

# EDUCAÇÃO E AUTONOMIA: O LUGAR DO CORPO NA TRADIÇÃO JAPONESA

ISSN 1982-8632



Revista  
@mbienteeducação  
V. 4, nº 1, jan/jun,  
2011: 19-28

Profa. Dra. Chie Hirose<sup>1</sup>  
*chie.hirose@terra.com.br*

---

## Resumo

Este artigo examina e discute o confundente conceito de Mi na tradição japonesa e o modo como a educação se apoia no corpo, exemplificando com a tradicional Cerimônia do Chá.

**PALAVRAS-CHAVE:** Educação • Antropologia e educação japonesa • Mi, corpo e moral • Unidade do ser humano • Cerimônia do chá.

---

## Abstract

This article examines and discusses the “confounding” concept of Mi in Japanese tradition. And how education is founded on body, as it is shown, for example, in Tea Ceremony.

**KEY WORDS:** Education • Japanese Anthropology and Education • Mi, Body and Moral • Unity of Man • Tea Ceremony.

---

19

Educação e  
autonomia: o lugar  
do corpo na tradição  
japonesa

Hirose C

---

<sup>1</sup> Doutora em Educação pela Faculdade de Educação –FEUSP. Professora da Faculdade Campos Salles.



## PENSAMENTO CONFUNDENTE

Em suas obras, Jean Lauand tem indicado importantes conexões do complexo espírito-corpo que é o homem. A percepção dessa realidade é facilitada pela tradição japonesa que, na própria língua (ou, como diz Lohmann, no *sistema* língua/pensamento) já assume esse fato. Ao final, exemplificaremos com a Cerimônia do Chá.

Começamos por apresentar em suas grandes linhas o pensamento confundente, tarefa na qual valer-me-ei de um estudo de Jean Lauand (2006), recolhendo resumidamente os principais pontos que possam ser úteis para este estudo:

Ao analisar cultura e mentalidade de um povo, a língua é um fator importante, na medida em que condiciona o pensamento, a possibilidade de acesso à realidade. Uma dessas formas de acesso ao real é o pensamento confundente, que - numa primeira aproximação - concentra numa única palavra realidades distintas, mas conexas. Se distinguir, dar nomes diferentes para realidades diferentes, é uma importante função da língua; “confundir” é - como já faziam notar Ortega y Gasset e Julián Marías - igualmente importante, pois: “Não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum e, portanto, o tipo de relações que há entre realidades que, de resto, são muito diferentes” (LAUAND, 2007). Em maior ou menor grau, variando de acordo com o setor da realidade a que se aplicam, todas as línguas são “distinguentes” e todas as línguas são confundentes. *Grosso modo*, se as línguas ocidentais parecem tender mais para a distinção, as línguas dos Orientes - consideraremos o caso da língua árabe -, parecem convidar ao pensamento

confundente.

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

Quando a língua chinesa confunde diversos significados em torno da palavra *Tao* (MAY, 1975), não se trata, evidentemente, de mera equivocidade (como no caso de nossa palavra “manga” – a fruta e a parte da vestimenta que recobre o braço), mas de que a própria visão de mundo, o próprio pensamento está marcado pelo confundente: governo, sabedoria e virtude (*Tao*) devem ser indissociáveis. O português também tem suas confundências. Sobretudo, o português do Brasil, com nossa propensão ao genérico, à indeterminação, ao neutro. No outro dia, dirigindo-me a um colega, vizinho de prédio, a quem frequentemente dou carona, perguntei: “E aí, você vai para a USP amanhã?”. Sua resposta foi: “Devo ir”. O leitor (e mesmo o interlocutor) não tem a menor possibilidade de saber o que significa esse “devo”, entre nós, muito confundente. Como traduzi-lo, por exemplo, para o inglês (*should, have to, supposed to, must, ought...*)? Pois, esse “devo” pode ser interpretado desde a mais absoluta e imperativa decisão de ir (“eu devo ir, senão a USP desmorona”) até a mais descomprometida e frágil intenção (“eu não falei que iria, eu falei ‘devo ir’, e aí apareceu um desenho animado legal na TV e eu não fui”). (...)

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

Não só o distinguir, dizíamos, mas também o “confundir” são importantes missões da linguagem, que cria palavras (e acumula sentidos nelas)



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

Confundir é conveniente. Não só quando se trata de realidades “conjugadas” como as que se designam por *salam*, mas também quando a linguagem lida com distinções que não correspondem à realidade. Por exemplo, houve épocas e sociedades que trabalharam com a errônea distinção entre “estrela matutina” (ou “estrela d’alva”) e “estrela vespertina”, que, afinal, na realidade, são o mesmo e único planeta Vênus. E, assim, do ponto de vista científico, o melhor é acabar com a distinção entre as “estrelas” matutina e vespertina.

### **Mi (身) - O Corpo no Pensamento Confundente**

O parágrafo anterior parece-nos especialmente importante para nosso tema, pois permitir-nos-á sugerir que talvez se perca algo de conhecimento sobre o homem na visão distinguidora do Ocidente em relação ao corpo. Algo que a antropologia pode recuperar a partir das intuições da língua japonesa.

O corpo tem um caráter misterioso no “eu” de cada um: certamente, não somos nosso corpo, mas, de algum

modo, sim o somos: o corpo não é meramente “tido”, ninguém diz “meu corpo está com gripe” ou “você chutou o pé do meu corpo”; o que se diz é “Eu estou com gripe”, “você me chutou”.

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

O Oriente (MACMILLAN, 2000)<sup>2</sup>, tradicionalmente, ao contrário do Ocidente, não tem a necessidade de teorizar aquilo que pratica, sabe por experiência que as coisas funcionam assim ou assado e isso basta. Já o viés ocidental - sempre tipicamente falando - só aceita, digamos, uma terapia, se dispuser do modelo teórico adequado que a “fundamente”: quantos médicos ocidentais recusam, por exemplo, a acupuntura, por acharem que noções como a de *Qi*, energia, são vagas e insuficientes. Mesmo confrontados com a comprovada eficácia do tratamento, não o prescreverão. O oriental, que não prioriza o “sistema de pensamento” acolhe a prática que se mostra eficaz. Assim, a tradição oriental pensa o homem como um todo: corpo-espírito, e integrado num todo maior: homem-natureza.

Nosso olhar se dirigirá agora a um conceito antropológico essencial na tradição japonesa: o de *Mi* (身). Numa primeira aproximação: *corpo, self, realidade humana* etc. - e a dificuldade de apreensão, de explicitação, parece elevar-se ao infinito. Não que se trate de um conceito bizarro, artificial ou estranho, mas precisamente por sua adequação e acerto torna-se tão ina-



preensível quanto o próprio homem. Para o *Mi*, como para os grandes temas antropológicos, sempre vige aquela famosa e felicíssima observação de Agostinho, originalmente refletindo sobre o que é o tempo: se ninguém me pergunta, eu bem sei o que ele é; se eu quiser explicar, não sei (*Si nemo me quaerit, scio...*).

Uma dificuldade adicional provém do fato de que temos - como costuma ocorrer no sistema língua/pensamento oriental - uma relativamente alta acumulação semântica em *Mi*, em comparação com as abordagens ocidentais: *Mi* é o corpo e ao mesmo tempo o homem todo; *Mi* é o *self*, *mi* pode ser o eu etc. Se bem que, na verdade, mesmo as antropologias ocidentais acabam incluindo - de modo mais ou menos consciente e explícito - o corpo como, de algum modo, base para o homem todo, sem que isso implique nenhum tipo de materialismo ou exclusão do espírito. Nesse sentido, note-se de passagem as formas inglesas, tão familiares que o próprio falante do inglês talvez nem repare mais em sua profundidade: *everybody, somebody, anybody, nobody* etc.

Outro fator complicador dessa nossa reflexão sobre o *Mi* decorre do fato de que o conceito de corpo, no caso, vem embutido num sistema de articulações semânticas distinto daqueles que são usados pelo leitor ocidental.

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

Os provérbios que apresentamos a seguir foram extraídos das coletâneas que indicamos nas referências bibliográficas; projetos editoriais ousados que buscaram recolher os provérbios e/ou expressões idiomáticas mais conhe-

cidas dos japoneses.

## O CONCEITO DE MI (身) NOS PROVÉRBIOS

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

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

Hara-mo mi-no uti.

O estômago também faz parte do *Mi*.

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

Também a sabedoria das expressões aconselha como medida de segurança: “Deixe o dinheiro pegado ao *Mi*”, bem junto de si, como quando as mulheres escondem cédulas entre os seios.

Nessa mesma linha, encontramos *Mi* no sentido de base para panelas, caixas, recipientes, que servem para conter (nesse caso, o contraponto é dado por uma tampa), como no provérbio:

Mi mo futa mo nashi.

Sem *Mi* nem tampa.



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

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

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

Mi arite no houkou.

Tendo *Mi* é que se tem serviço.

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

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

Mi wo sutete koso ukabu se mo are.

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

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

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

cia...”, circuns-tância que inclui, sobretudo, outros *Mi*.

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

Hoje, o *Mi* do outro; amanhã, meu *Mi*.

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

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

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

Hito-no ue mite waga *Mi*-wo omoe.

Olhe o outro e pense no seu *Mi*.

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

Mi areba mei ari.

Se houver *Mi*, haverá destino.

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

Mi-kara deta sabi.

A ferrugem sai do *Mi*.

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



Mi-de Mi-wo kuu.

É o *Mi* que consome (come) o *Mi*.

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

Mi-de Mi-wo tsumeru.

É o *Mi* que espreme o *Mi*.

Akuji Mi-ni kaeru.

Ato mau volta-se contra o *Mi*.

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

Mi-ni masaru takara(mono) nashi.

Não há tesouro que supere o *Mi*.

Mi hodo kawaii mono nai.

Nada é tão encantador como o (bom) *Mi*.

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

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

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

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

Mi shirazu-no kuti tataki.

Tagarela que não conhece (não respeita) o *Mi*.

Pois certos assuntos - ou mesmo o muito falar - não condizem com a dig-

nidade do *Mi*. Mesmo as vicissitudes e contingências da vida são (devem ser) proporcionais ao *Mi*:

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

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

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

Com a encantadora forma nossa, “Parabéns!”, estamos expressando precisamente isto: que o bem conquistado, que a meta atingida seja usada “para bens”. Pois, qualquer bem obtido (o dom da vida, dinheiro ou a conquista de um diploma) pode, como todo mundo sabe, ser empregado para o bem ou para o mal. (LAUAND, 2007 pg.47)

### OUTROS PROVÉRBIOS:

Mi atataka nareba suimin mashi, Mi yasun zureba ketai okoru.

Se esquentarmos o *Mi*, ajuda no sono; se acabar a insegurança, surge o *Mi* preguiçoso.

Ou seja, o ser humano pode se degradar quando permanece numa situação muito confortável.

Mi-no uchi-no takara-wa kutsuru koto nashi.

O tesouro que está dentro do *Mi* nunca estraga.

O conhecimento e a habilidade aprendidos com muito esforço ajudarão por toda a vida. Como em Mt 6,22: “A lâmpada do corpo é o olho; se teu olho for simples...”

Mi-no tomoshibi-wa me nari.

A luz que ilumina o *Mi* são os olhos.

Mi-no hodo-wo shire.

Saiba o limite do Mi.

Não se deve desejar mais do que se pode. Analise as coisas lembrando de sua posição e de sua capacidade. (Há também: Mibun souou-ni kura-se./ Viva uma vida que corresponde às suas condições.)

Waga Mi-ni itsuwari arumono-wa hito-no makoto-wo utagau.

Quem tem em seu Mi falsidade, duvida da verdade do outro.

Quem tem peso na consciência, vê o outro com sua medida, duvida do outro, como no célebre provérbio espanhol: “*Cree el ladrón que todos son de su condición*”.

Waga Mi-no kusasa ware shirazu.

O próprio não percebe o odor desagradável do seu Mi.

Seus pontos negativos são difíceis de serem percebidos pela própria pessoa:

Waga Mi-no kotowa hito ni toe.

Sobre o seu Mi, pergunte aos outros.

Muitas coisas sobre nós mesmos não podemos perceber sozinhos. O melhor é perguntar aos outros para se autoconhecer. E ouvir com humildade as opiniões alheias.

Ryouhou tatereba Mi-ga tatanu.

Se levantar os dois o Mi não levanta.

Considerando as razões dos dois lados, você pode ficar sem a sua razão.

Wagami-wo taten to seba, mazu hito-wo tateyo.

Quer levantar o seu Mi, então comece levantando o outro.

Hito-wo uramu yori Mi-wo urame.

Se é para ficar ressentido com outro, melhor ressentir com Mi.

Antes de ficar odiando o outro, veja se há algo para reavaliar em suas atitudes.

Wagami-wo tsunette hito-no ita-sa-wo shire.

Beliscar o seu Mi para saber a dor do outro.

A dor que se sente quando se belisca o próprio corpo será a mesma que o outro sente. Assim, devemos nos colocar no lugar do próximo e ter compaixão.

Ada mo nasake mo wagami yori deru.

Tanto o zombar quanto a compaixão sai do seu Mi.

Odiar ou amar alguém, depende de como nos relacionamos com ele.

IkiMi-wa shiniMi.

O Mi vivo é o Mi morto.

Fatalmente, todos os que hoje estão vivendo, um dia morrerão.

Shoubu goto-no suki-na mono-wa Mi-ga motenu.

Quem gosta de jogo, o Mi não segurará.

Quem gosta de jogos de aposta, sucumbirá a eles de corpo e alma.

O próprio ideograma traz sugestivas indicações. Se no chinês moderno o ideograma *shen*(身) corresponde melhor à palavra *karada* (体), mais próxima da nossa “*corpo*”; em *Mi* (身), o





sentido do corpo recebe vários aspectos adicionais não abrangidos por *karada* (体) ou *jiko*, *jibun*, *honnin* (自己,自分,本人), etc. Daí a prevalência do uso de *Mi*; pelo menos nos provérbios e nas expressões idiomáticas. *Mi* pode ser usado para vestir (revestir-se), adquirir etc. Assim, diz-se: “Coloquei o avental no corpo.” (fixar o avental ao *Mi*) do mesmo modo que também é usado para dizer “Adquirir conhecimento.” (Fixar o conhecimento ao *Mi*).

Trazendo como exemplo a nossa própria experiência pedagógica Hirose *et al.* (2007), quando elaboramos projetos procurando ou não um enfoque ao vínculo, ao corpo e aos sentimentos das crianças, conscientemente ou não, cada educador estará baseado na forma como concebe o ser humano. Por exemplo: “que somos seres que sentimos, pensamos e agimos numa totalidade que integra o corpo, o coração e a mente”. Ao lembrarmos dos vários significados do *Mi* verificaremos que está muito próximo do que tentamos expressar na sentença anterior.

Se lembrarmos da expressão “Fixar o conhecimento no *Mi*” percebemos a proximidade de pensamento que vemos nesta sentença: “O conhecimento deve ser feito pela totalidade do indivíduo, e não apenas pela razão. E é essa totalidade que modela as imagens às quais o mundo se adapta.” (MAY, 1975) Quando falamos de sentimento não significa apenas afeto. Significa, segundo interpretação de May a capacidade total do organismo humano para sentir o seu mundo. “Fixar o conhecimento no *Mi*” consegue conter esta concepção de aprendizagem.

A partir dessa complexidade do *Mi* podemos compreender o alcance pedagógico e antropológico de diversas práticas da tradição japonesa, particularmente a Cerimônia do Chá.

### CERIMÔNIA DO CHÁ

Não nos interessa aqui a varie-

dade de formas de realizar a *chanoyu*, mas a carga antropológica por detrás dos diversos elementos, que permanece relativamente constante nas diversas variantes de estilo, normais numa tradição secular. A constante é a produção, por meio de ritos materiais, de um efeito espiritual: a cortesia, a consideração pelo outro, a reverência pelo convidado.

Tive, em meus tenros anos, no Japão, o privilégio de aprender com uma criteriosa mestre tradicional, minha avó Shizue Hirose, os diversos elementos da *chanoyu*. A cerimônia completa pode durar até 4 horas; em sua forma simplificada - só a parte final -, cerca de uma hora.

Se possível, a cerimônia se realiza numa casa anexa, especialmente reservada para ela, à qual se chega por um jardim, e dispõe de uma sala preparatória e uma sala de espera.

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

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

Cada convidado se ajoelha diante de uma espécie de retábulo, a *tokonoma*, e faz uma profunda reverência e, com o leque diante de si, admira a imagem ou o quadro pendurado na parede da *tokonoma*. O quadro é especialmen-



te escolhido pelo anfitrião para esta recepção. Repetem-se essas ações diante do braseiro do chá e, em seguida, todos se sentam: os convidados principais mais próximos do anfitrião. Após a troca de reverências e cortesias, é servida a *kaiseki*, uma pequena refeição, seguida de alguns doces tradicionais.

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

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

O anfitrião levanta a colher e o recipiente do chá e serve o *matcha* (a erva do chá) e o mexe com o bambu até que a mistura adquira uma consistência grossa de espuma e deixa perto do braseiro. O convidado principal vai de joelhos apanhar seu chá, faz uma reverência aos outros convidados e põe sua cuia na palma da mão esquerda, amparando-a com a direita (indicando o reverente cuidado com que aceita a generosidade da acolhida, da qual

se sabe não merecedor). Sorve ligeiramente o chá, elogia seu sabor, dá outros dois goles e limpa a parte que foi tocada pelos lábios com um *kaishi* (guardanapo retirado sutilmente do quimono). Passa a chávena a outro convidado, que repete a operação; e outro..., até o último. Este então passa a chávena ao convidado principal, que a devolve ao mestre.

Claro que indicamos apenas alguns de um sem-número de detalhes e rigorosas prescrições materiais e corporais, que se articulam com quatro valores da tradição japonesa são: *wa*, *kei*, *sei*, *jaku*.

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

*Kei* é o respeito e a reverência, ligados à gratidão que se dirige às pessoas e se estende até aos objetos da Cerimônia. Cada gesto é uma manifestação de delicadeza e atenção, que – se tudo correr bem – acaba por se incorporar às vidas dos convivas.

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

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

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

## NOTAS EXPLICATIVAS

<sup>1</sup> Naturalmente, quando falamos aqui de “Oriente” e “Ocidente” são tipificações genéricas, que, num estudo mais acurado, requeririam mil detalhamentos concretos; como, por exemplo, os recentes mimetismos do modo ocidental em alguns países do Oriente...



## REFERÊNCIAS

HIROSE, C., LIMA, Florice S., AVANZI, Mara. Projeto: sentindo, pensando e aprendendo- uma busca além do ler, escrever e fazer contas in LAUAND, Jean(Org.) *Filosofia e educação - estudos 2*. S. Paulo: Factash/CEMOrOc-Feusp, 2007,v.2. p.29-58.

LAUAND, Jean. Método e Linguagem no Pensamento de Joseph Pieper. in: LAUAND, Jean. *Sete conferências sobre Tomás de Aquino*. São Paulo: ESDC, 2006.

LAUAND, Jean. Antropologia e Formas quotidianas - a Filosofia de S. Tomás de Aquino e nossa Linguagem do Dia-a-Dia. in: LAUAND, Jean. *Filosofia, linguagem, arte e educação: 20 conferências sobre Tomás de Aquino*. Factash Editora, 2007. Coleção Humanidas, V.1. São Paulo.

MAY, Rollo. *A coragem de criar*, 14ª impr., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

MACMILLAN, ed. *Niti-Tyu-Ei-Gen-gobunka Jiten*, Tokyo: Ed. Macmillan Language House, 2000.

MURAYAMA, Makoto. *Kotowaza, Kanyouku, Omoshiro Jiten*, Tokyo: Ed. Saera shobou, 1986.

NAGAOKA, shoten. *Ditsuyou Kotowaza Shoujisho*, Tokyo: Ed. Nagaoka Shoten. 1981 (1ªed.) 1992.

ROBERT, ed. *Robert Dictionnaire de Proverbes et Dictons*, Paris, Ed. Robert, 1989.

SANKOU, shuppan. *Shinpan Koji Kotowaza Shinjiten*, Tokyo: Ed. Sankou shuppan, 1994.

Recebido para publicação em 16.11.2010

Aceito em 05.12.2010.