grande coletânea de poemas].

Pelo índice, é possível observar que a obra está dividida em três partes. Estão contemplados poemas de 37 *monogatari*, sendo que os rolos de pintura dos *monogatari* que os possuem também constituem a Parte I de *monogatari* ficcionais (não estão inclusas as narrativas militares). Na Parte II encontramos os poemas das narrativas que foram alvo das sessões poéticas, assim como a obra *Mumyōzōshi* 無名草子 [Livro sem nome] e *Fūyōwakashū* 風葉和歌集 [Coletânea de poemas *waka* *fūyō*]. A Parte III é composta pelos *Otogizōshi* 御伽草子 [Histórias de natureza maravilhosa], com 320 títulos.

A obra mostra que há muitas coletâneas de poemas que coligiram os poemas de *Genji monogatari* 源氏物語, *Narrativas de Genji*, por exemplo, e as que foram organizadas na forma de Sessões Poéticas dessa mesma obra. Existem, ainda, Sessões Poéticas que reuniram os poemas de *Narrativas de Genji* e de *Sagoromo monogatari* 狭衣物語 – *Monogatari hyakuban utaawase* 物語百番合 – e as que reuniram poemas de várias outras narrativas – *Monogatari shūi hyakuban utaawase* 物語拾遺百番合. Em meados da Era Kamakura, início do século XII a início do XIV, também foi criada uma parte que coligiu mais de 200 poemas de alta qualidade na *Coletânea de poemas waka fūyō*.

Da obra de Kyūsojin, Higuchi e Fujii, aqui pesquisada, utilizaremos apenas a Parte I que aborda as narrativas ficcionais, para verificar tão somente a relação entre *waka* e *monogatari* a partir da quantidade de poemas presentes nas mesmas.

Abaixo, apresentamos a relação dos nomes das obras e a quantidade de poemas que contêm conforme a ordem encontrada no material pesquisado, e ao lado, listamos as obras com maior número de poemas em ordem decrescente.

Ordem da lista	Nome da obra no original em japonês	No.de poemas	Nome da obra em japonês em ordem decrescente	No.de poemas
1	<i>Asajigatsuyu</i>	27	<i>Utsubo monogatari</i>	989
2	<i>Ama no karimo</i>	118	<i>Genji Monogatari</i>	795
3	<i>Ariake no wakare</i>	90	<i>Sumiyoshi monogatari</i>	316
4	<i>Iwashimizu monogatari</i>	39	<i>Iwade Shinobu</i>	304
5	<i>Iwade Shinobu</i>	304	<i>Sagoromo</i>	216
6	<i>Utsubo monogatari</i>	989	<i>36 kō – Yoru no nezame</i>	194
7	<i>Ochikubo monogatari</i>	72	<i>Wagami ni tadoru himegimi</i>	171
8	<i>Kaze ni tsurenaki monogatari</i>	25	<i>Matsukage chūnagon monogatari</i>	127
9	<i>Kaze ni momiji</i>	90	<i>Hamamatsu chūnagon monogatari</i>	125
10	<i>Shitsumei monogatari</i>	18	<i>Ama no karimo</i>	118

11	<i>Kumogakure rokuchō (Ihon)</i> (35 com poemas diferentes)	29	<i>Koke no koromo</i>	99
12	<i>Genji Monogatari</i>	795	<i>Yume no kayoiji monogatari</i>	98
13	<i>Koke no koromo</i>	99	<i>Ariake no wakare</i>	90
14	<i>Kobata no shigure</i>	22	<i>Kaze ni momiji</i>	90
15	<i>Koiji yukashiki taishō</i>	86	<i>Koiji yukashiki taishō</i>	86
16	<i>Sagoromo</i> <i>Sagoromo monogatari emaki</i>	216 5	<i>Torikaebaya monogatari</i>	84
17	<i>Sayogoromo</i>	65	<i>Ochikubo monogatari</i>	72
18	<i>Shizuku ni nigoru</i>	9	<i>Matsuura no miya monogatari</i>	71
19	<i>Shinobine no monogatari</i>	19	<i>Sayogoromo</i>	65
20	<i>Shiratsuyu</i>	21	<i>Tsutsumi chūnagon monogatari</i>	48
21	<i>Sumiyoshi monogatari</i> 1:15/2:34/3:45/4:42/5:62/ 6:118	316	<i>Iwashimizu monogatari</i>	39
22	<i>Taketori monogatari</i>	15	<i>Nozakabon monogatari</i>	39
23	<i>Tsutsumi chūnagon monogatari</i>	48	<i>Yaemugura</i>	34
24	<i>Torikaebaya monogatari</i>	84	<i>Kumogakure rokuchō (Ihon)</i> (35 com poemas diferentes)	29
25	<i>Nozakabon monogatari</i>	39	<i>Asajigatsuyu</i>	27
26	<i>Hazuki monogatari emaki</i>	2	<i>Kobata no shigure</i>	22
27	<i>Hamamatsu chūnagon monogatari</i>	125	<i>Shiratsuyu</i>	21
28	<i>Hyōbekyō monogatari</i>	14	<i>Shinobine no monogatari</i>	19
29	<i>Matsukage chūnagon monogatari</i>	127	<i>Shitsumei monogatari</i>	18
30	<i>Matsuura no miya monogatari</i>	71	<i>Taketori monogatari</i>	15
31	<i>Mugura</i>	11	<i>Yamaji no tsuyu</i>	15
32	<i>Yaemugura</i>	34	<i>Hyōbekyō monogatari</i>	14
33	<i>Yaemugura beppon</i>	5	<i>Mugura</i>	11
34	<i>Yamaji no tsuyu</i>	15		
35	<i>Yume no kayoiji monogatari</i>	98	<i>Shizuku ni nigoru</i>	9
36 <sup>a</sup>	<i>36 kō – Yoru no nezame</i>	194	<i>Yaemugura beppon</i>	5
36 <sup>b</sup>	<i>36 otsu – Nezame monogatari emaki</i>	3	<i>36 otsu – Nezame monogatari emaki</i>	3
37	<i>Wagami ni tadoru himegimi</i>	171	<i>Hazuki monogatari emaki</i>	2

Quadro 1: lista das 37 obras constantes em *Monogatari waka sōran* [Visão geral dos poemas *waka* das narrativas] de Kyūsojin Hitaku, Higuchi Yoshimaro e Fujii Takashi, 1974.

Como se pode observar pelo quadro, *Utsubo Monogatari* 宇津保物語, *Narrativas do oco de uma árvore*, com 989 poemas, e *Genji Monogatari*, com 795, revelam uma quantidade impressionante de poemas, sendo que depois delas, as quatro obras com mais poemas possuem aproximadamente 200 a 300 deles, e a que está em décima colocação apresenta 118 poemas, ficando na cifra acima de cem poemas. Das 37 obras constantes, metade delas possui mais de 80 poemas, o que demonstra uma presença efetivamente significativa deles nas chamadas narrativas, ou narrativas ficcionais.

Comparando-as às narrativas poéticas que não constam da lista dessas obras verificada e transcrita acima, citamos três entre as mais conhecidas: *Ise monogatari* 伊勢物語, *Narrativas de Ise*, com episódios sobre um nobre, supostamente Ariwarano Narihira, em suas viagens ao leste da capital, contém 125 poemas e podem ser considerados mais 18, aceitando-se as versões que receberam acréscimos em sua história; *Heichū Monogatari* 平中物語, cuja formação supõe-se entre 959 e 965, é um pouco mais extensa que *Narrativas de Ise* da qual recebeu influências e possui 150 poemas, com 180 episódios em torno de Tairano Sadabumi; e *Yamato monogatari* 大和物語 (951), *Narrativas de Yamato*, com cerca de 300 poemas. Em termos quantitativos, portanto, não há diferenças, não fosse o conhecido teor de que essas narrativas foram construídas em torno aos poemas.

As obras com menor quantidade de poemas são as versões em pinturas em rolo, como *Hazuki monogatari emaki* 葉月物語絵巻 com 2 poemas e *Nezame monogatari emaki* 寝覚物語絵巻 com 3 poemas. No entanto, se pensarmos que a narrativa em si desta última possui 216 poemas, é possível observar que as pinturas possuem objetivos outros que não o conhecimento integral da obra, e provavelmente os poemas teriam funções ilustrativas num cenário de descrição com foco nas figuras e na estética visual.

### 3. Os poemas nos diários literários

Em relação aos diários, *Tosa Nikki* 土佐日記, *Diário de Tosa*, o primeiro deles, de 905, possui 61 poemas numa descrição de 56 dias de viagens de retorno da comitiva de Kino Tsurayuki para a Capital Quioto. A formação dos diários literários femininos constitui-se tendo por base os poemas e os *monogatari* e também pelo surgimento do *Tosa Nikki*. Os diários que o sucederam, como *Kagerō Nikki* 蜻蛉日記, de 935, possui 256 poemas, ao longo de um registro de aproximadamente 30 anos da mãe de Fujiwarano Michitsuna, subdivido em três tomos, cada qual com 120, 54 e 79 poemas, respectivamente. *Izumi Shikibu Nikki* 和泉式部日記, o terceiro, apresenta 144 poemas numa narração extremamente curta. E, como mostra o quadro 2 adiante, com exceção de *Sanuki no suke nikki*, com apenas 22 poemas no Tomo II e de extensão semelhante aos de *Murasaki* e *Sarashina*, e outras obras mais curtas como *Tamakiharu* たまきはる com 21 e *Utatane* うたたね *Cochilo* com 22, os diários são igualmente permeados por uma quantidade significativa de poemas. Estes, além de cumprirem um papel de suporte para a memória no resgate de uma história de vida ou narrativas de viagens e demais experiências, servem a outros propósitos como meio de

comunicação em forma de poemas-carta, e como se sabe, o requisito imprescindível para o cortejo amoroso da aristocracia da época envolto em um clima de valorização dos dotes poéticos de ambas as partes, do cortejador e da dama cortejada (NAGAE, 2002).

Com o advento dos fonogramas *kana*, surgiram diários em *kana* escritos pelas mulheres a exemplo dos diários de encontros poéticos (*utaawase nikki*) como o *Ōkisakigoki* 大后後記 e *Teishiin Utaawase* 定子院歌合, mas que eram apenas registros dos acontecimentos. Depois de Tosa, Kagerō, registrando as experiências da mãe de Michitsuna como um diário, transpõe esse registro para o mundo das criações com base numa observação de reviver a experiência e pensa sobre o sentido dela. E todos os demais diários femininos irão seguir esse mesmo método (KUBOTA e UENO, 1979)<sup>11</sup>.

As obras produzidas no Japão por volta do século X despontam como novas formas literárias além dos poemas e das de natureza mitológica-histórica como o *Kojiki* [*Registro de Fatos Antigos*, 702] e *Nihonshoki* [*Crônicas do Japão*, 720]. Considerando-se as obras criadas a partir dos registros em fonogramas *kana*, temos o diário literário conhecido por *nikki* e que foi inaugurado por Kino Tsurayuki com o *Diário de Tosa* de 935. Historicamente, sabe-se que a sua continuidade foi garantida pelas mãos das damas da corte japonesa que à época foram favorecidas por uma educação e instrução esmerada em função do sistema de parentesco externo implantado pelo clã Fujiwara para manter-se no poder imperial.

Como é do conhecimento geral, a divisão que se faz das obras literárias no Brasil, cuja tradição provém da Europa e dos gregos, é entre poesia épica e lírica e arte dramática, havendo uma distinção clara entre as obras em poesia e as obras em prosa.

Podemos dizer que essa também é a divisão existente no Japão hoje em dia, mas nem sempre foi assim, sobretudo nos primórdios da formação da literatura japonesa até por volta do século XII, quando se tratam dos “gêneros” *monogatari* e *nikki*: no caso dos *monogatari*, aqui traduzidos como *narrativas*, mais especificamente naqueles classificados como ficcionais, *tsukuri monogatari*, e sobre poemas, *uta monogatari*. Assim, naturalmente, excluem-se os que estão no âmbito dos ensaios, *zuihitsu*, e das obras classificadas como de tradição oral, *setsuna monogatari*; de cunho histórico, *rekishi monogatari*, e de cunho guerreiro, *gunki monogatari*, embora estas também possuam poemas.

Sem dúvida, tanto os diários como as narrativas são classificadas no âmbito das obras em prosa, mas observando-se a grande quantidade de poemas, é natural que elas chamem a atenção para a sua relevância e função na obra.

---

<sup>11</sup> KUBOTA, Jun & UENO, Osamu. *Gaisetsu nibon bungakushi* [História geral da literatura japonesa. Tokyo, Yuhikaku, 1979.

A seguir, listamos os principais diários:

	<b>Nomes e data aproximada</b>	<b>Autoria</b>	<b>Número de poemas</b>
1	<i>Tosa Nikki</i> 935	Kino Tsurayuki	61
2	<i>Kagerō Nikki</i> 974	Mãe de Fujiwara no Michitsuna	256 poemas
3	<i>Izumi Shikibu Nikki</i> 1005	Izumi Shikibu	144
4	<i>Murasaki Shikibu Nikki</i> 1008	Murasaki Shikibu	18
5	<i>Sarashina Nikki</i> 1059	Filha de Sugawarano Takasue	102
6	<i>Sanuki no Suke Nikki</i> 1109	Chōshi – filha de Fujiwara no Akitsuna	22
7	<i>Tamakibaru</i> 1219	<i>Kenren'mon'in chūnagon</i>	21 - curtíssimo
8	<i>Kenreimon'in ukyō no taifu shū</i> 1235	Ukyō no taifu do ex-imperador Kenreimon	359
9	<i>Ben no naishi nikki</i> 1258	Ben no naishi – filha de Fujiwarano Nobuzane	Cerca de 300
10	<i>Utatane</i> 1278	<i>Monja Abutsu</i>	22
11	<i>Izayoi nikki</i> 1281	<i>Monja Abutsu</i>	117 poemas
12	<i>Nakatsukasa Naishi Nikki</i> 1292	Nakatsukasa naishi – Keishi – filha de Fujiwarano Nagatsune	Cerca de 150
13	<i>Towazugatari</i> 1313	Dama Nijō do Ex Imperador Gofukakusa; filha de Koga Masatada	Cerca de 157 poemas

Quadro 2: lista dos diários escritos em fonogramas *kana* das Eras Heian e Kamakura.<sup>12</sup>

A partir de *Ben no naishi nikki* 弁内侍日記, *Diário de Ben no naishi*, temos obras que pertencem ao período Kamakura, em que tem início o governo militar, após a queda da nobreza palaciana. Com registros entre 1246 a 1252, esse diário ainda pode ser visto como uma narração dos acontecimentos palacianos em torno a cerca de 200 poemas. *Izayoi Nikki* 十六夜日記, *Diário da 16ª. Lua*, totaliza 117 poemas em um texto curto com 14 poemas antes da viagem iniciada em 16/10/1279 de Kyoto para Kamakura e sua nova vida nessa cidade. *Towazugatari* とはずがたり, que contém registros dos 14 anos (1271) aos 49 anos (1306) da autora e é constituído por cinco tomos, fecha os diários em fonogramas da Era Kamakura. É digno de nota que no Tomo III há um poema encadeado com quatro pares de *tanka*, ou melhor, oito estrofes, apontando para esse movimento de composição conjunta em que cada pessoa compõe uma estrofe, e que, embora pequeno, é visto desde as primeiras

<sup>12</sup> Este quadro teve por base a lista dos nomes e datas aproximadas de 14 diários em fonogramas *kana* listados por Imazeki Toshiko (2013, pp 413-14), sendo 8 da Era Heian e 5 da Era Kamakura.



obras japonesas, mas que à época dessa obra vai adquirindo popularidade e crescendo em número de estrofes<sup>13</sup>.

Assim, como foi exemplificado, os diários também possuem muitos poemas, uns chegando a ser quase um diário poético, o que fica subentendido pelo seu título *Kenreimon'in ukyō no taifu shū* 建礼門院右京大夫, *Coletânea de ukyō no taifu*, do ex-imperador Kenreimon. Kimura e Imuta (1973) enxergam nos poemas uma importante função, em obras como *Utsubo monogatari*, que contém o maior número de poemas entre as narrativas. Visão essa que é complementada por Tsuda Sōkichi (1977/2006), de que as formas em prosa conseguem expressar melhor os sentimentos, de forma mais vivaz, e elas se desenvolvem exatamente quando os poemas adquirem um requinte técnico, sobretudo porque apesar de grande parte dos poemas até então serem ligados às sensações, emoções e também relativos ao amor, este último não é técnica. Mesmo cheio de floreios e de sentimento, o amor é amor. Por isso, diz o estudioso, quando se compara a poesia com a prosa da Era Heian, a primeira é cheia de requinte com técnicas apuradas, enquanto a segunda apresenta sentimentos expressos de modo franco e direto, a vida, as ações de um ser humano de carne e osso, e, naturalmente, isso pareceu também às pessoas daquela época muito mais humano, fazendo com que as obras que tratavam de relacionamentos amorosos fossem alvo de grande interesse (TSUDA, 1977, p.264, Volume I).

Shūichi Katō considera o período em que o Japão encerrou as expedições culturais ao continente Chinês em meados do século IX como um período de cerca de 300 anos de isolamento (século X ao final no século XII - período dos Imperadores aposentados). E considera as formas e o conteúdo das artes literárias, entre outras, uma linhagem cultural que a aristocracia enquanto classe dominante desenvolveu a partir da fusão da cultura estrangeira e dos costumes nativos. Como resultado disso, o estudioso diz que a literatura também foi sistematizada juntamente com a consolidação das tradições, o que é muito bem evidenciado por meio dos poemas *waka*. Estes faziam parte do cotidiano da aristocracia desde o século IX, seja no âmbito dos cerimoniais, dos entretenimentos ou da comunicação entre homens e mulheres, de modo que era imprescindível que todos utilizassem seus dons poéticos. As

---

<sup>13</sup> As formas de poemas encadeados que se desenvolvem a partir do desmembramento das estrofes superior e inferior do *tanka*, e desde o início do século XI, foram se tornando cada vez mais longas. Inicialmente, ficaram conhecidos como *kusarirenga*, poemas encadeados em forma de corrente. De acordo com a quantidade de estrofes os poemas encadeados receberam nomes específicos: Kasen para 36 estrofes; Yoyoshi para 44; Gojūin para 50; Hyakuin para 100; Senku para 1000; e Manku para 10.000, por exemplo. Poderiam ser compostos individualmente, mas em geral, participavam acima de duas pessoas, havendo algumas com mais de 10 pessoas (*Hyakukajiten mypedia Denshijishoban*. Hitachi solutions business, 2014).

coletâneas oficiais de poemas *waka* e os encontros poéticos, afirma Katō, nada mais eram que um sistema muito peculiar implantado no Japão da época.

Podemos, desse modo, observar que os poemas estavam intrinsecamente ligados à vida dos japoneses e, nesse sentido, aparecem em abundância mesmo nas obras classificadas no âmbito da prosa.

Em relação a ela, Katō (1975) defende que as narrativas que começaram a surgir com o advento dos fonogramas *kana* apresentaram uma criatividade extremamente contrastante com as coletâneas oficiais dentro dessa sistematização que estava em desenvolvimento. Isso porque os intelectuais da aristocracia também utilizavam o chinês e o japonês para a prosa, como faziam com as composições de poemas. *Ochikubo monogatari* 落窪物語, *Narrativas do aposento inferior*, do final do século X, e *Utsubo monogatari*, da segunda metade do século X, são obras em prosa que descrevem a vida cotidiana dos nobres com grande grau de realidade, podendo a última ser considerada o “primeiro romance”<sup>14</sup> do Japão.

Observa-se ainda pelo levantamento que essa forma híbrida tanto nas narrativas quanto nos diários literários ainda foi mantida pela sociedade de Kamakura liderada pela classe guerreira.

O estudioso Komine considera que a literatura hoje tem uma abrangência maior e inclui até as pequenas divisões antes desconsideradas, e afirma “*que a época que pode sustentar uma história da literatura como arte ou técnica de um indivíduo, como propõem Konishi e Katō, já ficou para trás*” (KOMINE, 2014, p. 5). A própria ideia de conceber a literatura com mais de mil anos sozinho já não é mais desejável. A relação horizontal entre as obras deixa a desejares nesses modelos.

Em relação à presença marcante dos poemas, seus estudos pouco dizem, mas pelas afirmações que faz a respeito da relevância do poema, como o senso estético por meio das estações do ano, criado quase que artificialmente pela nobreza do Japão, mostra que esse senso alcançou vários aspectos culturais. Ao afirmar que a *Coletânea de poemas waka de outrora e de hoje* é o marco que mostra que o poema *waka* / *yamato uta* é a base dos poemas e das artes literárias japonesas, que ele foi feito por ordem imperial e que foi escrito em papéis finamente decorados e escrito em *kana*, o poema adquire um status peculiar. O poema canta as estações e estas, por sua vez, são apreciadas por meio dos poemas. O padrão de beleza é criado pelos poemas e até os jardins são criados tendo os poemas como referência (KOMINE, 2004, p.

---

<sup>14</sup> Em geral, tem-se atribuído às *Narrativas de Genji*, de Murasaki Shikibu, como o primeiro “romance” de autoria feminina no Japão e no mundo. Embora *Narrativas de Utsubo* seja uma das bases que compõem a famosa obra de Murasaki Shikibu, é de autoria incerta, mas provavelmente masculina. Utilizaram-se as aspas pois a concepção de “romance” é criada na Europa e em época diversa.

313). Komine deve se referir a obras como o famoso Tesouro Nacional do Japão conhecido pelo nome de *Sanjūrokunin kashū* 三十六人歌集, a *Antologia de poemas waka dos 36 poetas divinos*, de data desconhecida, mas que se diz ter sido elaborada em comemoração aos 60 anos do Imperador Shirakawa, completados em 1112, e de seleção do estudioso de poemas Fujiwarano Kintō (966-1041). As composições desses poetas são ricamente apresentadas em finos papéis do Japão decorados, compondo uma belíssimo conjunto artístico-literário, elaborado com vistas à comemoração do aniversário do Imperador, e no qual visivelmente os poemas são o ponto de partida para a criação dessa coletânea (NAGAE, 2014).

### Considerações finais

Como pudemos observar, as recém-inauguradas obras em prosa desde o século VIII possuem quantidade significativa de poemas. São eles o cerne dessas obras, ora apresentando o lirismo de suas composições, ora cumprindo o papel de diálogo entre personagens, o que se mantém até por volta do século XIV.

A valorização dos poemas *waka* por obras como as 21 Antologias Oficiais criadas desde o século X até o XIV, e a *Antologia dos poemas waka dos 36 poetas divinos* no século XII, corrobora para demonstrar que o poema *waka* ocupou uma posição central na literatura clássica japonesa e que a estética do poema constitui a base da cultura japonesa.

Os poemas *waka*, enquanto manifestação dos sentimentos humanos cantados em relação à beleza da natureza e dos encantos sazonais tão marcados no cotidiano dos japoneses, cristalizaram-se como a forma poética por excelência, para posteriormente resultar em novas formas poéticas como o *renga*, o poema encadeado, pela repetição das estrofes em 5-7-5 e 7-7 fonogramas, por exemplo, o *haikai* que assumirá independência na forma da estrofe superior composta por 17 fonogramas, mais tarde, passando pela renovação feita por Masaoka Shiki com o nome de *haiku*, e outros desdobramentos ao longo dos séculos, até a coexistência entre as diversas formas poéticas contemporâneas.

Se hoje as obras em prosa na literatura japonesa são vistas de modo independente, e o poema apresenta-se à parte, no campo do lirismo japonês, pudemos constatar que em seus primórdios os poemas eram inerentes às obras em prosa e que não havia uma separação dos gêneros literários em prosa e poesia, como, em geral, mostram as classificações histórico-literárias.

## Referências bibliográficas

Nihon koten bungaku zenshū 9 [*Obras Completas da Literatura Clássica Japonesa 9*] *Tosa nikki*, *Kagerō nikki*. [Diário de Tosa e Diário do pirilampo]. Tradução, notas e comentários de Seiichi Matsumura; Masanori Kimura e Tsunehisa Imuta. Tokyo: Shōgakukan, 1973.

Nihon koten bungaku zenshū 18 [*Obras Completas da Literatura Clássica Japonesa 18*] *Izumi shikibu nikki*, *Murasaki shikibu nikki*, *Sarashina nikki* e *Sanuki no suke nikki* [Diários de Izumi shikibu, Murasaki shikibu, Sarashina e da Filha de Fujiwarano Akitsuna]. Tradução, notas e comentários de Tadaharu Fujioka, Kōichi Nakano, Kiyoshi Inukai e Fumio Ishii. Tokyo: Shōgakukan, 1991.

Nihon koten zensho 67. [Obras completas da Literatura Clássica Japonesa 67]. *Kaidōki* e *Izayoi nikki*. Comentários e notas por Yoshisada Ishida. Tokyo: Asahi Shinbun, 1951.

Shinchō nihon koten shūsei. [Coletânea de Literatura Japonesa Clássica]. *Towazugatari*. [Narração espontânea]. Comentários e notas por Hideiichi Fukuda. Tokyo: Shinchōsha, 1978.

Shinchō nihon koten shūsei. *Kenren'mon'in ukkyō no taifu shū*. Comentários e notas Kimie Itoga. Tokyo: Shinchōsha, 1979.

IMAZEKI, Toshiko. *Kana nikki bungaku ron: ōchō joseitachi no jikū to jiga – sono hyōshō* [Teoria da literatura de diários em fonogramas: tempo-espaco e ego das mulheres da época palaciana – suas expressões]. Tokyo: Kasama shoin, 2013.

KATO, Shuichi. *Nihon bungakushi josetsu 1*. [Compêndio da História da Literatura Japonesa 1]. Tokyo: Chikuma shobō 1975.

\_\_\_\_\_. *Nihon bungakushi josetsu hokō*. [Compêndio da História da Literatura Japonesa Complemento]. Tokyo: Chikuma shobō, 2012 (Kamogawa shuppan, 2006).

KOMINE, Kazuaki (org.). *Nihon bungakushi* [História da Literatura Japonesa]. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 2014.

KONISHI, Jin'ichi. *Nihon bungakushi* [História da Literatura Japonesa]. Tokyo: Kōdansha, 1993. Gakujutsu bunko 1090.

KUBOTA, Jun & UENO, Osamu. *Gaisetsu nihon bungakushi* [História Geral da Literatura Japonesa]. Tokyo: Yuhikaku, 1979.

KYŪSOJIN, Hitaku; HIGUCHI, Yoshimaro; FUJII, Takashi. *Monogatari waka sōran. Honbun'ben*. [Visão geral sobre os poemas nas narrativas –Volume textos]. Tokyo: Kazama shobō, 1974. 745 p.

KYŪSOJIN, Hitaku; HIGUCHI, Yoshimaro; FUJII, Takashi. *Monogatari waka sōran. Sakuin'ben*. [Visão geral sobre os poemas nas narrativas –Volume sumário]. Tokyo: Kazama shobō, 1976. 511 p.

NAGAE, Neide Hissae. O surgimento do diário como obra literária na literatura clássica japonesa. In: *Estudos Japoneses*. São Paulo: Cejap/USP, 2002, pp.91-102.

NAGAE, Neide Hissae. *Yamato-e e waka* - a pluralidade da arte japonesa. In: *Anais* [recurso eletrônico] / *Encontro Internacional de Pesquisadores em Arte Oriental: Oriente-se: ampliando fronteiras*; org. Cibele Elisa Viegas Aldrovandi, Michiko Okano. - Dados eletrônicos - São Paulo: UNIFESP, 2014, pp. 200-216.

TSUDA, Sōkichi. *Bungaku ni arawaretaru waga kokuminshisō no kenkyū* 1 [Pesquisa sobre o pensamento de nosso povo na literatura 1]. Tokyo: Iwanami, 1977/2006 (8ª imp.), Iwanami bunko 33-140-1.

UEDA, Makoto. *Sakubin kōzō no bunruigaku – nihonjin wa ika ni bungaku sakubin o kōsei shita ka*. [Divisão das estruturas das obras – como os japoneses constituíram as obras literárias]. In: KONISHI, Jin'ichi & NAKANISHI, Susumu. *Nihon bungaku no kōzō* [Estrutura da literatura japonesa]. Tokyo: Sōjusha, 1987. Pp.79-135.

# CRÍTICA AO SECULARISMO E RESGATE DA RELIGIÃO CHINESA ORIGINAL EM JIANG QING (蒋庆)

Pedro Regis Cabral\*

**Resumo:** Neste texto discorro sobre as críticas do confuciano Jiang Qing ao pensamento político atual e às sociedades modernas do ocidente e da China, além de expor o que Jiang chama de “doença do secularismo” e a “cura” que propõe. Em seguida, discorro sobre o caráter religioso do pensamento e tradição confucianos segundo Jiang, e como a escola de Confúcio pode ser, mais uma vez, a base moral para a civilização chinesa em substituição ao marxismo-leninismo. Tomo como ponto de partida para este trabalho duas entrevistas concedidas por Jiang Qing, a primeira tendo como entrevistador Lloyd A. Sciban, e a segunda o discípulo de Jiang, Zhou Beichen (周北辰). Não deixarei de me referir às suas demais obras publicadas em chinês.

**Palavras-chave:** Jiang Qing, crítica ao secularismo, confucionismo religioso.

## Introdução: Eficiência em vez de valores: o sintoma de uma doença

“Um cavalheiro não é um pote<sup>1</sup>” (君子不器) - *Os Analectos*.

Nos *Analectos* Confúcio se irrita quando perguntado sobre agronomia<sup>2</sup>. O conhecimento especializado, técnico não é digno de um cavalheiro. Simon Leys, pseudônimo literário do sinólogo Pierre Ryckmans, comenta a epígrafe acima como sendo precisa e pertinente em relação à sociedade contemporânea, em particular à universidade de hoje, dedicada à formação de “ignorantes especializados”<sup>3</sup>. Um cavalheiro não é alguém com uma formação específica e estreita. Um confuciano, pelo contrário, deve cultivar seu caráter

---

\* Mestre em ensino de chinês como segunda língua pela Guangdong University of Foreign Studies (GDUFS). E-mail: pedrorcabral@hotmail.com.

<sup>1</sup> CONFÚCIO, *Os Analectos*. Tradução para o inglês e notas de Simon Leys; tradução Claudia Berliner. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 9.

<sup>2</sup> *Os Analectos* 13.4.

<sup>3</sup> CONFÚCIO, *Os Analectos*. Tradução para o inglês e notas de Simon Leys; tradução Claudia Berliner. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 129.

através do estudo dos Clássicos, no caso, *Os Quatro Livros* e *As Cinco Escrituras* (四书五经), isto é, o cânon, a “Bíblia confuciana”.<sup>4</sup> Este cavalheiro é certamente um erudito, um literato. Somente um homem como este poderia ser selecionados pelo Exame Imperial para compor a burocracia. Não se trata de economistas, engenheiros ou juristas especializados, mas intelectuais (Leys acrescenta que se esperava que fossem ainda poetas, músicos, calígrafos, estetas... gente pouco prática).

Segundo Jiang Qing<sup>5</sup>, já na antiguidade chinesa, no período das “cem escolas”, “eficiência” e “valores” travaram um combate intelectual pelo futuro daquela civilização<sup>6</sup>. Num primeiro momento, venceu a eficiência incorporada no “legismo”, doutrina de Han Feizi, que defendia um estado forte, eficiente e rigoroso na aplicação de leis rígidas, as quais deveriam punir e recompensar. Durante o período da “Primavera e Outono” e dos “Estados Combatentes”<sup>7</sup>, momentos de grande crise da civilização chinesa, as preocupações dos governantes da China dividida<sup>8</sup> eram práticas. Segundo Jiang, em entrevista a Lloyd A. Sciban:

A preocupação dos governantes de então era “como eu posso ocupar aquele país e aumentar meu território”, ou “como não ser derrotado por outra pessoa”. São questões de eficiência, não questões de valores.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> *Os Quatro Livros* são textos confucianos escolhidos durante a dinastia Song (960-1279 A.D.) por serem considerados representantes do sistema de valores confuciano. São eles *O Caminho de Meio*, *O Grande Aprendizado* (ambos parte do *Livro dos Ritos*), *Os Analectos* (coletânea de citações de Confúcio) e *Mêncio* (cujo título é o nome do autor desta mesma obra, considerado o maior confuciano abaixo apenas do próprio Confúcio). *As Cinco Escrituras* são textos clássicos mais antigos que *Os Quatro Livros*. São: *O Livro dos Cantares* (coletânea de poesias); *O Livro dos Documentos*, ou *Escrituras Selectas*, segundo a tradução do padre sinólogo Joaquim A. J. Guerra; *O Livro dos Ritos*; *O Livro das Mutações* (ou *I-Ching*); *Primavera e Outono*, registros históricos do estado do Confúcio (Lu).

<sup>5</sup> Jiang Qing nasceu em 1953 em Guizhou. É um dos mais proeminentes representantes do novo confucionismo na China Continental. Em Guiyang fundou a Academia de Yang Ming.

<sup>6</sup> JIANG, Qing. *广论政治儒学* (Guanglun Zhengzhi Ruxue). Pequim: 东方出版社 (Dongfang Chubanshe), 2014, p. 68.

JIANG, Qing. *超越现代性与自由主义——蒋庆先生与史罗一先生对话录* (Superando o moderno e o liberalismo – transcrição de diálogo entre Jiang Qing e Lloyd A. Sciban), Gui Yang, 2000. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/scholar/jiangqingwenji.htm>>. Acesso em: 28/06/2014.

<sup>7</sup> Ambos o Primavera e Outono (771-476 a.C.) e Estados Combatentes (475-221 a.C.) foram períodos de divisão política, extraordinária violência e crise civilizacional.

<sup>8</sup> Com a decadência da dinastia Zhou (1046-256 a.C.) e enfraquecimento de seus imperadores, as lideranças locais cresceram em poder e influência, transformaram seus respectivos territórios em estados de fato, os quais se envolveram em sangrentas batalhas pelo domínio da China até sua unificação em 221 a.C. por Qin Shihuang.

<sup>9</sup> “当时统治者焦虑的是：我怎么把那个国家打下来增加我的国土，或者我怎么才不被别人打败，这是效率问题而不是价值问题”。In: JIANG, Qing (蒋庆). *超越现代性与自由主义——蒋庆先生与史罗一先生对话录* (Superando o moderno e o liberalismo – transcrição de diálogo entre Jiang Qing e Lloyd A. Sciban), Gui Yang, 2000. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/scholar/jiangqingwenji.htm>>. Acesso em: 28/06/2014. Tradução minha.

Jiang segue dizendo que uma ideologia como o legismo não pode dar atenção a um conceito como “guerra justa” (义战), uma vez que os resultados importam antes de qualquer coisa. Mas o resultado é a imoralidade e o caos. O próprio Han Feizi ridiculariza “Ren” (仁: “amor humano” ou ainda “benevolência”, valor enfatizado pela ética confucionista) com a seguinte anedota, que pode ser encontrada num artigo do professor David Jye Yuan Shyu:

O Reino de Sòng (宋) e o Reino de Chǔ (楚) estavam em guerra. Sòng Xiānggōng (宋襄公 650 a.C. - 637 a.C.) foi aconselhado pelo seu chefe do estado maior a aproveitar o fato das tropas de Chǔ estarem cruzando o rio para iniciar o ataque. Sòng Xiānggōng respondeu: “Ouvi dizer que um cavalheiro não machuca alguém já ferido, não aprisiona um velho com cabelos brancos, nem desafia para a batalha tropas que ainda não foram bem dispostas. Agora as tropas de Chǔ ainda não atravessaram o rio. Se as atacasse, feriria a moralidade e a justiça. Melhor esperar o exército de Chǔ terminar de atravessar o rio, e então lançar o ataque”. Aconteceu que o exército de Sòng foi derrotado e Sòng Xiānggōng foi ferido, morrendo três dias depois pelos seus ferimentos. Daí a origem das expressões idiomáticas chinesas “benevolência de Sòng Xiānggōng” (宋襄公之仁 Sòng Xiānggōngzhīrén) ou “benevolência de mulher” (妇人之仁 fūrénzhīrén).<sup>10</sup>

Mas a China unificada pela espada sob a doutrina legista não resistiu muito tempo. Parafraseando Jiang, os governantes da dinastia Han e seus intelectuais entenderam que podiam tomar o poder pela violência, mas não poderiam manter o poder pela violência. “*Pode-se conquistar o mundo montado num cavalo; não se pode governar o mundo montado num cavalo*”<sup>11</sup>. Começou-se, portanto, a considerar o “governo benevolente” (仁政) e o “caminho da autoridade humana” (王道). Cito a abertura do livro de Mêncio, na qual o confuciano responde a certo rei Hui de Liang que o questiona sobre os benefícios que Mêncio poderia trazer àquele estado. Na tradução de Ho Yeh Chia: “*Por que vossa majestade fala em proveitos? Pois só tenho virtude humana e justiça para oferecer.*”<sup>12</sup>

<sup>10</sup> SHYU, David Jye Yuan; CABRAL, Pedro Regis. “*Biantong*” - adaptação: uma peculiaridade da cultura chinesa. *Cultura Oriental*, v. 2, n. 2, p. 65-72, jul-dez. 2015, p. 67.

<sup>11</sup> “可以马上打天下而不可马上治天下”. In: JIANG, Qing. *超越现代性与自由主义——蒋庆先生与史罗一先生对话录* (Superando o moderno e o liberalismo – transcrição de diálogo entre Jiang Qing e Lloyd A. Sciban), Gui Yang, 2000. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/scholar/jiangqingwenji.htm>>. Acesso em: 28/06/2014.

<sup>12</sup> “王何必曰利，亦有仁义而已矣”. In: HO, Yeh Chia, *O Resgate do Coração Perdido: Virtude e Justiça na Educação Menciana*. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2006.



Vencidos os legistas e outros inimigos de Confúcio, o sistema burocrático confuciano, iniciado na dinastia Han, durou quase dois milênios. Mas no século XIX os “diabos brancos”<sup>13</sup> e Japão desenharam linhas no mapa e repartiram o país entre si. Compreendeu-se que dois milênios da superioridade moral e política chinesa não poderiam conter um maquinário ocidental moderno de guerra. A primeira resposta chinesa ao colonialismo fracassou: não foi possível apreender a técnica e tecnologia ocidentais mantendo a ideologia chinesa (confuciana), como propunha Kang Youwei (康有为)<sup>14</sup>. A razão, começou-se a entender, é a proeminência da “eficiência”<sup>15</sup> na civilização ocidental de então: a razão instrumental. Essa é a leitura de Jiang Qing em sua entrevista a Sciban. A China precisava se impor com armas, um estado eficiente, um sistema educacional voltado às exigências de então, isto é, voltado à formação de engenheiros, estrategistas militares, cientistas, economistas... os especialistas que Confúcio possivelmente não teria em alta conta. Há anedotas sugestivas sobre a última dinastia decadente: a dinastia Qing. Segundo Fairbank, certo *warlord* (chefe militar), indicado como almirante, alinhou embarcações de guerra em “delta”, como uma divisão manchu montada, galopando veloz para esmagar a infantaria inimiga, e mandou que atacassem os japoneses. Usando táticas modernas de guerra o Japão impôs uma derrota humilhante à China. A história do desvio de verbas, antes destinadas à marinha, para a reconstrução do monumental Palácio de Verão é outro índice da falta de senso prático dos manchus. Os chineses lutariam em seguida a guerra sino-japonesa com balas de canhão recheadas de areia em vez de pólvora.<sup>16</sup>

No século XX chegou-se à conclusão de que o sistema antigo estava completamente esgotado. O caminho era a oeste. A condição para a sobrevivência da China passou a ser o abandono, em maior ou menor grau, da sua própria tradição. Lu Xun, o maior representante do Movimento da Nova Cultura, defendia que o confucionismo era, em certa medida, prejudicial, um fator de atraso, uma vez que sacrificava as novas gerações em nome da manutenção da velha ordem. Em seu ensaio “Como sermos pais”, Lu Xun diz: “*As novas gerações são sempre mais importantes e mais completas do que as gerações anteriores, portanto, têm mais valor*”

<sup>13</sup> Expressão pejorativa indicando povos brancos ocidentais.

<sup>14</sup> FAIRBANK, Jonh King; GOLDMAN, Merle. *China: uma nova história*. Tradução de Marisa Motta. 3 ed. Porto Alegre: L&MP, 2008, p. 207, 216.

<sup>15</sup> “It is evident anyway that the Chinese as a nation are more philosophic than efficient.” – LIN, Yutang, *生活的艺术* (The Importance of Living). Xian: 陕西师范大学出版社 (Shanxishifandaxuechubanshe), 2008, p. 17.

<sup>16</sup> FAIRBANK, Jonh King; GOLDMAN, Merle. *China: uma nova história*. Tradução de Marisa Motta. 3 ed. Porto Alegre: L&MP, 2008, p. 210.

e são mais preciosas; as gerações mais velhas devem se sacrificar por elas.”<sup>17</sup>. Continua em seguida: “Então é mesmo uma pena que o velho entendimento da China é exatamente o oposto desta verdade. Deve-se ser pelas crianças, não pelos velhos; pelo futuro, não pelo passado.”<sup>18</sup>

Mais tarde, a Revolução Cultural se empenhou em destruir até os últimos vestígios da velha ordem, incorporada nas “ideias velhas, a cultura velha, os costumes velhos, os hábitos velhos”<sup>19</sup> (旧思想, 旧风俗, 旧习惯). Hoje a China goza a libertação da velha opressão dos ritos, do misticismo, das demandas da Piedade Filial<sup>20</sup>, da “ética de canibalismo”<sup>21</sup> (吃人的礼教). As crianças estariam salvas enfim.<sup>22</sup>

Jiang Qing argumenta que a proeminência da eficiência, da racionalidade instrumental, da vida depurada de todo tipo de espiritualidade ou valores transcendentais, enfim, o secularismo se instalou no ocidente por um longo processo. Na China a “doença” se instalou de uma vez. O “Enriquecer é glorioso!” (致富光荣) seria um consenso e o norte daquela sociedade hoje. E a vida está progredindo, pelo menos do ponto de vista material, sob o Partido Comunista da China.

## Secularismo e Legitimidade

Jiang Qing critica insistentemente a democracia liberal. Em sua obra *A Confucian Constitutional Order*, adjetiva nossas democracias ocidentais da seguinte forma:

The exaggerated importance given to the will of the people leads to extreme secularization, contractualism, utilitarianism, selfishness, commercialism,

---

<sup>17</sup> 后起的生命, 总比以前的更有意义, 更近完全, 因此也更有价值, 更可宝贵; 前者的生命, 应该牺牲于他。In: LU, Xun. 鲁迅文集 2 (Lu Xunwenji 2). Haerbin: 黑龙江人民出版社 (Heilongjiangrenminchubanshe), 1995, p. 103, tradução minha.

<sup>18</sup> Ibidem. “但可惜的是中国的旧见解, 又恰恰与这道理完全相反。本位应在幼者, 却反在长者; 置重应在将来, 却反在过去。”

<sup>19</sup> Comitê central do Partido Comunista Chinês. *Decisões do comitê central do Partido Comunista Chinês quanto à Grande Revolução Cultural Proletária* (中国共产党中央委员会关于无产阶级文化大革命的決定), tradução de Paulo José. LESTE VERMELHO - Revista de estudos críticos asiáticos, número 1, 2015, p. 140.

<sup>20</sup> Virtude confuciana do amor dos filhos para com os pais, conceito considerado abusivo ou extremo por reformistas como Lu Xun.

<sup>21</sup> A expressão vem de Lu Xun. É uma crítica à ética confuciana, que sacrificaria indivíduos em nome da tradição. SHYU, David Jye Yuan, “Biantong” - adaptação: uma peculiaridade da cultura chinesa. *Cultura Oriental*, v. 2, n. 2, p. 65-72, jul.-dez. 2015, p. 67.

<sup>22</sup> Em seu conto “Diário de um louco”, Lu Xun põe na boca de seu protagonista as seguintes palavras finais: “沒有吃過人的孩子, 或者還有? 救救孩子.....”, “Não há crianças que tenham comido gente, ou será que há? Salvem as crianças...”. LU, Xun, 狂人日記 (Diário de um louco). Disponível em: <<http://zh.wikisource.org/wiki/%E7%8B%82%E4%BA%BA%E6%97%A5%E8%A8%98>>. Acesso em: 14/06/2018.

capitalization, vulgarization, hedonism, mediocritization, this-worldliness, lack of ecology, lack of history, and lack of morality.<sup>23</sup>

Jiang Qing é um elitista. Não espera muito de um regime da vontade do povo, do “povão” (老百姓), como ele coloca. Em sua entrevista a L. A. Sciban, Jiang se dirige a um popular hipotético: “*Você deve reconhecer que a diferença entre você e um sábio é ainda maior do que a diferença entre um ser humano e um macaco*”<sup>24</sup>. Exagero retórico, certamente.

A fé democrática aos moldes ocidentais parece ser uma posição estranha ao pensamento confuciano (certamente Jiang Qing não compartilha dela). Lemos nos *Analectos* (12:19): “*O poder moral do cavaleiro é vento, o poder moral do homem comum é grama. Sob o vento, a grama tem de se curvar*”<sup>25</sup>. Nas palavras de Jiang Qing:

Quanto às pessoas comuns, as demandas do confucionismo não são altas; o homem comum não tem privilégios e nem influência cultural; o povo faz da comida deus; se puderem passar bem seus dias, já está bom. Não se pode exigir que tenham uma moral muito elevada.<sup>26</sup>

A questão da falta de “valores transcendentais” ou “sagrados” e da “secularização” são os temas centrais da entrevista a Sciban. Jiang lista três culpados, a saber, o Iluminismo, o Renascimento e a Reforma Protestante, a qual ele cita obstinadamente. A racionalidade do Iluminismo destruiu toda a espiritualidade no ocidente, o Renascimento pôs o homem no centro do mundo, lugar que era ocupado por Deus, e a Reforma “desencantou” este mundo (Jiang citará Weber no decorrer da entrevista toda). Restou ao homem sua razão e desejos como únicos parâmetros, únicas medidas num mundo sem valores que o transcendam. A moralidade fica em segundo plano, Jiang insiste. As relações sociais seguem uma lógica contratual, utilitária, imediatista. A consequência política é que não é mais possível planejar em longo prazo num sistema democrático eleitoral de estilo ocidental. Segundo Jiang, uma

<sup>23</sup> JIANG, Qing. *A Confucian Constitutional Order*. Editado por Daniel A. Bell e Ruiping Fan; tradução Edmund Ryden. Princeton: Princeton University Press, 2013, p. 33.

<sup>24</sup> “你必须承认你与圣贤的差别比人和猿的差别还要大”. In: JIANG, Qing (蒋庆). *超越现代性与自由主义——蒋庆先生与史罗一先生对话录* (Superando o moderno e o liberalismo – transcrição de diálogo entre Jiang Qing e Lloyd A. Sciban), Gui Yang, 2000. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/scholar/jiangqingwenji.htm>>. Acesso em: 28/06/2014. Tradução minha.

<sup>25</sup> CONFÚCIO, *Os Analectos*. Tradução para o inglês e notas de Simon Leys; tradução Claudia Berliner. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 66.

<sup>26</sup> “对老百姓，儒家的要求不很高，百姓没有权利，不是风教所出，民以食为天，他们能过好自己的日子就行了，不要求他们有很高的道德”. In: JIANG, Qing, *超越现代性与自由主义——蒋庆先生与史罗一先生对话录* (Superando o moderno e o liberalismo – transcrição de diálogo entre Jiang Qing e Lloyd A. Sciban), Gui Yang, 2000. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/scholar/jiangqingwenji.htm>>. Acesso em: 28/06/2014. Tradução minha.

sociedade com valores transcendentais, e até mesmo “eternos”, poderia sacrificar o próprio conforto em prol das futuras gerações. Em sua entrevista a Sciban:

Partindo-se somente de vantagens imediatas, poder-se-ia pensar: meus netos ainda não estão aqui, como estabelecerei um contrato com eles? Não podendo estabelecer um contrato com eles, como poderei considerar seus interesses? Atualmente todas as relações entre pessoas são relações contratuais e os interesses que a economia de mercado persegue ainda mais [correspondem a] relações contratuais [...]. Se no mundo houver valores sagrados, no nosso coração houver valores sagrados e se considerarmos as questões a partir de valores sagrados, então não se considerará somente os próprios benefícios nesta vida, mas se poderia considerar os interesses da posteridade de acordo com a “lei natural” e a “lei do Céu”, ou a “vontade de Deus”. [...] A existência real das pessoas, na verdade, é muito vil: faz dos desejos egoístas o centro da existência; portanto, para se chegar ao ser humano de fato, é preciso um imperativo absoluto que seja sagrado e transcendente, ou valores absolutos que refreiem o ser humano, que façam com que os seres humanos não considerem apenas os seus próprios interesses desta vida, e considerem os interesses em longo prazo da posteridade e a continuação da natureza, demandando que os homens de hoje deixem um belo mundo para a posteridade. Na China, estas são as demandas da “lei natural e do Céu”; no ocidente, talvez sejam a “vontade de Deus.”<sup>27</sup>

Comento em seguida a crítica de Jiang à ideologia da situação. Deng Xiaoping famosamente afirmou, quanto ao novo socialismo chinês, que não importa a cor do gato, contanto que ele seja eficiente em apanhar ratos<sup>28</sup>. Não importa se a economia é planejada, ou se é uma economia de mercado, ou se os dois conceitos estão misturados na prática; o que importa são resultados: crescimento econômico, melhoria das condições materiais do

---

<sup>27</sup> “只从眼前利益出发，则会认为，子孙还没有出来，我怎么和他订契约呢？不能和他订契约，我怎么考虑他的利益呢？现在人与人的关系都是契约关系，市场经济追逐的利益更是契约关系 [...] 如果世界有神圣价值，我们心中有神圣价值，我们从神圣价值考虑问题，我们就不会只是只考虑自己的现世利益，而会按天道天理或上帝的要求考虑子孙后代的利益。[...] 人的现实存在实际上是很地下的，是以私欲为中心存在的，所以，作为现实的人类，就必须有一个神圣超越的绝对命令或绝对价值来约束人类，使人类不能只考虑自己的现世利益，还应考虑自然的可持续性与子孙后代的长远利益，要求现在的人类为子孙留下一个美好的世界。在中国，这是“天道天理”的要求；在西方，可能是上帝的要求。” In: JIANG, Qing, *超越现代性与自由主义——蒋庆先生与史罗一先生对话录* (Superando o moderno e o liberalismo – transcrição de diálogo entre Jiang Qing e Lloyd A. Sciban), Gui Yang, 2000. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/scholar/jiangqingwenji.htm>>. Acesso em: 28/06/2014. Tradução minha.

<sup>28</sup> SHYU, David Jye Yuan; CABRAL, Pedro Regis. “*Biantong*” - adaptação: uma peculiaridade da cultura chinesa. *Cultura Oriental*, v. 2, n. 2, p. 65-72, jul.-dez. 2015, p. 70.

povo etc. O manual de introdução ao “Pensamento de Mao Zedong e socialismo com características chinesas”, destinado a ingressantes no Partido Comunista Chinês, coloca:

Realizar o “achinesamento” do marxismo é uma exigência intrínseca da própria teoria marxista. Engels já apontou explicitamente: “A visão de mundo de Marx não é um credo, é método. O que ele oferece não é uma doutrina pronta, mas um ponto de partida para o avanço na pesquisa e um método do qual a pesquisa pode se **utilizar**”.<sup>29</sup>

A tendência atual de apropriação da cultura chinesa clássica por parte das lideranças do partido, contudo, parece indicar que o marxismo-leninismo, segundo Mao e Deng, é insuficiente.

Em sua entrevista a Sciban, Jiang defende uma natureza humana transcendente e sagrada. Nisto baseia sua crítica ao marxismo. Enquanto uma ideologia materialista e ateia, o marxismo desconsidera “valores sagrados”, tão caros a Jiang. Fere a natureza humana, uma vez que entende que o ser humano é determinado por sua classe social e estruturas econômicas. Na sequência da entrevista fará a seguinte colocação: “*se você corrompe sua própria natureza, você então corrompe o mandato do Céu, o qual é transcendente e sagrado e, portanto, você peca contra o Céu. Confúcio disse ‘Se ofendes o Céu, qualquer prece é inútil’*”<sup>30</sup>. Soa como teologia.

### A ortodoxia de Dong Zhongshu e a religião chinesa original segundo Jiang Qing

Hu Shi, liberal, expoente do Movimento de Quatro de Maio<sup>31</sup>, pouco afeito às religiões, em seu ensaio “*The Establishment of Confucianism as a State Religion During the Han Dynasty*”<sup>32</sup>, descreve o confucionismo de Han como um desvio da sã doutrina segundo Confúcio e Mêncio. Com linguagem forte, descreve o começo da dinastia Han, por volta do século II a.C., como um período submerso em superstição e crenças primitivas. Não poupa adjetivos aos fundadores da dinastia:

<sup>29</sup> “实现马克思主义中国话，也是马克思主义理论的内在要求。恩格斯曾明确指出：‘马克思的整个世界观不是教义，而是方法。它提供的不是现成的教义，而是进一步研究的出发点和供这种研究使用的方法’”。 In: ZHANG, Xinfeng, *毛泽东思想和中国特色社会主义理论体系概论* (Mao Zedong sixianghezongguo tese shehuizhuyiluntixigailun). Pequim: 高等教育出版社 (Gaodengjiaoyuchubanshe), 2010, p. 3. Tradução minha.

<sup>30</sup> “如果你败坏了自己的本性，你就败坏了超越神圣的天命，你就是天的罪人。孔子说‘获罪于天，无所祷’”。 Tradução de Simon Leys. *Analectos* 3.13.

<sup>31</sup> Movimento anti-imperialista, cultural e político que começou em 4 de março de 1919 entre estudantes da Universidade de Pequim em resposta à fraqueza do governo em enfrentar as decisões do Tratado de Versalhes.

<sup>32</sup> In: HU, Shi. *English Writings of Hu Shib. 2: Chinese Philosophy and Intellectual History*. Pequim: Foreign Language Teaching and Research Press, 2012.

Os fundadores da dinastia Han, como os descrevi acima, eram de uma origem baixa e naturalmente sujeitos a toda sorte de superstições [...]. Em geral, a corte e a casa imperial eram cheias de pessoas supersticiosas e ignorantes, as quais davam prestígio e popularidade a vários cultos primitivos que eles haviam abraçado antes de se tornarem grandes.<sup>33</sup>

Quanto a Confúcio, Hu Shi o descreve como um agnóstico. Cita *Os Analectos* 11:12: o mestre não falaria de espíritos e morte. Atualmente talvez seja a opinião dominante que o confucionismo religioso de Han tenha abandonado a herança humanista de Confúcio e Mêncio, como Marcel Granet afirma<sup>34</sup>. Do humanismo de Confúcio ter-se-ia passado à teologia confuciana de Han, segundo Dong Zhongshu. Baseando-se nos textos clássicos, anteriores a Confúcio, na religiosidade tradicional, no conceito antigo de uma Divindade Suprema, e, sobretudo, no comentário Gongyang do clássico *Primavera e Outono*, Dong desenvolveu um sistema de interpretação dos fenômenos naturais e de submissão dos homens à Divindade Suprema. Vale ressaltar que a tradição atribui a autoria do *Primavera e Outono* ao próprio Confúcio e que Jiang considera este texto como expressão do pensamento mais maduro de Confúcio<sup>35</sup>. Hu Shi cita Dong (o trecho conteria a essência da nova teologia durante Han):

As ações dos homens, ao atingir o mais alto nível de bondade ou maldade (isto é, quando se tornam ações de governo afetando um vasto número de homens), irão fluir no curso universal do Céu e da Terra, e causarão reverberações recíprocas em suas manifestações.<sup>36</sup>

As ações humanas terão sua sanção da parte do Céu, aqui uma divindade positivamente pessoal e soberana, e a natureza reproduzirá os juízos divinos. Fenômenos como desastres naturais e sinais astronômicos, a exemplo de eclipses, serão considerados

---

<sup>33</sup> “The founders of the Han Dynasty, as I have described above, were of very lowly origin and naturally subject to all forms of superstition” [...] “in general the Court and the Imperial Household were full of ignorant and superstitious persons who gave prestige and popularity to a number of primitive worships which they had embraced before they became great”. HU, Shi. *English Writings of Hu Shi. 2: Chinese Philosophy and Intellectual History*. Pequim: Foreign Language Teaching and Research Press, 2012, p. 93. Tradução minha.

<sup>34</sup> GRANET, Marcel. *O Pensamento Chinês*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

<sup>35</sup> JIANG, Qing. *公羊学引论* (Gong Yang Xue Yin Lun): 儒家的政治智慧与历史信仰 (Rujia de Zhengzhi hihuiyu Lishi Xinyang). Fuzhou: 福建教育出版社 (Fujian Jiaoyu Chubanshe), 2014, p. 55.

<sup>36</sup> “The action of man, when it reaches the highest level of goodness or evil (that is, when it becomes government action affecting vast number of men), will flow into the universal course of Heaven and Earth, and cause reciprocal reverberation in their manifestations”. In: HU, Shi. *English Writings of Hu Shi. 2: Chinese Philosophy and Intellectual History*. Pequim: Foreign Language Teaching and Research Press, 2012, p. 99. Tradução minha.

como mensagens da parte do Céu, as quais podem ser devidamente interpretadas através da sistemática de Dong.

Hu Shi está aqui falando do conceito de Dong de “interações entre o Céu e a humanidade” (天人感应). Sobre Dong, Zhou Guidian (周桂钿), seu tradutor para o chinês moderno, escreve:

Ele acredita que os pensamentos e as ações das pessoas, especialmente os do imperador, podem atingir o Céu. O Céu se baseará nas palavras e ações do imperador para tomar uma posição, e fará uso de fenômenos naturais para a expressar. Como a expressa? Dong Zhongshu explica assim: O Céu usa calamidades (secas, inundações, pragas etc.) e fenômenos estranhos (deslizamento de terra, terremotos, o voo de pássaros e outros fenômenos incomuns) para criticar e alertar o imperador.<sup>37</sup>

Para se chegar a uma correta interpretação dos fenômenos naturais, desenvolvia-se analogias com as histórias descritas nos Escritos Clássicos. Contudo, a maior autoridade é definitivamente o comentário ao *Primavera e Outono*, o Gongyang. Cito Marcel Granet:

[...] uma vez consolidados no poder, os Han procuraram justificar através de precedentes as instituições da administração imperial. Veio a lembrança de que Confúcio redigira o *Chunqiu* pensando cada um de seus termos de modo que ele contivesse um julgamento, isto é, um *ensinamento ritual*. Duas escolas de comentadores dessa antiga crônica, a Escola de Kung-yang e a Ku-liang, despertaram viva admiração. [...] Surgiu então a teoria do governo pela história, que daria uma nova orientação à doutrina ortodoxa. Dong Zhongshu foi um dos grandes patronos desta teoria. [...] Seria recorrendo a precedentes, isto é, graças a uma interpretação dos fatos históricos, que se justificariam e poderiam também ser condenadas as decisões do Príncipe e de seus conselheiros. Estes e seus decretos ver-se-iam julgados pelo Céu e pelo povo, desde que um erudito, havendo produzido um *fato histórico*, o interpretasse, mostrando qual tinha sido, no passado, numa *situação declarada análoga* a uma dada situação atual, o julgamento do povo e do Céu.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> “他认为：人，特别是皇帝的思想行为，会感动上天。上天会根据皇帝的言行，作出表态，并通过自然现象表达出来。如何表达？董仲舒是这样解释的：上天用灾害（旱灾、水灾、虫灾等）和怪异（山崩、地动、母鸟报晓等异常现象）来批评，警告皇帝。” In: DONG, Zhongshu, *春秋繁露* (Chunqiu fanlou). Pequim: 中华书局 (Zhonghuashuju), 2011, p. 4.

<sup>38</sup> GRANET, Marcel. *O Pensamento Chinês*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

O aparato teórico por trás das reformas de Jiang Qing consiste precisamente na interpretação religiosa e mística dada pelos intelectuais de Han, e, sobretudo, baseia-se no comentário Gongyang. Além disso, é clara a influência do que Granet chamou de “governo pela história” nas reformas propostas em “A Confucian Constitutional Order”, as quais resumirei no fim deste texto.

Jiang Qing é de fato um teísta. Faz uma declaração bastante reveladora a Sciban, na entrevista já mencionada:

As pessoas devem aceitar receber a retribuição e a punição vindas do Céu. Seria possível que os gigantescos desastres e a destruição trazidos pela Revolução Cultural da China não sejam a retribuição e punição do Céu aos chineses por sua prepotente transformação da natureza humana no século passado?<sup>39</sup>

Jiang interpreta os frutos da Revolução Cultural como sendo “*karma*”, uma punição de “Shangtian” (“上天” ou “Céu”, ou ainda “Deus”) aos chineses por seu comportamento impiedoso. Seria de se concluir que o confucionismo de Jiang Qing excluísse, portanto, o neo-confucionismo de Song e Ming, cujo maior representante é Zhu Xi, eminente “filósofo ateu e determinista”, segundo Pe. Joaquim Guerra<sup>40</sup>. De fato, Jiang reconhece a reforma humanista de Confúcio, reconhece a validade do que ele chama de “*heart-minded Confucianism*” (心性儒学), o que designaria o confucionismo de Song e Ming, o qual ele descreve como “humanizado” (人文化), “racionalizado” (义理化), “mental” (心性化), “introspectivo” (内在化). O “*heart-minded Confucianism*”, explica, teria desenvolvido tais características porque precisava se contrapor ao budismo ascendente naquela época. Como Hu Shi observa, o pensamento prático, moral e político de Confúcio e Mêncio, de repente, era insuficiente diante da sofisticação da lógica, metafísica e psicologia desenvolvidas sob o budismo. Os textos clássicos que fundamentam esta “modalidade” de confucionismo seriam, Jiang lista, *Os Analectos*, *Mêncio*, *A Doutrina do Meio*, *O Grande Aprendizado* e *O Livro das Mutações*. Mas Jiang defende que Confúcio, uma vez que nos teria legado sua edição dos *Cantares*, dos *Documentos*, dos *Ritos* e do *Primavera e Outono*, teria também mantido o que Jiang chamou de “crença antiga

---

<sup>39</sup> “人必须承受获罪于天带来的果报与惩罚，中国文化大革命带来的巨大灾难与破坏难道不是上天是对中国人近百年来狂妄改造人性的果报与惩罚吗？”。In: JIANG, Qing, *超越现代性与自由主义——蒋庆先生与史罗一先生对话录* (Superando o moderno e o liberalismo – transcrição de diálogo entre Jiang Qing e Lloyd A. Sciban), Gui Yang, 2000. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/scholar/jiangqingwenji.htm>>. Acesso em: 28/06/2014. Tradução minha.

<sup>40</sup> GUERRA, Joaquim Angélico de Jesus. *Livro dos Cantares*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1979, p. 68.



num Deus pessoal de Xia, Shang e Zhou<sup>41</sup>”. Jiang entende que o confucionismo mais antigo, místico e teísta, o qual é anterior a Confúcio, deve ser afirmado ao mesmo tempo que o confucionismo racional e humanista de Mêncio e dos neo-confucianos. Na já mencionada entrevista a Zhou Beichen:

Nos escritos confucianos editados pelo próprio mestre, a compreensão de Confúcio sobre o Céu é, sobretudo, a que os clássicos designam [como] Céu pessoal. Por exemplo, o *Primavera e Outono* fala das interações entre o Céu e os homens e do Céu que pode se enfurecer e mandar desgraças. O *Livro dos Documentos* fala de um Céu que abençoa os bons e pune os maus. O *Livro dos Cantares* fala do rei Wen que com toda a reverência e com inteligência serviu ao Céu. Todos [estes textos] possuem o Céu pessoal e sobrenatural. [Entre] este tipo de Céu que possui personalidade e o Céu introspectivo, mental e racional, como entendido por *O Grande Aprendizado*, *A Doutrina do Meio* e *Mêncio*, definitivamente há uma grande diferença. Mas duas explicações existindo ao mesmo tempo num sistema racional confuciano unificado não conflitam. Então nós precisamos compreender inteiramente o Céu conforme o confucionismo. O Céu conforme o confucionismo pode ser o Céu pessoal, sobrenatural, exterior e transcendente, e também pode ser o Céu mental, humanístico, introspectivo e racional.<sup>42</sup>

Hoje os novos confucianos enfatizariam de forma extrema o Céu conforme a segunda descrição. Quanto ao caráter religioso do confucionismo, importa que seja reavivado. Este seria o “Mandato do Céu” de Jiang Qing. “O Caminho da Autoridade Humana” é a sua proposta para a China e para um mundo que ele considera sofrer da doença do secularismo.

<sup>41</sup> JIANG, Qing. *追求人类社会的最高理想: 中和之魅——蒋庆先生谈儒家的宗教性问题* (Buscando o Mais Alto Ideal da Sociedade Humana: Encantamento da Justiça e Harmonia – Jiang Qing fala sobre o problema da religiosidade), Gui Yang, 2004. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/confucius/zqlrshdzglxzhzmjqtzj.htm>>. Acesso em: 28/06/2014.

<sup>42</sup> “在孔子所删述的儒家经典中，孔子对天的理解则主要是经典中所指称的人格的天。如《春秋》讲天人感应会震怒降灾的天，《书》讲上帝会福善祸淫的天，《诗》讲文王小心翼翼昭事上帝的天，都是具有人格神特征的天。这种具有人格神特征的天与《学》、《庸》、《孟子》所理解的内在的、心性的、义理的天确实有很大不同，但二种解释又同时存在于一个统一的儒家义理系统中不冲突。所以我们要全面理解儒家所说的天，儒家所说的天既可以是具有人格神特征的外在超越的天，又可以是具有心性人文特征的内在义理的天”。 In: JIANG, Qing, *追求人类社会的最高理想: 中和之魅——蒋庆先生谈儒家的宗教性问题* (Buscando o Mais Alto Ideal da Sociedade Humana: Encantamento da Justiça e Harmonia – Jiang Qing fala sobre o problema da religiosidade), Gui Yang, 2004. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/confucius/zqlrshdzglxzhzmjqtzj.htm>>. Acesso em: 28/06/2014. Tradução minha.

## “Reencantamento” (复魅)

A resposta confuciana, segundo Jiang Qing, à secularização, ao utilitarismo, à “mediocritização” da vida moderna é o que Jiang chama de “reencantamento” (复魅) por oposição a desencantamento (祛魅), na terminologia de Weber. Na leitura de Jiang Qing, seguindo Weber, tal desencantamento é resultado da separação absoluta entre os valores religiosos e o estado. Mas no caso do ocidente, alguma religiosidade ainda sobrevive nos espaços privados. Por conta dos movimentos revolucionários, do Quatro de Maio, e pelo fato de não haver nela um “muro de separação” claro entre estado e religião, a China pós-imperial e comunista, nas palavras de Qiang Jing a Sciban, “transformou-se na nação mais secularizada da face da Terra”<sup>43</sup>. Diz ainda, logo em seguida, “A doença do secularismo que surgiu na China atual é muito mais grave do que no ocidente”<sup>44</sup>.

O plano prático para a o “reencantamento” consiste na disseminação da cultura confuciana em todos os níveis da sociedade. Seria preciso um esforço que partiria “de baixo”, antes de tudo; isto é, da livre iniciativa de indivíduos e grupos que amam a cultura confuciana. Um passo importante seria o treinamento e a formação de uma geração de intelectuais nos Clássicos. A fundação de sua própria academia, a “Academia Yang Ming” (阳明精舍), é um esforço de Jiang neste sentido. Valores confucianos deveriam ser infundidos entre a população e a classe governante de tal forma que no futuro haja espaço para o estabelecimento do confucionismo como a ideologia (e religião) oficial do estado. Quanto aos esforços vindos de cima, o primeiro e mais importante seria o ensino universal dos Clássicos no sistema público de ensino em substituição ao marxismo-leninismo. O próprio Jiang editou 12 volumes do *Livro de Recitação dos Clássicos da Cultura Chinesa para a Educação Básica* (中华文化经典基础教育读本), material didático para o ensino de *As Cinco Escrituras*, *Os Quatro Livros* e de Zhu Xi e Yang Ming no ensino básico. Seriam seis anos de curso nos textos confucianos para crianças.

Jiang insiste ainda no que ele chama de “estudo particular” (私学): a iniciativa livre e independente de um intelectual ou um grupo deles, por oposição a “estudo oficial” (官学), ou a intelectualidade financiada pelo estado. É aquele primeiro grupo que melhor manteria a

---

<sup>43</sup> “成了当今世界上最世俗化的国家”. In: JIANG, Qing, *超越现代性与自由主义——蒋庆先生与史罗一先生对话录* (Superando o Moderno e o Liberalismo – transcrição de diálogo entre Jiang Qing e Lloyd A. Sciban), Gui Yang, 2000. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/scholar/jiangqingwenji.htm>>. Acesso em: 28/06/2014. Tradução minha.

<sup>44</sup> “中国当今所生的世俗化的病比西方严重得多”. Tradução minha.

saúde doutrinária confuciana diante da força de cooptação do estado, e é aquele grupo o mais apto a instruir o povo, pois surge do meio dele. Em sua entrevista a Sciban,

O “Estudo particular” foi iniciado por Confúcio e existe desde dentro do povo; não é só sua atividade acadêmica que é independente, a origem dos fundos é independente, o planejamento educacional também é independente. Este “estudo particular” não tem relação com o governo, absolutamente é de dentro do povo que transmite e desenvolve a ortodoxia confuciana.<sup>45</sup>

A esta missão de reavivar a tradição, Jiang chamou “escavar os recursos da natureza sagrada da cultura confuciana”<sup>46</sup>, e as fontes da natureza espiritual da cultura confuciana são, sobretudo, *O Livro dos Cantares* (诗), *O Livro dos Documentos* (书), *O Livro dos Ritos* (礼), *Primavera e Outono* (春秋). Quando certo nível de valores espirituais, transcendentais e sagrados for efetivo na vida de pelo menos parte da população, o estado confuciano poderia retomar o aparato religioso e ritual da tradição dos imperadores míticos da antiguidade e de Xia, Shang e Zhou. Se o “reencantamento” parte de baixo, o “reencantamento” das “estruturas do sistema” seria mais determinante na “reconfucionalização” da China. Em entrevista concedida a Zhou Beichen (周北辰), Jiang afirma: “*não só há de se recuperar o ‘encantamento’ na vida individual, é mais preciso recuperar o ‘encantamento’ nas estruturas do sistema*”<sup>47</sup>. Jiang considera que se tal processo não se der em todas as áreas da vida de um país, o processo de “reencantamento” será ameaçado até mesmo na esfera privada. Na mesma entrevista:

Pense, a vida política “desencantada” não te apoia, a vida econômica não te apoia, as leis não te apoiam, a vida cultural não te apoia, todo o mundo secularizado não

<sup>45</sup> “私学 [...] 是由孔子开创，生存于民间，不仅学术思想独立，经费来源独立，教学管理也独立。这种私学和政府无关，完全是民间大儒为继承弘扬儒家道统”，In: JIANG, Qing. *追求人类社会的最高理想：中和之魅——蒋庆先生谈儒家的宗教性问题* (Buscando o Mais Alto Ideal da Sociedade Humana: Encantamento da Justiça e Harmonia – Jiang Qing fala sobre o problema da religiosidade), Gui Yang, 2004. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/confucius/zqlrshdzglxzhzmjqtzj.htm>>. Acesso em: 28/06/2014. Tradução minha.

<sup>46</sup> “发掘儒家文化中的神圣性资源”. Tradução minha.

<sup>47</sup> “不仅要复个体生命的‘魅’，更要复制度架构的‘魅’”. In: JIANG, Qing. *超越现代性与自由主义——蒋庆先生与史罗一先生对话录* (Superando o moderno e o liberalismo – transcrição de diálogo entre Jiang Qing e Lloyd A. Sciban), Gui Yang, 2000. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/scholar/jiangqingwenji.htm>>. Acesso em: 28/06/2014. Tradução minha.

te apoia. Confiando-se no próprio coração, pode-se sozinho manter o “encantamento”? Obviamente não se pode mantê-lo.<sup>48</sup>

Zhou Beichen, seguindo as ideias de seu mestre, abriu em Shenzhen o Kong Sheng Tang (孔圣堂), uma espécie de “igreja” confuciana dedicada a reavivar a cultura confuciana na China e à prática do culto confuciano.<sup>49</sup>

## O Caminho da Autoridade Humana

Conforme o Gongyang, Jiang defende que a legitimidade de um governo tem três dimensões: há a legitimidade do Céu, a legitimidade “histórica” e a “vontade popular”<sup>50</sup>. Sendo a vontade popular inconstante e não necessariamente moral, as duas outras formas de legitimação podem ser um contraponto a ela. A legitimidade histórica traz certa tenência conservadora, a do Céu exige que valores sagrados, transcendentais e eternos sejam observados. Jiang propõe um sistema parlamentar com três câmaras, cada uma representando uma forma de legitimação: a “Câmara do Povo” (庶民院), representante da vontade popular; a “Câmara da Nação” (国体院), a qual representa a legitimidade histórica; a “Câmara dos Ru” (通儒院), ou dos confucianos, a qual representa o Céu, a legitimidade sagrada. Eruditos confucianos comporiam a Casa dos Ru para mandatos de quinze a vinte anos. Seriam apontados ao cargo pelo mérito próprio e pelos conhecimentos dos Clássicos. A Câmara da Nação seria composta por descendentes de figuras relevantes na história da China e representantes das religiões (budismo, taoísmo, cristianismo, islamismo etc). Talvez possa se estabelecer um paralelo com a “Câmara dos Lords” britânica. A Câmara do povo é composta por membros eleitos em sufrágio universal. Leis devem ter a aprovação de pelo menos duas das três casas. A Câmara dos Ru é a maior em dignidade, dado a proeminência dos valores “sagrados” e “transcendentais” sobre a história e a volatilidade das opiniões do povo. Tal proeminência é garantida pela “Academia”, corpo não eleito e fiscalizador dos outros poderes. Entre suas atribuições estão a formação de confucianos para a Câmara dos Ru, a educação do “monarca simbólico” e a condução do aparato ritual de celebrações religiosas, sacrifícios ao Céu, aos grandes espíritos do passado, forças da natureza e ao

---

<sup>48</sup> “你想想，“除魅”了的政治生活不支持你，经济生活不支持你，法律生活不支持你，文化生活不支持你，整个世俗化的世界都不支持你，单凭你个人的心灵守得住“魅”吗？显然是守不住的”。Tradução minha.

<sup>49</sup> Disponível em: <<http://www.kongshengtang.org/About/index1.html>>. Acesso em: 14/06/2018.

<sup>50</sup> JIANG, Qing. *A Confucian Constitutional Order*. Editado por Daniel A. Bell e Ruiping Fan; tradução Edmund Ryden. Princeton: Princeton University Press, 2013, p. 28.

espírito do Mestre. O cabeça de tal instituição é chamado “chefe libador”, cheio de dignidade e “carisma místico”. Às três câmaras, à Academia, Jiang acrescenta a figura simbólica de um monarca descendente de Confúcio.<sup>51</sup>

### Considerações Finais

As críticas a Jiang que avalei são quase unânimes em apontar a eventual falta de apoio que a sociedade chinesa daria a uma reforma como a proposta por Jiang. São tradições, valores desconsiderados por grande parte dos chineses hoje. Jiang, contudo, parece seguir alheio às críticas. Encerra a entrevista a Sciban com a seguinte declaração: “*a cultura chinesa dará as boas-vindas a um grande renascimento. Nisto acredito sem sombra de dúvida*”<sup>52</sup>. Trata-se de fé e não posso deixar de me remeter ao Mestre de Lu, ao próprio Confúcio (*Os Analectos*, 9:5). O que temer se o Céu o designou como portador da civilização de Xia, Shang e Zhou?<sup>53</sup>

### Referências Bibliográficas

COMITÊ CENTRAL DO PARTIDO COMUNISTA CHINÊS. *Decisões do comitê central do Partido Comunista Chinês quanto à Grande Revolução Cultural Proletária* (中国共产党中央委员会关于无产阶级文化大革命的決定), tradução de Paulo Jose e Pedro Regis Cabral. *LESTE VERMELHO - Revista de Estudos Críticos Asiáticos*. número 1, 2015.

CONFÚCIO. *Os Analectos*. Tradução para o inglês e notas de Simon Leys; tradução Claudia Berliner. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DONG, Zhongshu. *春秋繁露* (Chunqiu fanlou). Pequim: 中华书局 (Zhonghuashuju), 2011.

FAIRBANK, John King; GOLDMAN, Merle. *China: uma nova história*. Tradução de Marisa Motta. 3 ed. Porto Alegre: L&MP, 2008.

---

<sup>51</sup> JIANG, Qing. *A Confucian Constitutional Order*. Editado por Daniel A. Bell e Ruiping Fan; tradução Edmund Ryden. Princeton: Princeton University Press, 2013, p. 81.

<sup>52</sup> “中国文化会迎来伟大的复兴。对此我坚信不疑”. Tradução minha.

<sup>53</sup> As três primeiras dinastias da história da China e, portanto, fundadoras da civilização chinesa.

GRANET, Marcel. *O Pensamento Chinês*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

GUERRA, Joaquim Angélico de Jesus. *Livro dos Cantares*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1979.

HO, Yeh Chia. *O Resgate do Coração Perdido: Virtude e Justiça na Educação Menciana*. Tese (doutorado em educação), Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2006.

HU, Shi. *English Writings of Hu Shib. 2: Chinese Philosophy and Intellectual History*. Pequim: Foreign Language Teaching and Research Press, 2012.

JIANG, Qing. *A Confucian Constitutional Order*. Editado por Daniel A. Bell e Ruiping Fan; tradução Edmund Ryden. Princeton: Princeton University Press, 2013.

JIANG, Qing. *公羊学引论 (Gong Yang Xue Yin Lun): 儒家的政治智慧与历史信仰 (Rujia de Zhengzhi Zhihuiyu Lishi Xinyang)*. Fuzhou: 福建教育出版社 (Fujian Jiaoyu Chubanshe), 2014.

JIANG, Qing. *超越现代性与自由主义——蒋庆先生与史罗一先生对话录 (Superando o Moderno e o Liberalismo – transcrição de diálogo entre Jiang Qing e Lloyd A. Sciban)*, Gui Yang, 2000. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/scholar/jiangqingwenji.htm>>. Acesso em: 28/06/2014.

JIANG, Qing. *追求人类社会的最高理想: 中和之魅——蒋庆先生谈儒家的宗教性问题 (Buscando o Mais Alto Ideal da Sociedade Humana: Encantamento da Justiça e Harmonia – Jiang Qing fala sobre o problema da religiosidade)*, Gui Yang, 2004. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/confucius/zqlrshdzglxzhzmjqtzj.htm>>. Acesso em: 28/06/2014.

JIANG, Qing. *广论政治儒学 (Guanglun Zhengzhi Ruxue)*. Pequim: 东方出版社 (Dongfang Chubanshe), 2014.

LIN, Yutang. *生活的艺术 (The Importance of Living)*. Xian: 陕西师范大学出版社 (Shanxishifandaxuechubanshe), 2008.

LU, Xun. *Lu Xun Selected Essays*. Nan Jing: 凤凰出版传媒集团, 2009.

LU, Xun. 狂人日記. Disponível em:

<<http://zh.wikisource.org/wiki/%E7%8B%82%E4%BA%BA%E6%97%A5%E8%A8%98>>. Acesso em: 14/06/2018.

LU, Xun. 鲁迅文集 2 (Lu Xunwenji 2). Haerbin: 黑龙江人民出版社 (Heilongjiangrenminchubanshe), 1995, p. 103.

MÊNCIO. *Mencius*. Translated with and Introduction and Notes by D. C. Lau. – Revised Edition. – London: Penguin Classics, 2004.

SHYU, David Jye Yuan; CABRAL, Pedro Regis. “Biantong” - adaptação: uma peculiaridade da cultura chinesa. *Cultura Oriental*, v. 2, n. 2, p. 65-72, jul-dez. 2015.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. 14ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZHANG, Xinfeng (张新峰). 毛泽东思想和中国特色社会主义理论体系概论 (Mao Zedong sixiang he zhongguoteseshehuizhuyililuntixigailun). Pequim: 高等教育出版社 (Gaodengjiaoyuchubanshe), 2010.

## O MONTE ARARAT E OS ARMÊNIOS: PAISAGEM, MONUMENTO E IDENTIDADE CULTURAL

*Ricardo José Bordim Filho\**

**Resumo:** A paisagem é uma forma de olhar o mundo. Neste capítulo, defendemos que o monte Ararat tornou-se uma peça fundamental na construção da identidade cultural do povo armênio. Tomaremos como base a categoria metodológica da paisagem geográfica, ou paisagem cultural, para enunciar que a paisagem é uma morfologia em constante transformação histórica, sendo que um grupo cultural é responsável pela apropriação do meio natural (paisagem natural) produzindo uma paisagem cultural. Entretanto, além de morfologia, a paisagem é formada de signos, valores e simbolismo. Os valores ambientais construídos culturalmente pelos armênios destacam as razões da apropriação da montanha ao longo da história, até que no século XX (pós-genocídio armênio) a paisagem é evocada como identidade nacional e como monumento, elemento que se destaca na paisagem com valor político. Ao longo deste capítulo, a percepção, paisagem cultural e monumentalização revelarão o caminho para investigar a relação identitária entre os armênios e o monte Ararat.

**Palavras-chave:** Armênia, monte Ararat, paisagem, monumento, identidade cultural.

### Introdução

Neste capítulo, o monte Ararat é explorado como paisagem cultural, monumento e símbolo nacional na construção da identidade cultural do povo armênio. A montanha ganha destaque ao apresentarmos os processos que a fizeram ser um símbolo cultural na Armênia. O capítulo é dividido em duas seções, a primeira esclarece a base teórica e metodológica, enquanto a segunda trata da relação entre a epistemologia geográfica da paisagem e o monte

---

\* Graduando em Geografia pelo Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). O presente estudo foi desenvolvido a partir de uma pesquisa de Iniciação Científica concluída em 2018, no Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Orientador: Deize Crespim Pereira. E-mail: ricardo.jose.filho@usp.br



Ararat dos armênios. As duas seções contextualizam: *Paisagem geográfica e monumentalização: percepção, morfologia e simbolismo* e *O monte Ararat: do físico ao cultural, da paisagem à identidade*.

### **Paisagem geográfica e monumentalização: percepção, morfologia e simbolismo**

A paisagem está inscrita no domínio da visão, tudo o que é visto pelo olhar dos homens é a paisagem, entretanto o domínio da paisagem vem se transformando ao longo da história do pensamento geográfico e, apesar de o olhar ser a fonte de interpretação da realidade, o domínio da percepção humana está inserido na paisagem na forma de cores, sons, movimentos, traços, cheiros e sentimentos (SANTOS, 1988).

Meneses (1999, p. 32) afirma que “*Não há paisagem sem observador. A percepção visual é, desta forma, uma condição fundamental para a existência cultural da paisagem*”. Podemos dizer que a dimensão da paisagem é a dimensão da percepção, que chega aos sentidos principalmente por meio da percepção visual. Sob esta ótica, cada observador é seletivo ao olhar. A paisagem está contida numa materialidade apreendida pela percepção. Neste processo devemos considerar que três fatores são indispensáveis para compreender a paisagem enquanto percebida ao olhar: os objetos, as formas e o movimento.

A partir da historicidade da paisagem podemos compreender os três fatores citados: os objetos, as formas e o movimento. A paisagem é composta por uma heterogeneidade de formas, sejam naturais, culturais ou por fragmentos de ambas, bem definidas pelo tamanho, cor, volume, utilidade ou quaisquer outros critérios. Deste modo a paisagem sempre será dotada de uma heterogeneidade das formas (SANTOS, 1988). Junto às formas estão os objetos. Tais objetos estão inseridos na paisagem e possuem idades diferentes. Muitas vezes os objetos “envelhecem” e são substituídos por outros, um processo formado por acréscimos e substituições que numa metáfora seriam uma escrita sob a outra em um texto. Ambas estão conectadas à história, pois as formas não nascem apenas pelas possibilidades técnicas de um povo, num dado momento histórico, elas também são influenciadas por condições econômicas, políticas, sociais e culturais (SANTOS, 1988). As formas e os objetos não são estáticos no eixo espaço-tempo, logo podemos dizer que a paisagem é formada por muitos momentos: momentos que fazem parte do passado e momentos que constituem o presente. A paisagem está em constante transformação, um movimento histórico, uma permanente mudança. A paisagem é um caminho que depende das sucessivas adições e subtrações que o homem realiza no espaço por meio do trabalho, das técnicas, da cultura, entre outros.

Quando refletimos sobre a paisagem geográfica devemos estabelecer um princípio que demonstre o processo de transformação da paisagem mediada pela produção cultural do homem. Frequentemente os geógrafos optam por iniciar o diálogo entre paisagem e cultura por meio da influência que Carl Ortwin Sauer (1889-1975) concretizou nos pressupostos da geografia cultural americana. Para o pai da geografia cultural, a paisagem geográfica se conceituava como o resultado da ação da cultura, ao longo do tempo (história), sobre a paisagem natural (CORRÊA; ROSENDAHL; 1998).

A paisagem geográfica é um processo pelo qual a paisagem natural (meio) é transformada a partir da produção cultural (agente) que por fim resulta numa paisagem cultural (resultado). É proposto neste texto que “paisagem geográfica” e “paisagem cultural” sejam tidas como sinônimos, sendo que o processo de transformação da paisagem e seu resultado final são entendidos como paisagem geográfica simultaneamente a paisagem cultural; nas palavras de Corrêa e Rosendahl (1998, p. 9), “*A paisagem cultural ou geográfica resulta da ação, ao longo do tempo, da cultura sobre a paisagem natural*”.

Há discordância sobre a definição de paisagem geográfica entre os geógrafos. Na obra *Paisagens culturais*, Giuliana Andreotti, por exemplo, concebe paisagem geográfica e paisagem cultural como termos distintos. Tendo uma forte influência do geógrafo alemão Herbert Lehmann (1901-1971), Andreotti (2013) acredita que a paisagem geográfica reside sob apenas um aspecto perspectivo, mais propriamente a percepção visual, enquanto a paisagem cultural é uma integração de um percurso moldado pela história, psicologia e cultura. Enunciar a paisagem cultural como resultado do percurso histórico, psicológico e cultural deve-se ao fato de a autora pensar a paisagem sob uma ótica da psicologia, estabelecendo uma linha de pensamento que abarca uma suposta psicologia da paisagem. Andreotti propõe uma relação entre sujeito e paisagem vista em:

Uma soma que não é resultado de duas parcelas – o sujeito e a paisagem – mas consiste em uma operação na qual o sujeito, que adquire uma psicologia no momento que observa a paisagem, avalia a realidade como um espelho no qual sua própria imagem está impressa naquela paisagem. (ANDREOTTI, 2013, p.26)

A paisagem cultural existe por vias de várias dimensões. Ela possui uma dimensão morfológica, formada pelo conjunto das formas e dos objetos moldados pela natureza e pela ação humana, uma dimensão histórica produzida pela ação dos homens ao longo do tempo, uma dimensão funcional apresentando relações entre suas diversas partes e uma dimensão

simbólica portadora de significados que exprimem valores, crenças, mitos, tradições e utopias (CORRÊA; ROSENDAHL, 1998).

Com base nos pressupostos já mencionados, agora cabe a nós compreender a produção da paisagem geográfica desde sua base na paisagem natural, analisando sua evolução no tempo por mediação da cultura, até atingir o resultado da paisagem cultural.

A paisagem natural é o nosso ponto de partida para compreender o processo de transformação da paisagem geográfica, é a paisagem original, aquela que possui uma forma e uma morfologia anterior às formas introduzidas pela ação humana. Para Santos (1988) a paisagem natural praticamente não existe mais, pois mesmo que um lugar não seja alterado pelo esforço humano, o mesmo é um objeto de preocupação e de intenções econômicas e políticas, além do fato de que, em sua maioria, os espaços são sociais, pois se situam no campo de interesse da história.

As formas da paisagem natural são determinadas pelos materiais da crosta terrestre. Tanto a geomorfologia quanto a geologia fornecem os estudos necessários para compreender os processos genéticos da litosfera. O clima também possui influência na composição da paisagem natural. Segundo Sauer (1998, p. 46) “*sob um determinado clima uma paisagem característica vai-se desenvolver ao longo do tempo*”. As semelhanças e as diferenças entre as paisagens naturais são percebidas e catalogadas pela observação das estruturas geomorfológicas e das condições climáticas a que a crosta terrestre está submetida. Berque (1998, p. 87) afirma que “*a geografia cultural sempre levará cuidadosamente em conta o material físico no qual cada cultura imprime a marca que lhe é própria*”.

Sem a cultura não é possível entender o processo de transformação da paisagem geográfica. Sabemos que a definição de cultura é muito debatida entre sociólogos, antropólogos, historiadores e em outras ciências humanas, entretanto, é necessário abrir, superficialmente, este debate neste texto. Pois para entender como a paisagem é transformada pela cultura ao longo do tempo, é preciso entender um pouco sobre a noção de cultura para o pensamento geográfico.

Antes de tudo é com Wagner e Mikesell (2000, p.115) que podemos compreender que “*a cultura também está assentada numa base geográfica*”, a base física da paisagem (natural) fornece os materiais a partir dos quais um povo constrói a sua cultura (SAUER, 1998). Assim como a cultura é resultado da transformação do meio, por consequência, a cultura estabelece uma relação com o espaço:

A noção de cultura considera não indivíduos isolados ou quaisquer características pessoais que possam possuir, mas comunidades de pessoas ocupando um espaço

determinado, amplo e geralmente contínuo, além das numerosas características de crença e comportamento comuns aos membros de tais comunidades. (WAGNER; MISKESELL, 2000, p.113,114)

Wagner e Mikesell (2000, p. 114-116) completam sua questão sobre a cultura referindo-se a ela como o resultado da capacidade de os seres humanos se comunicarem entre si por meio de símbolos, enquanto que também é responsável por “*atribuir significados a tudo, desde sons vocais deliberadamente articulados até seres, objetos e lugares*”.

Para Cosgrove (1998) o local é dotado de complexidade com múltiplos patamares de significados; o local é um lugar simbólico, culturas podem se encontrar ou guerrear num local. Os lugares são dotados de cultura e simbolismo, assim como os objetos da paisagem: o objeto cultural foi transformado em objeto cultural pois fora-lhe atribuído um significado. Na visão de Cosgrove (1998, p.103), “*O significado cultural é introduzido no objeto e também pode ligá-lo a outros objetos aparentemente não relacionados a ele na natureza*”.

A partir do momento em que a intervenção de um povo na natureza envolve sua transformação em cultura, podemos dizer que os símbolos deste povo se tornam parte da paisagem. Entretanto, devemos aceitar que quaisquer culturas têm suas limitações, a capacidade de transformação do habitat é dependente do conhecimento técnico, administrativo, das organizações institucionais, preferências, proibições, tradições etc (WAGNER; MIKESELL, 2000).

A cultura assume a função de agente no processo de transformação da paisagem geográfica. Sauer (1998, p.59) afirma: “*A paisagem cultural é modelada a partir de uma paisagem natural por um grupo cultural*”. Sob a influência da cultura como forma de ação no meio, exercida pelo grupo cultural, a mesma torna-se parte essencial nesta transformação.

O resultado deste processo é a paisagem cultural (ou paisagem geográfica). Retomando que ambas são um processo e um resultado na concepção da geografia cultural de Sauer. Todavia devemos entender que a paisagem cultural é formada por um conjunto de formas, objetos e elementos dispostos e articulados entre si no espaço, como os campos, as ruas, as casas, as igrejas, os montes etc, cada uma com estilos e cores que foram resultantes da ação transformadora do homem sobre a natureza (CORRÊA, 1996).

As paisagens culturais são capazes de materializar significados simbólicos, uma vez que são produtos da apropriação e transformação da natureza. Tal processo de transformação da paisagem combina forças com a produção cultural de um povo, de modo que a paisagem seja uma matriz cultural. Ressaltando em Corrêa (1996):

Como matriz cultural as paisagens através de muitos de seus elementos “servem como mediação na transmissão de conhecimentos, valores ou símbolos”, contribuindo para transferir de uma geração a outra o saber, crenças, sonhos e atitudes sociais. (CORRÊA, 1996, p.290)

Até este ponto da análise do processo de transformação da paisagem geográfica há uma impressão de que existe um início, um processo e um fim da paisagem, entretanto, a dinâmica da paisagem é evidente pela sucessiva adição e subtração de elementos promovidas pelo trabalho, pelas técnicas e pela cultura (SANTOS, 1988). Apesar de a paisagem cultural estar parcialmente ou totalmente modificada pelo homem, ela ainda é passível de transformações e de reorganização em sua composição e em seus significados simbólicos. Sauer (1998) deixa claro que quando uma cultura diferente, ou seja, estranha, é introduzida no local, ocorre um rejuvenescimento da paisagem cultural, ou uma nova paisagem se sobrepõe sobre o que sobrou da antiga. Os símbolos que representavam a identidade cultural de um povo com a paisagem também podem se alterar. Ao longo do tempo histórico muitas civilizações dominaram e foram dominadas por outras civilizações. Neste jogo de poder e dominação, os símbolos antigos eram destruídos ou incorporados à nova paisagem do grupo dominante, ou eram usados como memória e contestação pelos grupos dominados; desta maneira as paisagens culturais sempre conservam sua eterna condição de dinamicidade.

A partir das reflexões acerca da categoria de paisagem cultural, devemos concluir com uma comparação entre Sauer e Cosgrove. É preciso ressaltar que Sauer priorizava em seus estudos (durante a década de 1920) uma morfologia da paisagem, focando principalmente no estudo da forma, função e estrutura da paisagem. Tais elementos, por sua vez, configuravam um conjunto de formas naturais e culturais associadas em áreas dotadas de materialidade e extensão. Todavia, Cosgrove (já nos anos 1990) enfatizava as experiências que os grupos sociais podiam ter da paisagem, dotando-a de simbolismo e significados; a paisagem não estaria confinada aos determinismos de uma morfologia. Corrêa (2014) menciona que a diferença temporal da produção acadêmica dos dois autores, as perguntas que fizeram e os resultados de suas obras distinguem os dois geógrafos culturais. Embora Cosgrove tenha feito a crítica à Sauer, ambos se tornaram complementares na dimensão teórica de nossa análise cultural do monte Ararat.

Para um entendimento aprofundado sobre a paisagem cultural e seus elementos, é importante conceituar o processo de monumentalização, que representa, neste capítulo, um processo no qual o monte Ararat está inserido.

Da mesma forma que a paisagem pode mediar através de seus elementos uma transmissão de conhecimentos, valores ou símbolos, contribuindo para transferir saberes de uma geração para outra (CORRÊA, 1996), os monumentos também podem transmitir estas mensagens de forma simbólica (CORRÊA, 2005).

Os monumentos são, antes de tudo, intencionalmente dotados de um sentido político. Os monumentos são capazes de sintetizar complexos significados, fazendo uma fusão de identidade e poder. Os monumentos não são as paisagens, são elementos que estão presentes na paisagem. Segundo Corrêa (2005, p.15-16), “as paisagens e os lugares são parte da espacialidade dos monumentos”. Estes elementos condensam um valor político na paisagem, são objetos de plurivocalidade, que conferem aos mesmos o sentido político por meio da celebração e contestação. Corrêa ainda afirma em sua análise:

É essa plurivocalidade que opõe celebração e contestação, que é o reflexo de leituras distintas de uma mesma forma material, expressando diferenças por vezes profundamente antagônicas – é essa plurivocalidade que dá sentido político ao estudo dos monumentos. Mais do que artefatos estéticos, eles são objetos em torno dos quais diversos conflitos podem se dar. (CORRÊA, 2005, p.14)

Deste modo, os objetos de celebração e contestação assumem um sentido político por via dos monumentos e, geralmente, são partes integradas de um fortalecimento de identidades nacionais, ou seja, segundo Corrêa (2005, p.18) “*os monumentos podem ser portadores de um sentido identitário nacional*”.

Sob tais proposições, podemos indicar três pontos que nos auxiliam a entender a monumentalização na paisagem: a localização, a escala e a interconexão. A visibilidade e a acessibilidade de um monumento dependem de uma boa localização para a maximização da capacidade de se comunicar e transmitir os valores e símbolos esperados. Os monumentos podem ser criados pelo homem, como palácios, estátuas, templos entre outros, dispendo de um prévio planejamento para a sua construção; sendo que estes monumentos produzidos podem incorporar os significados já atribuídos à sua localização. A escala representa a área, o volume e a altura do monumento, expressando poder e possibilitando uma comparação com outros monumentos de mesma natureza, gerando uma supremacia que fielmente contempla uma conotação política. Ainda podemos pensar na interconexão entre as práticas de afirmação ou contestação política. Tais práticas articulam processos gerais por meio de formas simbólicas que apresentam significados localizados em contextos locais, regionais ou nacionais (CORRÊA, 2005).

## O monte Ararat: do físico ao cultural, da paisagem à identidade

O monte Ararat está atualmente localizado em Agri, cidade na região leste da Turquia, distanciando cerca de 250 quilômetros a leste da cidade de Erzurum, 130 quilômetros a sudeste de Kars e a 160 quilômetros de Van (todas as cidades referência estão localizadas na Turquia). Conhecido mundialmente como Monte Ararat, na Turquia recebe o nome de *Ağrı Dağı*, enquanto na tradição armênia é reverenciado por *Massis*.

O Monte Ararat é um vulcão adormecido. As encostas do vulcão são formadas por rochas basálticas negras (máficas), entretanto grande parte está coberta por uma camada de gelo em sua parte superior; o gelo cobre cerca de 17 milhas quadradas de tamanho e atinge uma profundidade de até 300 pés.

Os vulcões são aberturas na superfície da Terra por onde o magma emerge (LOPES, 2008). Ao entrar em erupção, o magma que ascende ao longo dos limites das placas tectônicas e outras zonas de fraqueza é expelido pela cratera ou pelas erupções de flanco, onde em contato com a atmosfera e com a própria crosta terrestre resfria-se e constrói uma edificação em volta da abertura, constituída pelo acúmulo de produtos eruptivos. A partir do momento em que o fluido de magma é expelido pela erupção, o mesmo recebe o nome de *lava*. A estrutura formada pelo processo de vulcanismo é frequentemente chamada de monte ou montanha. No caso do Monte Ararat, observamos a formação de dois cones vulcânicos principais: o Grande Ararat (Buyuk Ağrı, em turco) é o pico mais alto da região, com seus 5.137 metros de altitude, enquanto o Pequeno Ararat (Kucuk Ağrı) possui uma altitude de 3.896 metros.

O Ararat tem registros de erupções desde a antiguidade e sua última erupção foi em 2 de junho de 1840. Com base em Azzoni (et al., 2017) podemos afirmar que a última erupção do Ararat foi uma das mais intensas no mundo durante o século XIX. A partir de uma fissura radial ao norte do monte Ararat, a erupção associada a um terremoto regional de magnitude Richter 7.4 causou graves danos e inúmeras baixas na região. Cerca de 10 mil pessoas morreram nas proximidades do Ararat, incluindo 1.900 aldeões de Akory, que foram mortos por um gigantesco deslizamento de terra e pelo fluxo de detritos subsequente.

Abordamos algumas peculiaridades da formação natural do monte Ararat a partir dos conhecimentos da geomorfologia, passemos agora ao seu significado cultural.

Todos os povos possuem símbolos que são parte de sua identidade cultural. Os símbolos são capazes de transmitir a tradição de um povo ao longo do tempo, por via de

significados, valores e crenças. No caso dos armênios, o monte Ararat se tornou ao longo do século XX um dos maiores símbolos culturais da Armênia.

Pereira (2017, p. 97) afirma que um símbolo cultural, como o monte Ararat, “*pode se construir simplesmente de uma paisagem natural*”, exemplificando que os objetos não possuem um valor por si mesmos, eles são dependentes de um significado que lhes é atribuído. A partir deste processo de significação, o monte Ararat tornou-se uma paisagem simbólica. Esta afirmação justifica o monte Ararat como portador de um significado simbólico para a identidade cultural dos armênios, entretanto tal paisagem natural, embora pouco transformada pela ação humana, quando adquire um significado simbólico, serve de meio para um processo no qual o resultado final é o surgimento de uma paisagem cultural.

O Ararat é uma paisagem cultural muito importante para os armênios. Desde as origens da nação armênia, este vulcão tinha destaque no território do reino de Urartu, reino que era as origens da Armênia. Situando-se no planalto montanhoso entre a Anatólia (Turquia) e o Irã, nascente dos rios Tigre, Eufrates e Araks, o reino de Urartu tinha como epicentro o vulcão extinto do monte Ararat (SAPSEZIAN, 2010).

Durante os séculos IX e VIII a.C. o vasto reino de Urartu, que após vários séculos seria chamado de Armênia histórica, tratou o Ararat como um ponto de referência no planalto da região. Apesar de seu valor nas origens do povo armênio, ainda não podemos dizer que o monte Ararat era um símbolo da identidade cultural na época.

Quando pensamos na antiguidade, o culto à natureza sempre apareceu como uma marca dos povos. Geograficamente presentes numa maioria numérica desde Roma à Pérsia, as mitologias politeístas atribuíam aos deuses as explicações e justificativas para os eventos da natureza e da ação dos homens.

A Armênia também possuía uma mitologia pré-cristã, e identificamos na figura do deus do fogo e dos vulcões Khaldi a primeira atribuição simbólica ao monte Ararat. Desde muito tempo Khaldi era reconhecido como a divindade das erupções vulcânicas nas terras altas da Armênia, próximo a Van, a capital do reino de Urartu (HACIKYAN, 2000).

Devido ao relevo montanhoso da Armênia, as montanhas eram formas da paisagem que, atreladas aos valores e símbolos dos armênios, eventualmente assumiam função de conter um significado simbólico. Segundo Hacikyan (2000), desde a antiguidade o Ararat, chamado também de Azat (“venerável”, ou “livre”), era a mais sagrada de todas as montanhas, devido a sua majestade, grandeza e natureza vulcânica.

Apesar de o monte Ararat possuir um valor geográfico e estar presente no território armênio nas origens do povo e na antiguidade, ainda não podemos pensar o monte como



paisagem cultural, nem como monumento naquele momento. Devemos dar um salto na história para entender como se deu esse processo de transformação da paisagem geográfica e a monumentalização do Massis.

Foi durante o século XX que o monte Ararat foi evocado como símbolo nacional e identidade cultural para os armênios. As consequências do genocídio e a diáspora para os armênios acarretaram numa ruptura na transmissão da tradição (PEREIRA, 2017). Com a herança cultural abalada pela morte de 1.5 milhão de armênios durante o genocídio, cuja data símbolo é 24 de abril de 1915, e pela expulsão de seu território como consequência dos ataques (diáspora), os sobreviventes como forma de reconstruir essa identidade cultural passaram a idealizar e elogiar a terra de origem. Indicamos que o monte Ararat é um símbolo moderno para os armênios, desta maneira:

Vale notar que os armênios não identificavam a montanha onde a arca de Noé atracou com o moderno monte Ararat. De acordo com Moisés Khorenatsi, a província de Ayrarat só foi fundada posteriormente por Hayk (I, 10), e os escritores armênios até o século XII não tinham conhecimento de qual era a montanha específica onde a arca repousou, apesar de considerarem que se localizava na parte sudoeste da Armênia. Ver, por exemplo, Thomas Artsruni, p. 45: Noé desembarcou nas montanhas de Korduk. (THOMSON em: AGATHANGELOS, 1976, p. 454, tradução minha)

A diáspora espalhou os armênios pelo mundo. Por toda a Europa, nos EUA, na Austrália e na América do Sul, o povo sem uma nação recuperou as tradições de sua terra de origem. Foram muitas as tradições restauradas, como a idealização da localização em que a Armênia se encontrava em suas origens: no paraíso, o Éden. Segundo as tradições, os rios Tigre, Eufrates e Araxes davam a localização do Éden no Velho Testamento, e curiosamente, a Armênia passava por suas terras (PEREIRA, 2017).

Logo no início do século XX, as antigas tradições judaicas ganharam espaço no ressurgimento do cristianismo armênio como forma de expressão da identidade cultural, e a paisagem do monte Ararat foi evocada para auxiliar na construção da identidade cultural que estava em crise. Podemos exemplificar este momento no caso apontado por Grigorian (1995, p.142-143): “No século XX o monte Ararat da história da arca de Noé incorporou sentidos emocionais”; baseado no livro do Gênesis, primeiro livro do Antigo Testamento, o monte Ararat e o dilúvio bíblico serviram de inspiração para os armênios reconstruírem a tradição cristã da identidade cultural armênia.

Uma paisagem como o Ararat incorporou o significado de símbolo cultural, conseqüentemente a paisagem simbólica do Ararat tornou-se uma paisagem cultural, pois mantém viva a tradição, os valores e o significado simbólico contidos em si própria (CORRÊA, 1996). Segundo o Velho Testamento, texto de que os armênios se apropriaram, a arca de Noé “repousou sobre as montanhas de Ararate” após o dilúvio que durou quarenta dias sobre a terra. Podemos compreender que na visão dessa nação, o país de origem é tão importante, que o próprio Deus escolheu a Armênia para ser a origem do novo mundo. Uma paisagem que recebe um valor cultural desta maneira, que retoma a identidade e o cristianismo armênio, é sem dúvida uma paisagem simbólica que mais tarde se tornará portadora do valor de monumento. Podemos conferir no Velho Testamento:

As águas iam-se escoando continuamente se sobre a terra e minguraram ao cabo de cento e cinquenta dias. No dia dezessete do sétimo mês, a arca pousou sobre as montanhas de Ararate. (Gênesis, capítulo 8, versículos 3 e 4 em: ALMEIDA, 2008, p.11)

A literatura produzida ao longo da diáspora também foi importante para construir a identidade cultural do povo armênio, transformando a imagem do monte Ararat em um ícone da paisagem. Um bom exemplo para entendermos como a paisagem e a literatura dialogam para a formação da identidade é o significado que o Ararat adquire no romance *Passagem para Ararat* do escritor Michael John Arlen, nascido em 9 de dezembro de 1930, na Inglaterra. Apesar de nascer em Londres, o autor tem ascendência armênia, e sua obra é até hoje fundamental para pensar a tradição cultural dos armênios e para os pesquisadores que se interessam por cultura e identidade da Armênia. Na obra podemos entender um conflito de identidade do narrador (que por sua vez é o próprio Arlen). O questionamento da obra baseia-se na questão “*o que significa ser um armênio?*”. Na medida em que o romance se desenvolve, esta questão é analisada a partir dos eventos que cada capítulo aborda.

O monte Ararat é o primeiro contato de Arlen com a Armênia. O autor vivia com sua família nos EUA, fazia referência ao Ararat e ao dilúvio bíblico, mas só o tinha visto em pinturas. Após a partida dos EUA, sobrevoando acima das nuvens até a Armênia, o autor encontra a majestade do Ararat. Como símbolo cultural é uma peça chave no enredo do romance, e como paisagem é uma parte da construção da identidade cultural. O relato de Arlen ao se deparar com o monte demonstra uma epifania e o início da resposta que quer dar a sua pergunta: “*o que significa ser um armênio?*”

Deixem-me dizer algo sobre o monte Ararat, pois visivelmente havia um monte Ararat, que avistamos cedo de manhã, elevando-se ao longe, depois da fronteira turca, talvez a cinquenta milhas de distância – uma manhã clara, brilhante, com o sol dourado refletindo na asa do avião, tendo ao longe a neve azul e branca do Ararat. Era uma visão notável. Eu não tinha esperado que fosse assim. Afinal de contas, quantas pinturas ordinárias eu havia visto nos meses anteriores, com suas cores berrantes e suas perspectivas “importantes?” Como esperava que fosse? Não importa. Tendo crescido, aprendemos a diminuir as lendas da infância: o carvalho do jardim de nossa avó ainda está lá trinta anos depois, mas é sempre menor, menos substancial, *menos*. Como pode ter sido de outra maneira (pensamos) e como podemos ter inventado tantas histórias sobre ele? Mas o Ararat era *mais*. Uma parte de minha mente, talvez minha mente anglo-americana, disse-me que sua presença especial – pois verdadeiramente ele possuía uma presença especial, destacando-se contra o horizonte – enorme, solitário – era devido a um truque ou a um acaso da geologia. Porque, diferentemente da maioria das grandes montanhas, ele não se elevava do contraforte ou parecia ser parte de uma cordilheira contínua. Ararat era na verdade dois picos: um menor ligado a um maior – Ararat propriamente dito – que, conforme eu sabia, atingia a altura de uns dezessete mil pés. Mas o maciço montanhoso de Ararat, como era chamado, elevava-se sozinho: uma pirâmide gigantesca ou um templo maia levantando-se do planalto achatado em direção ao céu. E a outra parte da minha mente sentiu um profundo estremeamento, talvez o que um arqueólogo deva sentir descobrindo um monumento tão grande e antigo, um *deus*, e compreendendo (mesmo com sua alma moderna) que era um deus, e que homens em eras distantes haviam certamente rezado para ele, haviam olhado com alegria e terror para sua face inexpressiva, haviam vivido ao pé dele, sem dúvida sentindo um profundo estremeamento, criando lendas e semideuses em torno dele. Inevitavelmente, o Ark! Onde mais? (ARLEN, 1978, p.43)

Neste trecho, podemos enunciar a importância que Arlen atribui para o monte Ararat como um patrimônio cultural para os armênios. Compara o monte a um *deus* que era objeto de culto na antiguidade e cita, intencionalmente, o elemento da paisagem como um monumento, que desdobraremos mais adiante. Mas o mais esclarecedor foi a forma como descreveu a paisagem que via. Na verdade, Arlen em vez de “descrever” a paisagem, simplesmente a interpretou sob a sua percepção e vivência. Como já mencionamos anteriormente, na perspectiva de Andreotti (2013) o sujeito e a paisagem estabelecem uma relação: o sujeito adquire uma psicologia ao observar a paisagem. Essa forma de olhar avalia a realidade como um espelho no qual a própria imagem está contida na paisagem. Arlen vê a si mesmo no Ararat, por isso sua interpretação é realizada num toque emocional e com

uma perspectiva de epifania. Podemos apontar uma certa descrença do autor antes de se encontrar com o monumento, pois ele já havia visto tantas pinturas que a realidade devia parecer o mesmo; mas não era, o Ararat possui em realidade uma presença especial, majestosa, que desperta as antigas histórias sobre o monte que ouvia em sua juventude.

No romance o autor interpretou uma realidade em movimento (a paisagem). Todavia, muitos têm contato com ela somente através da fotografia. A fotografia é notória para compreender a paisagem, ela fixa uma realidade em transformação acentuada (MENESES, 1999). A paisagem está submetida a um processo de transformação, é materialidade e heterogeneidade em suas formas. A fotografia captura essa mudança num momento temporal; a fotografia, assim como as pinturas, são representações da realidade e não a paisagem em si. As fotografias são fragmentações de uma totalidade que se caracterizam por uma função de registro.



Fonte: “Grande Masis, Monte Ararat e o Monastério de Khor Virap, Armênia Histórica (STONE; STONE, 2007, p.22-23, tradução minha).

Analisando a fotografia acima, podemos ver o monte Ararat representando a realidade de uma paisagem cultural capturada. Podemos observar vários elementos na paisagem: vemos o Masis ao fundo (o topo coberto de gelo e a base formada pelo resfriamento do basalto vulcânico), uma construção acima da colina (o Monastério de Khor Virap), o céu azul, as nuvens e as folhas no canto direito da fotografia. Este conjunto de elementos (objetos da paisagem) e suas formas são em sua totalidade a paisagem cultural.

Segundo Grigorian (1995, p. 144, tradução minha), “*O monte Ararat está muito próximo, a 40 km da fronteira, mas é tão majestoso que pode ser visto de Yerevan, apesar de estar do lado de lá da fronteira*”. De fato, o monte Ararat atualmente não está em território armênio, mas ainda assim é uma paisagem cultural para os armênios. Isto se deve ao fato – talvez Arlen tenha assim o chamado inconscientemente – de que o monte Ararat é um *monumento*. E devemos compreender o processo de monumentalização do mesmo.

No início da década de 1920 novos ataques turcos, comandados pelo novo líder Kemal Atatürk, colocam em risco a República da Armênia. A cidade de Kars é alvo dos ataques turcos, e neste mesmo ano o governo de Yerevan pede auxílio aos russos. Os russos não conseguem impedir a queda de Kars. Sem alternativas, Simon Vratsian, que liderava os armênios na ocasião, reabre negociações com Boris Legran (representante plenipotenciário russo) e aceita as condições impostas. Stalin autoriza a intervenção do Exército Vermelho na Armênia, as tropas turcas são expulsas e, devido ao amparo das realizações soviéticas, os bolchevistas armênios convocam um congresso em Karvansaray (atual Itchevan); e, no dia 29 de novembro de 1920 é proclamada a República Soviética da Armênia. Os armênios obedecem agora a uma nova equipe governamental e a maioria da população aceita o novo governo, pois o mal soviético era menor que as constantes ameaças turcas, o sentimento do povo ansiava por estabilidade e segurança nacional prometida pelos soviéticos (SAPSEZIAN, 2010).

Ao mesmo tempo em que critica e ironiza as atitudes soviéticas na Armênia, Sapsezian (2010, p. 186) diz: “*Pena que os responsáveis pelo novo regime nem sempre deram provas de tato e sabedoria na implantação da nova ordem*”, se referindo aos erros soviéticos que trazem consequências até hoje. O descaso com a índole e os costumes tradicionais do povo, a tentativa de colocar em prática as normas coletivistas (muitas vezes impostas brutalmente), confiscações arbitrárias, a perseguição aos membros dos partidos políticos precedentes e a prisão de opositores ao novo regime foi uma amostra da política interna soviética em relação aos armênios.

Entretanto, devemos neste capítulo apontar onde a paisagem está nisto tudo. Sob a decisão de Moscou, territórios armênios foram cedidos ao Azerbaijão (Karabagh e Nakhitchevan), assim como a fronteira entre a Turquia e a Armênia foi redefinida. Numa ação estatal para apaziguar as relações com a Nova República da Turquia e para integrá-la à região de influência soviética, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) cedeu toda a região da cidade armênia antiga de Kars, incluindo o monte Ararat, à Turquia.

O Ararat foi cedido aos turcos pelos soviéticos no começo da década de 1920. Como explicação para os armênios, Grigorian (1995, p.144, tradução minha) revela: “*Aos armênios eles disseram que eram necessários sacrifícios para garantir o futuro do novo estado soviético. O monte Ararat foi um desses sacrifícios impostos ao povo armênio*”.

Foi a partir desse episódio da história da Armênia que o “*monte Ararat se tornou um símbolo cultural poderoso de sobrevivência e de perda*” (GRIGORIAN, 1995, p.144, tradução minha); e é com este evento histórico que inicia-se o processo de monumentalização do Ararat.

Devemos lembrar que os monumentos são dotados de um sentido político, e que sintetizam complexos significados, fazendo uma fusão de identidade e poder. Como já fora outrora mencionado, os monumentos condensam um valor político revelando um significado por meio da celebração e da contestação. Na fotografia analisada neste texto, podemos ver vários elementos na paisagem: o céu, as nuvens, as construções humanas e o monte Ararat. Todos estes elementos materiais e os imateriais compõem a paisagem cultural, entretanto o monte Ararat obtém destaque como um elemento frente aos demais; ele é o que os outros não são, contém um significado político que o céu e as nuvens não possuem, o monte Ararat é um monumento.

Sabemos que o governo soviético não autorizava as nações anexadas a manter símbolos que pudessem alimentar um movimento nacionalista, pois a obediência perante o governo central, em Moscou, deveria ser maior que todo o sentimento de identidade nacional. Afirma Costa (1992) que a geoestratégia de Stalin permitia a liberdade regional frente a multinacionalidade do Estado soviético, entretanto não caberia uma liberdade nacional-cultural, pois não era aceitável o desenvolvimento de nacionalidades regionais, perante uma cultura já consolidada (soviética). Apesar desta imposição soviética, na Armênia o poder que o monte Ararat representava para os armênios foi o suficiente para que o governo soviético permitisse que se mantivesse o monumento no emblema oficial da República Socialista Soviética da Armênia.



Fonte: Emblema oficial da República Socialista Soviética da Armênia. Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coat\\_of\\_arms\\_of\\_Armenian\\_SSR.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coat_of_arms_of_Armenian_SSR.png) Acesso em: 23 de Janeiro de 2018.

Notem o majestoso monte Ararat no centro do emblema. Agora o monumento armênio representava um símbolo de identidade nacional. Ao mesmo tempo, a lembrança do genocídio e da perda do Ararat para a Turquia caracterizava, na paisagem, a *contestação* de um povo pela sua perda e pela triste história, enquanto o mesmo continha a *celebração* que mantinha viva a tradição de um povo, que apesar de muitas dominações ao longo do tempo, ainda guardava na memória a sua identidade cultural. Grigorian (1995) enuncia que:

A Armênia era a única república que mostrava uma imagem socialmente significativa que não estava no seu território e sequer no território da União Soviética. Acredita-se que todo poder, paixão, inspiração, saudade que desperta o Ararat se deve justamente ao fato de ele não estar no território armênio (GRIGORIAN, 1995, p.144, tradução minha).

Consideramos a participação da Armênia na Segunda Guerra Mundial decisiva para a nação ter o direito de uma paisagem cultural como símbolo de identidade nacional. Quando Hitler invadiu a URSS durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), os armênios deram uma grande contribuição de uma nação pequena. Contando com uma população de 1.350.000 habitantes, aproximadamente 500.000 homens somaram-se às forças soviéticas para deter Hitler, e perto de 175.000 caíram nas frentes de combate. Destaco dois generais armênios, que tiveram bravura ao enfrentar as tropas nazistas, eram eles: Bagramian e Babadjanian. Assim os armênios se tornaram mercedores do direito de guardar sua intransigente especificidade nacional. O poder soviético central decidiu, pelos resultados da

guerra, que a nação armênia comportou-se dignamente ao defender a URSS na “grande guerra patriótica” (SAPSEZIAN, 2010).

Notamos que ao longo da história os armênios perceberam o monte Ararat como uma paisagem simbólica, desde as criações de deuses na mitologia pré-cristã da antiguidade, até as consequências do episódio do genocídio armênio que culminou na crise de identidade do final do século XIX e início do século XX. O estudo da geomorfologia e das formas naturais da paisagem é o princípio do estudo do monte Ararat, entretanto, ao longo da produção cultural dos armênios entendemos que a transmissão das tradições e valores, apesar de sempre existirem, foram transformados socialmente e historicamente. Quando o genocídio deflagrou a crise de identidade do povo armênio, a paisagem cultural do monte Ararat ganhou um novo sentido, o sentido de contestação política e de perseverança da memória nacional. O processo de monumentalização ganha destaque na paisagem e na memória dos armênios, enquanto parte da identidade cultural deste povo. Por fim, devemos lembrar que a paisagem, morfologia e simbolismo, é uma peça-chave na construção da identidade cultural dos armênios, revelando os processos identitários, os conflitos e a percepção e valores que o povo tem de seu ambiente, que são permanentes e transformáveis ao longo do tempo e do espaço.

### Referências Bibliográficas

ABRAHAMIAN, L. A Armênia e os armênios entre Oriente e Ocidente. In: CAVALIERE, A.; ARAÚJO, R.G. *Linguagens do Oriente: Territórios e Fronteiras*. São Paulo: Targumim, 2012, p. 51-66.

ANDREOTTI, Giuliana. *Paisagens culturais*. Paraná: edUFPR, 2013.

ARLEN, M.J. *Passagem para Ararat*. Tradução de Ana Teresa J. Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

AZZONI, Roberto. et al. Geomorphology of Mount Ararat/Ağrı Dağı (Ağrı Dağı Milli Parkı, Eastern Anatolia, Turkey). *Journal of Maps*, Milano, n.13, p.182-190, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/17445647.2017.1279084>>. Acesso em: 2 jan. 2018.



BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 84-89.

*Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Tradução em português de João Ferreira de Almeida. 2ª. Ed. Revista e Atualizada. São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BOBEK, Hans; SCHUMITHÜSEN, Josef. A paisagem e o sistema lógico da geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 75-83.

CAPPUCCI, Marianna; ZARRILLI, Luca. Cultural landscape and historical heritage in Armenian tourism: Between identity and nation(alism). In: SARMENTO, João; BRITO-HENRIQUES, Eduardo. *Tourism in global South: Heritages, identities and development*. Lisbon: CEG, 2013, p.11-24.

CLAVAL, Paul. A Paisagem dos Geógrafos. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Paisagens, Textos e Identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, p. 13-75.

CORRÊA, R.L. "A dimensão cultural do espaço: alguns temas". In: *Trajetórias Geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996, p. 287-300.

\_\_\_\_\_. Monumentos, política e espaço. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Geografia: Temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, p. 9-39.

\_\_\_\_\_. Carl Sauer e Denis Cosgrove: a Paisagem e o Passado. *Espaço Aberto*. PPGG-UFRJ, 4, 37-46. 2014.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: Cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 92-123.

COSGROVE, Denis; JACKSON, Peter. Novos rumos da geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Geografia cultural: um século* (2). Rio de Janeiro: edUERJ, 2000, p.15-31.

COSTA, Wanderley Messias da. *Geografia Política e Geopolítica: Discursos sobre o território e o poder*. São Paulo: Edusp, 1992.

GRIGORIAN, Stella. *Inch ka chka and other paradoxical clues into Soviet Armenian Society*. Tese (Doutorado), Houston, Texas, 1995.

HACIKYAN, A.J. (coord. ed.). *The Heritage of Armenian Literature: From the Oral Tradition to the Golden Age*. Detroit, Michigan, Wayne State University Press, 2000.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 11ª ed, 2006.

HUGHES, John. *Armenia in colour*. Yerevan: Aries, 2004.

KEROUZIAN, Y. O. O Povo Armênio e sua Evolução Histórica. *Revista de História* no. 58, São Paulo, abril-junho de 1964, p.257-293.

LOPES, Rosaly. *Turismo de aventura em vulcões*. Tradução de Maria C. R. R. da Cunha e Marcelo D. Almada. São Paulo: Oficina de textos, 2008.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A paisagem como fato cultural. In: YÁZIGI, Eduardo (org). *Turismo e paisagem*. São Paulo: Contexto, 1999, p. 29-64.

PEREIRA, D. C. Imagens da cultura armênia na literatura contemporânea da diáspora: William Saroyan e Sarkis J. Eminian. In: MENEZES, A. B.; CAVALIERE, A. (orgs.). *Linguagens do Oriente: Contemporaneidade*. São Paulo: Paulistana, 2017.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: Técnica e tempo. Razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 1996.

\_\_\_\_\_. *Metamorfose do Espaço Habitado: Fundamentos Teóricos e Metodológicos da Geografia*. São Paulo: Edusp, 1988.

SAPSEZIAN, A. *História sucinta e atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010.

SAUER, Carl O. A Morfologia da paisagem. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 12-74.

STONE, Nira; STONE, Michael. *The Armenians: Art, Culture and Religion*. London: The Chester Beatty Library, 2007.

THOMSON, R. In: AGATHANGELOS. *History of the Armenians*. Albany, State University of New York Press, 1976.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente*. São Paulo: Difel, 1980.

WAGNER, Philip L.; MIKESELL, Marvin W. Temas da geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Geografia cultural: um século* (1). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000, p. 111-167.