

2 Pressupostos teóricos e metodologia

Para que esta análise dos vocábulos de parentesco em seu uso alargado possa ser pertinente, procura-se localizar esse uso dentro da questão maior entre língua materna (LM), segunda língua (L2) e, ainda mais especificamente, dentro dos estudos para o ensino/aprendizagem de português como segunda língua para estrangeiros (PL2E). Essas breves considerações são feitas na primeira seção deste capítulo e introduzem o debate teórico a seguir.

Na segunda seção, analisa-se a descrição gramatical tradicional para formas de tratamento e vocábulos escolhidos nesta pesquisa, descrição esta que não é suficiente para explicar seu uso em diferentes contextos.

Sendo assim, consultam-se em seguida teóricos de outras áreas de estudo, a saber, a Antropologia, o Interculturalismo e a Pragmática, conforme explanado na terceira seção deste capítulo. Com base nessas áreas, são discutidas teorias sobre *cultura* e *família* e também se abordam conceitos basilares para se compreender o uso alargado dos vocábulos, os quais serão, portanto, explicados um a um com observações sobre sua importância dentro da cultura brasileira e japonesa. São eles os conceitos de *casa/rua*, *intimidade*, *proximidade/distanciamento*, *giri*, *on*, *in/formalidade* e *hierarquia*. Também há nessa seção um adendo sobre a relevância expressão de *polidez* e *respeito* através das formas de tratamento na cultura japonesa, uma vez que o público brasileiro é menos familiar a essa cultura e sua língua.

Por fim, trata-se da metodologia empregada ao se fazer esta pesquisa, explanando as escolhas adotadas durante o processo de coleta de dados e de análise dos corpora.

2.1 Língua, comunicação e cultura

Segundo dicionários de linguística como o de Matoso Câmara (LÍNGUA, 1977, p. 158) e o de Dubois *et alli* (LÍNGUA, 1993, p. 378), *língua*, em seu

sentido corrente², é um sistema de sons vocais específicos de uma comunidade pelo qual se processa a linguagem ou a comunicação em tal comunidade.

Como sistema de linguagem, a língua compreende uma organização de sons vocais específicos, ou fonemas, com que se constroem as formas linguísticas. [...] Uma língua se distingue de outra pelo sistema de fonemas e pelo sistema de formas, bem como pelos padrões frasais, em que essas formas se ordenam na comunicação linguística ou frase. (LÍNGUA, 1977, p. 158).

Apesar da definição simples dada por Matoso acima, o foco privilegiado no estudo desse sistema – e.g. como ele se estrutura, se utiliza ou se transforma – dependerá da linha de pensamento dentro da Linguística a ser adotada. Linguistas de correntes racionalistas, como Noam Chomsky, por exemplo, estão mais preocupados em desvendar como a língua é adquirida e como se estrutura no cérebro humano. Além disso, como os racionalistas são também estruturalistas, encaram a língua como uma estrutura basicamente estável; enquanto funcionalistas, por exemplo, se focam em seu caráter dinâmico, social e comunicativo.

O foco no caráter social e comunicativo da língua também é o preferido de estudiosos de áreas como a Sociolinguística, a Linguística Aplicada, a Pragmática, o Interculturalismo entre outras. Nas palavras de Milton Bennett (1998, p. 13):

Language does serve as a tool for communication, but in addition it is a “system of representation” for perception and thinking. This function of language provides us with verbal categories and prototypes that guide our formation of concepts and categorization of objects; it directs how we experience reality.

Em seguida, Bennett (1998, p. 13) ainda ressalta que é justamente esse aspecto de “organizar a realidade” da linguagem que atrai os interculturalistas. De fato, pode-se dizer que o Interculturalismo tem suas raízes na linha antropológica da Linguística, nascida nos Estados Unidos com os trabalhos de Boas, Sapir e Whorf. Esses dois últimos, inclusive, foram dos primeiros a notar a importância da língua sobre a percepção humana.

As reflexões de Sapir sobre a relação entre linguagem e pensamento, somadas à sua ligação com a antropologia³, lançam as bases para uma visão

² Esse sentido é corrente, porém metonímico. Para Matoso, o sentido primário de *língua* é o do órgão humano graças ao qual se possui o “código de comunicação” chamado *língua*.

semântica da língua que rendeu a teoria sobre a relação entre língua e conhecimento de seu discípulo, Benjamin Lee Whorf, também conhecida como *hipótese Sapir-Whorf* (ou Whorf-Sapir). Segundo essa hipótese: “é a língua de uma determinada comunidade que organiza a sua cultura, isto é, o modo como esse povo apreende a realidade e a representação que ele elabora do mundo” (WHORF-SAPIR, 1993, p. 617) – apesar disso não se deve ver em cada categoria gramatical a expressão direta de um aspecto da cultura.

Marshall Singer (2000, p. 29-31) conclui daí que a linguagem é a manifestação de percepções, atitudes, valores e crenças de um grupo. Mais que isso, o autor ressalta que embora tremendamente importante, o papel de formar diferentes padrões de pensamento não é exclusividade das línguas, ou seja, há outros mecanismos utilizados por grupos para manter e reforçar suas percepções, de forma que grupos com uma mesma língua podem ter percepções diferentes sobre certos valores etc.⁴

Para interculturalistas, como Edward & Mildred Hall (1990, p. 3-4), a língua é apenas uma parte de tudo quanto está envolvido na comunicação humana. Para eles, *comunicação é cultura* e esse fato vai muito além de simples mensagens escritas ou faladas. Pelo estudo das diversas partes do processo comunicativo em diferentes culturas, é possível compreender “*the underlying principles that shape our lives*” (HALL; HALL, 1990, p. 4, grifos dos autores).

A partir dos estudos que focam língua como intrinsecamente ligada à cultura, uma distinção se faz necessária então: a distinção entre língua materna (LM), também chamada de primeira língua (L1), e língua estrangeira (LE) ou segunda língua (L2).

Basicamente, “chama-se *língua materna* a língua em uso no país de origem do falante e que o falante adquiriu desde a infância, durante o aprendizado da linguagem” (LÍNGUA, 1993, p. 378) – mas é preciso notar que há países com várias línguas e línguas que são faladas em diferentes países, de forma que não há uma correspondência de um para um entre país e língua. De fato, pode-se substituir com propriedade “país de origem” na definição acima por “comunidade circundante”.

³ Sapir, seguindo os passos de Boas, uniu antropologia e linguística descrevendo o Paiute do sul.

⁴ Cf. também Maria Helena Mateus (2002), em seu artigo sobre línguas “compartilhadas” entre diferentes culturas, como o português do Brasil e de Portugal.

Essa primeira língua desenvolve-se desde muito cedo no falante nativo, pois desde que nasce ele é envolvido num mundo de sons linguísticos, de modo que, ao chegar à escola, já tem conhecimento de, ao menos, uma modalidade linguística. (BITTENCOURT, 1997, p. 93).

O mesmo não ocorre com as demais línguas que uma pessoa por ventura possa vir a aprender durante sua vida e que, por isso, são todas denominadas como segunda língua:

A língua estrangeira é, por definição, uma segunda língua, aprendida depois e tendo como referência uma primeira língua, aquela da primeira infância. Pode-se aprender uma língua estrangeira somente porque já se teve acesso à linguagem através de uma outra língua. Essa língua chamada “materna” pode não ser a da mãe, a língua “estrangeira” pode ser familiar, mas elas não serão jamais da mesma ordem. (REVUZ, 1998, p. 215).

É por isso que muitos linguistas fazem uma diferenciação entre *aquisição* e *aprendizagem*, utilizando aquela palavra para se referir ao processo envolvido com a L1 e a segunda com relação às outras línguas de um falante.

Além disso, outras observações importantes podem ser inferidas da passagem extraída do texto de Christine Revuz, acima. Em primeiro lugar, algumas diferenciações se fazem com respeito à forma como se dá o aprendizado das L2 ou, excepcionalmente, a aquisição das LMs.

Tanto para Revuz (1998) como para Savedra (2002), a aquisição de mais de uma língua como materna chama-se bilinguismo (ou bilinguismo verdadeiro) e só ocorre quando uma criança, durante sua primeira infância, acaba adquirindo duas línguas simultaneamente por estar imersa num meio onde a comunicação ocorre paralelamente em dois idiomas.

Dáí para diante, todas as demais línguas aprendidas entram na categoria de L2 ou LE. De acordo com Ellis (apud LIMA, 2002, p. 93), a diferenciação entre L2 e LE ocorre conforme a situação em que se encontra o aprendiz: se está cercado por ambiente de sua L1, utiliza-se a denominação LE; se está envolto pela língua em aprendizado, trata-se de L2. Ou, em outras palavras:

a aprendizagem de uma L2 processa-se de um modo simples e natural, isto porque o falante está inserido num ambiente em que é utilizada, num contexto de imersão linguística. No que diz respeito à aprendizagem de uma LE, por se tratar de uma língua de um outro país que não o de falante, exige uma instrução formal e o recurso a determinados materiais que compensem a ausência do

apoio contextual. Repare-se que o processo de aquisição de PL2 e PLE envolvem o próprio aprendente e, ainda, toda a situação de aprendizagem. Uma LE é sempre uma língua diferente da língua da sociedade onde o indivíduo está inserido. (MEYER; OSÓRIO, 2008, p. 66).

Cunha & Santos (2002, p. 29) parecem também concordar em parte com essa diferenciação, mas entendem que o conceito de L2 é maior e engloba o de LE, o qual seria exclusivo para estrangeiros, devendo ser então diferenciado do aprendizado feito por pessoas em “comunidades transplantadas” ou em grupos autóctones. Daí que na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, por exemplo, chame-se Português como Segunda Língua para Estrangeiros – PL2E ao curso de língua portuguesa voltado para alunos vindos de outros países. Dessa forma, torna-se mais precisa a distinção entre PL2 para estrangeiros, ou para brasileiros surdos, ou para indígenas que habitam o território nacional – todos os quais têm como L1 línguas outras que não a portuguesa.

De qualquer forma, seja L2 ou LE, o fato é que a situação de aprendizagem dessas línguas é radicalmente diferente de uma L1 – e esse é o segundo ponto que se pode depreender do texto de Revuz, acima. Isto é, entendendo que língua e cultura estão intrinsecamente ligadas e que afetam a percepção da Realidade de um indivíduo, a aprendizagem de outras línguas será natural e grandemente afetada pela sua L1.

Desse modo, os autores ligados à Linguística Aplicada ao ensino de línguas ressaltam que “os objetivos do ensino de língua materna e língua estrangeira são bem diferentes, porque, quando se aprende uma nova língua, não se aprende apenas uma nova técnica [...] mas se aprende a recortar o mundo diferente” (BITTENCOURT, 1997, p. 93). Ou seja, “enquanto o ensino de língua materna deve proporcionar aos alunos a expansão de seus conhecimentos linguísticos, em situações reais de formalidade ou de informalidade” (TROUCHE, 1997, p. 48) – pois ele já conhece as regras do sistema –, o ensino de L2/LE geralmente parte das estruturas gramaticais para algo maior, uma nova visão de mundo. Estudando-se apenas o sistema linguístico, a nova língua tentaria ser inconscientemente enquadrada dentro das categorias naturais à L1 e aos grupos a que pertence o indivíduo, porém dessa forma não se poderia realmente aprender a nova língua como um todo.

Uma língua é mais que apenas um sistema de regras. Seus aspectos culturais fazem com que seja necessário aprender também o modo de pensar de seus falantes para que se possa saber, de fato, aquela língua. Sendo assim, o ensino de uma L2 é o ensino de um sistema linguístico, mas também de tudo que o envolve. Ou, em outras palavras:

a aquisição de segunda língua ocorre quando são aprendidos **os aspectos linguísticos, comportamentais e culturais da língua alvo** de maneira que, ao adquirir essa segunda língua, o indivíduo passe a ver o mundo de forma diferente e possa se expressar através dos padrões sócio-culturais da L2. (SILVA, 2007, p. 13, grifos nossos).

Esse enfoque cultural da língua guia esta pesquisa, de modo que se retoma, mais adiante, novamente, a ligação entre cultura e língua (cf. seção 2.3). Não obstante, a descrição sistemática da linguagem também é crucial para a compreensão de como funcionam os mecanismos linguísticos e a correta utilização de cada termo dentro da frase. Pensando nisso, ao começar este trabalho recorreu-se ao apoio na descrição gramatical, conforme abaixo.

2.2 A descrição gramatical tradicional

Para embasar este trabalho, parte-se da descrição gramatical tradicional da língua portuguesa e também da língua japonesa, pois, ainda que, sozinha, essa descrição seja insuficiente, acredita-se ser importante o delineamento e a localização do objeto de estudo dentro da tradição gramatical.

Dessa forma, Tae Suzuki (1995, p. 9) define que *tratamento*, de modo geral, é tudo aquilo que se pode entender por cuidados e atenções ao outro no ato de comunicação, levando-se em consideração ainda os vários fatores que interferem na própria situação.

Suzuki distingue ainda entre o *tratamento linguístico* (ou *expressões de tratamento*) e as outras formas de tratamento⁵, sendo aquele “o expediente linguístico pelo qual o locutor estabelece o distanciamento social e/ou psicológico que o separa das pessoas de seu discurso”, ressaltando também que a relação contraída por essas expressões com seu usuário remete à noção da dimensão pragmática de semiose (SUZUKI, 1995, p. 12).

⁵ Por exemplo, os atos tratamentais, i.e. atos como: não mencionar assuntos sensíveis ao interlocutor por respeito, gestos como apertar mãos, se curvar, indicar passagem estendendo a mão...

Também se consultaram obras tradicionais de gramáticos da língua portuguesa – a saber: Celso Cunha (1977), Rocha Lima (1972) e Matoso Câmara (1977) –, sem se poder encontrar nelas, todavia, tópicos diretamente ligados ao uso de vocábulos de parentesco como formas de tratamento.

No **Dicionário de Linguística** de Dubois *et alli* (1993), por sua vez, há uma definição pertinente a este trabalho. No verbete *apelativo* lê-se:

Os apelativos são termos da língua utilizados na comunicação direta para interpelar o interlocutor ao qual nos dirigimos, nomeando-o ou indicando as relações sociais que o falante com ele estabelece. [...] **Os apelativos são** nomes próprios, **termos de parentesco** ou nomes específicos (*papai, mamãe, Excelência, Senhor* etc.). (APELATIVO, 1993, p. 60. Itálico dos autores, negrito nosso).

Para esses autores, então, apelativo está de modo geral atrelado à ideia de vocativo, mas há também na definição deste dicionário uma abertura para o apelativo (em negrito na citação abaixo) desvinculado desse uso:

Encontram-se estes termos [os apelativos] no enunciado indireto com uma sintaxe particular, situando o interlocutor como uma 3ª pessoa. P. ex.: numa livraria, o livreiro dirigindo-se à freguesa: *A Dona Cecília encontrou o livro que desejava?* (APELATIVO, 1993, p. 60. Itálico dos autores, negrito nosso).

O uso acima é típico de Portugal, mas sua menção é útil aqui, porque tal uso, embora raro no Brasil, assemelha-se ao visto em vários exemplos do corpus japonês.

Além disso, essa definição de apelativo permite observar as possibilidades de emprego dos vocábulos de parentesco: (i) no enunciado direto, como vocativo, i.e. termos meramente fáticos ou ainda com função apelativa⁶ (mas sem função sintática); (ii) em enunciados indiretos (como sujeito ou não), mas também com função fática e apelativa.⁷

Além disso, há alguns estudos, especialmente na área de PL2E, que tangenciam o uso de vocábulos de parentesco ao tratar formas de tratamento em geral no Brasil. Um desses é o trabalho de Jane dos Santos (2003), sobre os

⁶ Dubois *et alli* denominam assim a função exercida pelo apelativo num enunciado.

⁷ Para esclarecer mais e tomando por base as explicações supracitadas de Dubois *et alli*, propõem-se os seguintes exemplos: (i) *Ei, tio, compra uma bala?* e (ii) *O amigo tem fogo?* No caso de (ii), um exemplo com vocábulos de parentesco não é muito comum em português, mas ocorre bastante em japonês, como se vê no capítulo 3.

pronomes *tu* e *você*. Nele há um trecho sobre o uso do que a autora denomina *formas de tratamento especiais*, entre as quais destaca formas como *meu irmão* e *brother*, as quais afirma serem normalmente utilizadas entre jovens, para criar um ambiente de proximidade e/ou como forma de identificação de certos grupos sociais (SANTOS, 2003, p. 38). Ainda assim, não se adota aqui a denominação proposta por Santos de *formas de tratamento especiais* por esta abranger outros termos além dos estudados aqui, e.g. *cara*, *moleque*, *gatinha* etc.

Arnaldo de Souza (1996), em seu trabalho sobre pronomes e formas de tratamento, reconhece a existência de *apelativos próprios das relações familiares*, os quais diferencia, por exemplo, dos *apelativos marcadores de distância social* (e.g. *meu senhor*). Ele chega, inclusive, a refutar a definição de apelativo de M. da G. Cunha (1990 apud SOUZA, 1996, p. 95), a qual o equiparara a qualquer termo ou expressão cuja função seja de vocativo. Nesse tocante, o autor insiste que, na verdade, apelativos são sempre formas de tratamento, mas que nem toda forma de tratamento é um apelativo.

Desse modo, Souza parece apontar para a existência de “formas de tratamento próprias das relações familiares”, as quais, eventualmente, se tornam vocativos e/ou apelativos, conforme o contexto. Concordando com Souza, então, continua-se a utilizar aqui a denominação *formas de tratamento* para se fazer referência aos *vocábulos de parentesco* em foco.

Note-se ainda que se concorda também com Santos (2003), Souza (1996) e Suzuki (1995) quando valorizam o contexto como fator determinante para a escolha do falante sobre que forma de tratamento utilizar. Para Souza (1996, p. 58), o significado das formas de tratamento não é constante, e sim varia conforme situação e grupo social. Além disso, também para Robinson (1979 apud SOUZA, 1996, p. 60) a escolha da forma de tratamento é informativa em si mesma, pois está relacionada a dimensões de poder e familiaridade.

Também se destaca o trabalho de Bruna da Silva (2007) que busca identificar o léxico pertencente ao âmbito familiar no Brasil. Para ela, o parentesco é acima de tudo um vocabulário que se aprende quando criança e que serve para designar as pessoas incluídas na categoria “parente” ou se dirigir a elas. Além disso, “segundo Zonabend, este conjunto de palavras e nomes é acompanhado de uma espécie de protocolo, não muito bem expresso, que dita o comportamento que cada qual deve manter face a um parente” (SILVA, 2007, p.

26-27). Portanto, Silva (2007, p. 17) defende que ao delimitar o léxico familiar é possível definir um traço característico da cultura brasileira, uma vez que o significado desses signos é socialmente construído.

Sendo assim, percebe-se que a descrição gramatical tradicional não é suficiente para compreender o uso alargado dos vocábulos de parentesco, pois este só pode ser entendido dentro da situação em que ocorre – razão pela qual se procurou ao máximo contextualizar os exemplos apresentados em na análise de dados – e com o auxílio de estudos que permitam compreender o significado cultural desses vocábulos para o falante. Os conceitos a seguir se fazem, então, fundamentais.

2.3 A descrição sob ótica cultural

Por conta do exposto acima, sente-se a necessidade de recorrer a áreas além da descrição gramatical tradicional, de modo que este estudo se localiza numa interseção entre os estudos de Interculturalismo, Comunicação Intercultural, Pragmática, Linguística Aplicada e Antropologia, sendo comum a tais campos a crença de que “o homem vê o mundo através de sua cultura” (LARAIA, 1997, p. 75).

Nas últimas décadas, vêm aumentando e se fortalecendo pesquisas nessas áreas por motivos bastante óbvios. Como afirma Maristela Gripp (2005, p. 35),

num mundo globalizado, onde as informações, os capitais e as mercadorias atravessam fronteiras, torna-se inevitável que aprendamos a conviver com realidades diferentes da nossa. Portanto, a comunicação intercultural é cada vez mais uma necessidade para o entendimento entre os povos. Diante disso, podemos afirmar que a comunicação intercultural contribui para a criação de um clima de respeito e de tolerância entre os povos através do estudo das diversidades culturais.

Além disso, um ponto pacífico para estudiosos de *cultura* é o fato de que ela engloba tanto aspectos facilmente reconhecíveis (e.g. arte, literatura, música, religião e o sistema linguístico), como outros nem tão óbvios (e.g. a maneira de se sentar ou de lidar com o tempo). Daí a diferenciação entre cultura objetiva e subjetiva, respectivamente, proposta por um dos autores mais referenciados do Interculturalismo, Milton Bennett (1998, p. 3-4).

Sendo formas linguísticas, as formas de tratamento fazem parte da cultura objetiva, mas estão também ligadas à cultura subjetiva, porque o uso da língua

está ligado a fatores abstratos da sociedade: valores, moral, crenças, comportamento, relacionamentos interpessoais, entre outros.

Por esse motivo, é preciso observar melhor o que é cultura e também alguns outros aspectos das culturas subjetivas das sociedades brasileira e japonesa. Tal observação é conduzida com base nos conceitos de cultura objetiva e subjetiva de Bennett (1998), supramencionados, e nas ideias sobre cultura e comunicação de Hall & Hall (1990). Para os estudos sobre *família* a base são tanto os estudos de antropólogos como Roque Laraia (1997), Danda Prado (1981), Roberto DaMatta (2004) e Jane Bachnik (1983), como os de teóricos do interculturalismo, como James Lantolf (2000) e Marshall Singer (2000).

Para os conceitos subsequentes, essenciais para a compreensão de características específicas dessas sociedades e do comportamento de seus membros, utilizam-se principalmente os trabalhos de DaMatta (2004), Anna Wierzbicka (1991; 1997), Tae Suzuki (1995), Michael Haugh (2000) e Meyer (2002; 2004).

2.3.1 Cultura & Família

A cultura é uma das características que diferencia os seres humanos das outras espécies animais. Estudos antropológicos modernos confirmam que a cultura humana se desenvolveu junto com os ancestrais do *homo sapiens* e, provavelmente, graças a ela o cérebro humano atingiu seu grau de desenvolvimento atual (GEERTZ apud LARAIA, 1997, p. 58-59). Sendo assim, não existe sociedade que não tenha cultura, nem é possível imaginar uma pessoa que não siga os preceitos de algum grupo social e, conseqüentemente, de sua cultura.

Nem por isso, entretanto, definir cultura é fácil, de modo que estudiosos vêm já há mais de um século oferecendo diferentes definições para essa palavra. Isso ocorre porque, como notou Hall (1998, p. 53), embora as leis da Natureza sejam as mesmas para as galáxias do universo e, pode-se acrescentar, para a fisiologia humana, não são as mesmas para os “mundos culturais” criados pelo homem. Cada sociedade humana foi capaz de se desenvolver e dar soluções diferentes para seus problemas e, por isso, cada uma tem uma cultura própria.

Dessa forma, Geertz (1973 apud LANTOLF, 2000, p. 30) propõe que: cultura é “a historically transmitted semiotic network constructed by humans and

which allows them to develop, communicate and perpetuate their knowledge, beliefs and attitudes about the world”.

James Lantolf (2000, p. 31), por sua vez, enfatiza o caráter interativo das culturas, afirmando serem estas:

the conventionally constructed and shared cognitive resources of a community and are formed and transformed as consequence of the endless negotiation that transpires as the members of a particular community go about the business of living.

Lantolf ainda ressalta que os conceitos (e, portanto, também o pensamento) variam de acordo com cada cultura, implicando diferenças na própria compreensão e classificação da Realidade. “The entities designated by the same word in one culture are not necessarily the entities labeled by a corresponding word (assuming a corresponding word even exists) in another culture” (LANTOLF, 2000, p. 34).

A estas definições pode-se também somar uma observação que Brooks Peterson (2004, p.17) faz sobre cultura, ao afirmar que, além de a cultura ser relativamente estável e genericamente aceita pelos membros de dada sociedade, ela tem um notável impacto sobre as vidas (i.e. *outward behavior* e *environment*) de seus membros. Ainda que essas observações possam ser inferidas na definição acima de Geertz, considera-se que seja importante destacá-las, pois é o fato de (a) ser estável e aceita e (b) impactar a vida daqueles imersos nela que faz a cultura ser justamente tão importante.

Parte desse fato é facilmente demonstrável pelo conceito de *família*. Segundo Danda Prado (1981, p. 12), a família não é um simples fenômeno natural e sim uma instituição social que varia através da História, apresentando até mesmo formas e finalidades diversas numa mesma época e lugar, conforme o grupo social que se esteja observando. Ou seja, o próprio conceito de família é (re)definido dentro de cada cultura.

Laraia (1997) traz vários exemplos de como isso é verdadeiro. Ideias como “instinto materno”, por exemplo, que normalmente se têm como lugar-comum, são desafiadas frente a sociedades como a tribo Tapirapé, do Mato Grosso, em que as mulheres matavam todos os filhos após o terceiro. Similar é o estranhamento frente ao caso do parricídio institucionalizado entre os esquimós,

que levam seus velhos pais para serem devorados por ursos após certa idade e, assim, terem seus espíritos reincorporados à tribo (LARAIA, 1997, p. 52).

Além disso, os próprios vocábulos de parentesco escolhidos como matéria deste trabalho se veem desafiados por sociedades como a das Ilhas Trobriand, no Pacífico. Lá, a própria palavra *pai* não existe, pois se acredita que as mulheres são fecundadas por espíritos de sua linhagem materna e só com esta têm, portanto, laços de parentesco. Analogamente, em uma tribo tupi brasileira⁸ não há *mãe*: lá a criança está ligada somente ao pai, e a esposa dele não faz senão parir – abrindo, inclusive, a possibilidade de casamentos entre meio-irmãos por parte de “mãe”, por não serem parentes (LARAIA apud LARAIA, 1997, p. 92-94).

2.3.1.1 O conceito de família no Brasil

Na maior parte da sociedade brasileira, a ideia de família difere dos exemplos indígenas descritos acima. O conceito brasileiro de família, o qual será usado neste trabalho, advém das tradições ocidentais europeias.

Prado (1981, p. 51) afirma que o termo *família* provém do latim *famulus*, que designava o conjunto de servos e dependentes de um dado senhor – i.e. aquele homem que, possuindo um domínio/casa, era chamado *dominus* ou então *pater* (raiz de *pai*). Segundo as anotações etimológicas do **Dicionário Houaiss** (PATER-, 2007), *pater* tinha, a princípio, um “valor mais social e religioso do que de simples paternidade física”, sendo esta condição expressa preferencialmente em latim por *parens* (raiz de *parente*) e por *genitor*.

A família brasileira, então, é definida por Prado (1985 apud SILVA, 2007, p. 21) como pessoas aparentadas que vivem em geral na mesma casa, particularmente o pai, a mãe e os filhos ou, ainda, pessoas do mesmo sangue, ascendência, estirpe ou admitidos por adoção. Por isso, ao escolher como objeto de estudo os vocábulos de parentesco em uso alargado, tomou-se por base essa visão de família, de modo que, por exemplo, chamar um filho adotivo de *filho* não se torna dado válido para esta pesquisa, pois, uma vez tendo sido adotada, uma pessoa passa a pertencer à família – e, neste trabalho, apenas formas de tratamento de parentesco aplicadas a pessoas de fora da família são analisadas.

⁸ Ao apresentar esse exemplo, Laraia não aponta especificamente de qual tribo se trata.

É interessante notar que há uma série de valores atribuídos à família e também de papéis que, se espera, sejam exercidos por cada membro. “Se uma pessoa denomina outra de pai, ela espera um determinado tipo de comportamento que geralmente a beneficia. Daí a expressão popular: ‘negócio de pai para filho’”, afirma Laraia (1997, p. 86), fazendo notar ainda que a dicotomia *parente vs. não-parente* é a mais básica dentro de uma mesma sociedade e que o tratamento é diferenciado de acordo com o grupo, mas em favor do primeiro (LARAIA, 1997, p. 75).

Note-se, por fim, que o grau de parentesco não é o único fator a se considerar numa interação. A esse respeito, aliás, Prado (1981, p. 13) afirma que

é frequente termos melhores contatos com pessoas de fora do círculo familiar, pois as vemos diariamente, do que com os parentes aos quais nos limitamos a telefonar ou a visitar de vez em quando, ou formalmente.

Silva (2007) percebeu o mesmo em sua pesquisa, quando constatou que seus entrevistados não consideravam parentes pessoas que viam ocasionalmente, principalmente se de grau afastado (2º ou 3º graus).

2.3.1.2 O conceito de família no Japão

Como este trabalho se baseia num contraponto entre Brasil e Japão, procura-se delinear também qual seria o conceito da família neste segundo país.

Segundo Shimizu (apud LOURENÇÃO, 2009, p. 85),

it is commonly accepted that in Japanese agrarian villages the *ie* [literalmente: *casa*] is the family. At the same time, however, a number of scholars insist that it cannot be understood simply as a family. Besides being a family, the *ie* is a corporate group with a wide variety of functions covering the domestic, economic, political, and religious lives of its members.

Sendo assim, o sistema da *ie* japonesa se assemelha à estrutura greco-latina por sua estrutura de família nuclear, na qual um grupo com laços sanguíneos e de afinidade se une em redor da casa. Nesse sentido, Lourenção (2009, p. 88) afirma que “todo o sistema social e econômico [japonês] era baseado nesta possibilidade, que supunha a residência comum, sob a autoridade do pater-família”, mantendo igualmente uma divisão dos papéis que cabiam a cada membro, conforme o gênero e a geração.

Essa semelhança entre a estrutura familiar japonesa e europeia (e, conseqüentemente, brasileira também) foi percebida também por Lévi-Strauss (1986 apud LOURENÇÃO, 2009, p. 85), de acordo com quem, tanto no Oriente quanto no Ocidente, as casas medievais apresentam exatamente as mesmas características, a saber, definiam-se pela posse de um domínio composto de riquezas materiais e imateriais – as *honras* –, entre as quais se situam até mesmo tesouros sobrenaturais.

Para Bachnik (1983), a principal diferença estrutural entre a família japonesa e a europeia estaria na necessidade de, naquela, haver também uma “mater-família”. Ou seja, embora a posição de *pai* seja hierarquicamente superior dentro da casa e da sociedade como um todo, ela necessariamente conta com um contraponto feminino na forma da *mãe* da família. Não há, então, como na sociedade brasileira uma única pessoa que possa ser apontada como “o” chefe da família, e sim um casal que a chefia⁹. Desse modo, a passagem do poder sempre ocorre de um casal para outro casal da geração seguinte – via de regra o filho mais velho e sua esposa.

Lourenção (2009, p. 85) e Bachnik (1983) comentam ainda como as famílias japonesas para se perpetuarem recorriam, eventualmente, ao *parentesco fictício*, isto é, apelavam para alianças ou adoções, principalmente a adoção do genro, quando a filha se torna a herdeira preferencial da casa.

O conceito nipônico de família também é intrinsecamente ligado à filosofia confucionista. Segundo a descrição de Dolan & Worten (1994),

in essence, Confucianism is the practice of **proper forms of conduct, especially in social and familial relationships**. [...] Confucianism also provided a **hierarchical system, in which each person was to act according to his or her status** to create a harmoniously functioning society and ensure loyalty to the state. The teachings of filial piety and humanity continue to form the foundation for much of social life and ideas about family and nation. (Grifos nossos).

Além disso, mesmo a convergência entre confucionismo, budismo, taoísmo (e, para alguns, também do xintoísmo) no século XII não mudou esta situação. O chamado “neoconfucionismo japonês” é fruto dessa união e “brought

⁹ No item 2.3.4.1, em que se comenta a estrutura familiar brasileira, vê-se que o mesmo não ocorre no Brasil, onde tradicionalmente o pai é apontado como o “chefe da casa”.

the idea that family stability and social responsibility are human obligations” (DOLAN; WORTEN, 1994), reforçando portanto tanto a hierarquia social existente, quanto o cuidado com os laços familiares.

Enfim, pode-se perceber que os conceitos de família no Brasil e no Japão não diferem tanto quanto se poderia esperar de culturas tão distantes geográfica e historicamente, ambos os conceitos girando em torno da família nuclear (pais e filhos). Fica claro, então, que, nesse tocante, o exotismo com que o senso comum vê a cultura japonesa não tem lugar.

Para além das considerações antropológicas e sociológicas acima, porém, este trabalho utiliza um conceito de família definido extensivamente, ou seja, pelo próprio conjunto dos vocábulos de parentesco componentes desse campo lexical.

A seguir, analisam-se os outros conceitos associados às ideias de família e sociedade que se fazem úteis para esta pesquisa.

2.3.2 Os conceitos de casa e rua de DaMatta

Dois conceitos da antropologia cultural cruciais para este trabalho são os espaços sociais da *casa* e da *rua*. Obviamente, esta *casa* não é a mesma *casa/ie* mencionada na seção anterior, a qual estava mais ligada à noção de família, clã ou até mesmo ao espaço físico em que vive um grupo de pessoas. Embora não se dissocie completamente dessas ideias, a *casa* damattiana é uma categoria sociológica como será explicado abaixo.

2.3.2.1 No Brasil

O antropólogo Roberto DaMatta (2004), em sua análise da sociedade brasileira, desenvolveu dois conceitos-chave para explicar certos comportamentos comumente vistos aqui, dividindo figurativamente os relacionamentos das pessoas em dois espaços: o da *casa* e o da *rua*.

Quando digo então que “casa” e “rua” são categorias sociológicas para os brasileiros, estou afirmando que, entre nós, estas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas comensuráveis, mas acima de tudo entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas. (DAMATTA, 1997, p. 15).

Aquelas relações confortáveis, calorosas e amigáveis próprias do ambiente familiar fazem, portanto, parte do ambiente da *casa*, o qual representa “tudo que é

bom”. Mais que isso até, para DaMatta (2004, p. 14), a *casa* pode ser entendida como uma “pessoa moral”, pois todo o grupo age em defesa de seus membros quando necessário.

A *rua*, por oposição, é o local das relações impessoais, do trabalho árduo, das leis inflexíveis. “Na rua não há amor, consideração, respeito ou amizade”, diz DaMatta (2004, p. 17), pois nela todos são iguais e não se abrem exceções para as particularidades da pessoa ou da situação. Pior, vê-se que na *rua* há uma “cidadania mais ou menos às avessas”, ligada a um sistema de estratificação ocupacional em vez de a um código de valores políticos, de maneira que há “uma nítida distinção entre certas categorias ocupacionais que passam a ter mais direitos que outras” (DAMATTA, 1997, p. 75).

É por isso, então, que o povo brasileiro diante de certos problemas e relações, desenvolveu a tendência de tentar englobar a *rua* na *casa*, como se toda a sociedade fosse uma só grande família, vivendo debaixo de um amplo e generoso teto (DAMATTA, 1997, p. 17).

O resultado do englobamento da *rua* pela *casa* é um discurso onde a pessoa, a casa e suas simpatias constituem a moldura de todo o sistema. [...] O mesmo tipo de englobamento é igualmente utilizado quando se trata de romper impasses institucionais ou legais. (SILVA, 2007, p. 19).

Ou seja, ao dar o tratamento próprio de alguém da *casa* para alguém da *rua*, o brasileiro espera receber do outro o tipo de valorização pessoal e compreensão que, normalmente, só se recebe no seio familiar e que falta às regras legisladoras da sociedade em geral, na qual todos são considerados iguais – em princípio. Na realidade, no Brasil, a igualdade garantida nas leis não funciona tão bem e é por isso que recorrer ao tratamento especial da *casa* torna-se um recurso de grande valor.¹⁰

2.3.2.2 No Japão

Roberto DaMatta (2004, p. 17) reconhece que todas as sociedades modernas também contam com seus ambientes da *casa* e da *rua*, de forma que o Japão não seria diferente. No entanto, para DaMatta a *casa* organiza no Brasil um universo com normas e práticas diferenciadas do da *rua*.

¹⁰ O problema da “cidadania às avessas” brasileira voltará a ser comentado no item 2.3.4.1, quando se tratar da questão da hierarquia no Brasil.

Num certo sentido a casa, onde somos reis e donos, nos protege da rua, onde não somos coisa alguma. Se, portanto, nas nações modernas, casa e rua (público e privado) são governadas pelas mesmas normas, no Brasil há uma sensível diferença entre as leis que governam a rua, as instituições do Estado e o espaço público em geral, e os hábitos da casa que estão nos nossos corações. (DAMATTA, 2004, p. 17).

Pode-se, então, supor que, na sociedade japonesa, haveria uma situação em que a diferença entre os ambientes da *casa* e da *rua* não os colocaria em lados opostos no tocante às regras que os regem, como ocorre no Brasil. Relacionando isso com um dos fatores mais importantes para a contextualização na interação entre japoneses, a saber, a oposição exterioridade/interioridade¹¹ (SUZUKI, 1995, p. 22-23), percebe-se que esta oposição extrapola a divisão *casa/rua*.

Por exemplo, na sociedade japonesa, demonstrar *respeito*¹² pelo outro é tão importante quanto demonstrar *modéstia*, e a modéstia se pauta na oposição entre o universo pessoal do *eu* (interioridade) e o universo do *outro* (exterioridade). No entanto, por universo pessoal entende-se não só a pessoa em si, mas tudo o que a ela diz respeito: desde seus pertences materiais e imateriais (sentimentos, convicções etc.) até pessoas de sua convivência (SUZUKI, 1995, p. 22). Ou seja, se se tentasse fazer uma analogia entre *casa* e *interioridade*, terminar-se-ia por incluir na “*casa* japonesa” elementos que normalmente se excluíam da “*casa* brasileira”, como relações de trabalho, o chefe e até a própria empresa onde o falante trabalha — ou, em outro exemplo, seus professores e escola.

Além disso, uma vez incluídos trabalho e escola dentro da *casa*, o tratamento dispensado pelos japoneses a essas instituições e seus membros passa a ser o que se aplica como regra sobre tudo mais na sociedade: sua diminuição (por modéstia) frente ao que é alheio, ou então sua valorização frente ao que é mais interior, mais próximo do falante.

Isso indica que os elementos se organizam em um (*quasi*) *continuum* em torno do *eu*, de forma que certos elementos têm um “grau de interioridade/exterioridade” maior que outros. Exemplificando: alguém da família é mais interior que alguém do trabalho, de modo que numa interação (a) falante-colega de trabalho, a família do falante deve ser rebaixada por modéstia. Já numa

¹¹ Comumente referida também por *soto/uchi*.

¹² Aborda-se esse assunto com mais profundidade no item 2.3.5 e, perifericamente, no item 2.3.4.

interação (b) falante-funcionário de outra empresa, são os colegas de trabalho do falante que devem ser rebaixados. Em termos práticos, em (a), ao se falar com um colega sobre sua mãe, uma pessoa deveria se referir a ela como *haha*, a forma de modéstia para *mãe*; mas ao falar com a própria mãe, se utilizaria a forma *okā-san*, pois nesse caso ela é a ouvinte e deve ser respeitada. Já em (b), para informar a outrem que um colega de trabalho está no escritório se usa *iru* (verbo *estar* neutro), enquanto para perguntar se uma pessoa de outra empresa está no escritório, se usaria *irassharu* (verbo *estar* com respeito).¹³

Observe-se, ainda, que não é possível afirmar haver um *continuum* completo por conta da existência de grupos a que o indivíduo pertença simultaneamente e entre os quais não se pode afirmar haver uma diferença de grau de pertencimento (e.g. cursinho de inglês vs. clube de tênis). É, de fato, o que Singer (2000, p. 28) apontava ao lembrar que um mesmo indivíduo pertence a inúmeros grupos culturais diferentes ao mesmo tempo. Em casos assim, mais que nunca, é a interpretação do falante sobre a situação interacional que o faz decidir como se posicionar.

Como consequência desses fatos, vê-se que não há necessidade de se tentar englobar no ambiente da “*casa* japonesa” pessoas da *rua*, diferentemente do Brasil, pois, independente de onde se está, as regras são as mesmas. Tudo isso faz com que esses dois conceitos, *casa* e *rua*, se tornem irrelevantes na análise do corpus japonês.

2.3.3 A semântica universal de Wierzbicka

Estudiosos que trabalham com cultura estão constantemente à procura de termos essenciais que possam servir como parâmetro na explicação e comparação do comportamento de indivíduos dentro de uma mesma ou de diferentes culturas, pois “diversity [...] includes both international and domestic cultures at different *levels of abstraction*” (BENNETT, 1998, p. 4. Grifos do autor).

Nesse sentido, são precursores os trabalhos supramencionados de Bennett (1998) e Hall (1998), por fazerem notar diversos pontos que costumavam ser negligenciados enquanto diferenças culturais, justamente por estarem na parte subjetiva (invisível) da cultura.

¹³ Algumas outras palavras de modéstia e respeito voltarão a ser comentadas no item 2.3.5.

Em especial, estudos como o de Bennett (1998), Peterson (2004) e o do psicólogo social Geert Hofstede (2010) são bons exemplos de como escalas baseadas em “termos básicos” podem ajudar na comunicação intercultural ao serem organizados em *continua* e gráficos de referências cruzadas de simples compreensão mesmo para leigos.

Anna Wierzbicka (1991; 1997) é outra pesquisadora da área que se propõe a analisar comparativamente o comportamento linguístico de diversas culturas (inclusive a japonesa). Ao fazê-lo, contudo, ela defende a definição de conceitos universais ou quase universais – i.e. conceitos que não sejam definidos de formas diferentes por pesquisadores diferentes – e também a busca por palavras-chave: “ ‘key-words’ are words which are particularly important and revealing in a given culture” (WIERZBICKA, 1997, p. 15-16).

Wierzbicka, por isso, propõe o exame minucioso de vários termos utilizados como parâmetro em pesquisas ao longo das últimas décadas, mas que, todavia, ela demonstra estarem sendo obscurecidos pela carga cultural (etnocêntrica) contida mesmo nessas palavras tidas como “transparentes” pelos estudiosos. É o caso de palavras, como, por exemplo, *sinceridade*, *solidariedade* etc.

I conclude from this that labels of this kind are simply not helpful in the elucidation of cultural differences. Labels of this kind are semi-technical and obscure. [...] They are also highly anglocentric, as they have no exact equivalents in other languages. For example, Japanese has no words corresponding to *sincerity* [...] or *self-assertion*. (WIERZBICKA, 1991, p. 71).

Para desfazer essa confusão, então, ela sugere que se comece a utilizar fórmulas semânticas precisas e autoexplicativas propostas em termos de primitivos semânticos universais (*universal semantic primitives*).

2.3.3.1 Intimidade

Dois termos que são muito utilizados nas pesquisas de pragmática, em geral, e que são úteis para este trabalho são os termos *intimidade* e *proximidade* (*intimacy* e *closeness*). Para Wierzbicka (1991, p. 105 et seq.), por exemplo, esses dois termos são “generally believed to stand for identifiable cultural values, but [...] in fact are used to refer to different attitudes and different ways of speaking”.

Procurando utilizar-se de conjuntos de proposições sintaticamente simples e de um vocabulário universal – i.e. palavras como *querer, pensar, sentir, dizer, bom e mau* –, Wierzbicka reestrutura a definição dos termos essenciais ou palavras-chave de maneira que lhe parece mais clara e objetiva, livrando-se da carga semântico-cultural oculta sob eles¹⁴. Desse modo, ela tenta explicar *intimidade* como:

X pensa: eu sinto algo (α)
 Eu quero dizer (α) a alguém
 Eu posso dizer (α) a Y
 Eu sinto algo bom em relação a Y
 Y sente algo bom em relação a mim
 Eu posso dizer (α) a Y por causa disso
 Eu não posso dizer (α) a outras pessoas
 X diz (α) a Y por causa disso
 (WIERZBICKA, 1991, p. 105. Tradução nossa.).

Além disso, Wierzbicka também correlaciona *intimidade* a *revelar-se* (*self-disclosure*) somente na medida em que ocorra por causa de afeição pessoal entre falante e ouvinte. Não é possível, portanto, contar como intimidade o fato de, por exemplo, em culturas como a americana ou a brasileira as pessoas se tocarem (mais que no Japão, por exemplo) ou usarem comumente apelidos, porque tais hábitos são indiscriminados. Não há necessariamente afeição por parte do morador que chama o porteiro de “Zé”, nem num aperto de mão ou nos tradicionais beijinhos trocados ao se cumprimentar alguém.

2.3.3.2 Proximidade e distanciamento

Proximidade, por sua vez, é outro termo muito utilizado nas pesquisas de pragmática e interculturalismo, sendo normalmente associado a *intimidade* e, por oposição, a *distanciamento*, sem que, para Wierzbicka (1991, p. 108), tenham sido adequadamente definidos nem o primeiro nem o último.

Ela critica as explicações de Brown & Levinson, em seu livro clássico sobre polidez, demonstrando como “mera intuição” não é um bom parâmetro científico, tanto que a intuição deles eventualmente mostrou-se errada em diversos pontos. A proposta da autora então seria:

Proximidade (‘X e Y são próximos um do outro’)

¹⁴ Wierzbicka (1997, p. 23-30) chamou esse método de “natural semantic metalanguage”.

X e Y sabem: nós sentimos algo bom em relação um ao outro
 por isso cada um pensa do outro:
 eu quero saber o que essa pessoa sente/pensa/quer
 eu quero que essa pessoa saiba o que eu sinto/penso/quero
 por isso cada um deles pode saber o que o outro sente/pensa/quer
 quando outras pessoas não podem
 (WIERZBICKA, 1991, p. 109. Tradução nossa).

Ou ainda, no caso de uma pessoa procurando tornar-se próxima da outra:

Eu quero que você saiba o que eu sinto/penso/quero
 Eu sei que você pode sentir algo ruim por causa disso
 Eu sei que eu posso sentir algo ruim por causa disso
 Eu quero que você saiba isso
 porque eu sei que você sente algo bom em relação a mim
 Eu acho que você sabe que eu sinto algo bom em relação a você
 (WIERZBICKA, 1991, p. 110. Tradução nossa).

Assim como relacionara *intimidade* a afeto, Wierzbicka (1997, p. 109), ao esclarecer *proximidade*, entende que esse conceito está ligando não apenas a afeição, mas principalmente a conhecimento (i.e. o quão bem uma pessoa conhece a outra). Ela chama atenção também para o fato de que a *proximidade* por vezes até dispensa revelações verbais, pois os interagentes, sendo próximos, conseguem saber empaticamente o que o outro sente/pensa/quer – embora nem toda “empatia” indique *proximidade*.

Além disso, Wierzbicka (1997, p. 109-10) ressalta ainda que a *proximidade* é uma característica de relacionamentos de longa data, cuja base seja afeição, e também que nem todas as culturas incentivam a *proximidade* na mesma medida até porque, como ela também nota, muitas vezes estimular a *proximidade* significa trazer algum conflito aos relacionamentos (vide as linhas 2 e 3 da fórmula anterior).

2.3.3.2.1 Intimidade e proximidade no Brasil e no Japão

No Brasil, parece haver uma tendência de se incentivar *intimidade* e *proximidade* com o outro, na medida em que os brasileiros procuram englobar o ambiente da *rua* no ambiente da *casa*. Por esse motivo esses dois conceitos – e, em especial, o segundo – é muito usado na análise de dados deste trabalho.

Esse incentivo transparece, inclusive, na relação entre brasileiros e sua religião:

A forma pela qual essa comunicação [entre homem e santo/orixá/Deus...] se realiza é sempre através de um elo pessoal. Nós, brasileiros, **temos intimidade com certos santos** que são nossos protetores e padroeiros. [...] **Em todos os casos a relação é pessoal**, fundada na simpatia e na lealdade dos representantes deste mundo e do outro. (DAMATTA, 2004, p. 64. Grifos nossos).

O próprio *homem cordial* de Sérgio Buarque de Holanda (apud MEYER, 2002, p. 4-5), com sua “emotividade transbordante”, é outro exemplo de como a necessidade de aproximação entre falante e ouvinte no Brasil não é pura civilidade, tampouco se trata de obediência a regras ou rituais sociais, como acrescenta Meyer: “baseia-se sim na necessidade de colocar afetividade, proximidade e pessoalidade nas relações sociais” (MEYER, 2002, p. 5).

O Japão, por sua vez, parece ser uma das sociedades que Wierzbicka (1991) aponta como desestimuladoras da *proximidade*. Isso ocorre porque, como a própria Wierzbicka observou, esse conceito entra por vezes em conflito com outros, nomeadamente com a harmonia entre falante e ouvinte. Ou seja, prevendo a possibilidade de ser colocado frente a situações em que é preciso escolher entre “provocar sentimentos ruins” no interlocutor ou se afastar dele, o falante japonês opta pelo *distanciamento*.

Essa opção está intrinsecamente relacionada a outras características e conceitos-chave próprios da sociedade japonesa, como os discutidos por Wierzbicka (1997), e.g. *amae*, *enryo*, *wa*, *giri*, *on*¹⁵, e ainda o fato de esta ser uma sociedade hierarquizada.

Observe-se, por fim, que ainda que no Japão não haja uma tendência à *proximidade* ou à *intimidade*, esse tipo de relacionamento, naturalmente, existe. Suzuki (1995, p. 25), por exemplo, indica este último (e, supõe-se, também o primeiro) como um dos fatores que atuam sobre a decisão do locutor a respeito de qual grau de polidez e expressão de tratamento utilizar numa interação.

No caso dos dados em japonês, portanto, parece que, menos que os conceitos de *proximidade* ou *intimidade*, é seu oposto, isto é, o conceito de *distanciamento* que tem relevância. Partindo do modelo de Wierzbicka, é possível

¹⁵ Apesar de Wierzbicka (1997) defender que se definam essas palavras-chave sem traduzi-las, para propiciar ao leitor uma vaga ideia do que se tratam esses conceitos, oferecemos a tradução mais usual dessas palavras para o português: *amae* = mimo, agrado; *enryo* = reserva, cerimônia; *wa* = harmonia; *giri* = obrigação, dever; *on* = favor, obrigação. Comentam-se, mais adiante, os elementos entre esses que influem na análise de dados.

expressar esse conceito na sociedade japonesa da seguinte forma, no caso de uma pessoa procurando manter distância da outra:

Eu **não** quero que você saiba o que eu sinto/penso/quero
 Se você souber isso
 Você poderia sentir algo ruim por causa disso
 Eu poderia sentir algo ruim por causa disso
 Eu não quero que você saiba isso por que
 eu não quero que você se sinta mal por causa disso
 eu não quero me sentir mal por causa disso
 (Eu não sei se você sabe como me sinto em relação a você)
 (Eu não sei se você sente algo bom em relação a mim)

De acordo com essa proposta, as últimas proposições são deixadas entre parênteses por, no contexto japonês, ser menos relevante para a ideia de *distanciamento* quais são os sentimentos dos interagentes em relação um ao outro, i.e. uma vez tomada sua decisão, o que fica claro é que o falante opta por se afastar do interlocutor por desconhecê-lo ou por não conhecê-lo profundamente. Ainda assim, acrescentam-se duas linhas (em itálico) reforçando o fato de que a principal ideia é a de evitar um desconforto mútuo.

A ideia de “evitar desconforto mútuo” naturalmente remete aos estudos sobre teoria da polidez e aos conceitos de *face* e de *atos de ameaça à face*, trabalhados por autores largamente referenciados na Pragmática como Goffman, Brown & Levinson entre outros. Contudo, diversos estudos atestam que as teorias tradicionais não bastam para explicar as práticas linguísticas fora do eixo onde foram desenvolvidos esses primeiros trabalhos (geralmente, Inglaterra e EUA) e são especialmente falhas para culturas tão diferentes da Ocidental quanto a cultura japonesa. Xie (2007, p. 249) chega a afirmar que o problema é a busca de teorias válidas simultaneamente para todas as culturas, quando se sabe que não há culturas idênticas – “[politeness researches] insist on seeking for a universal, determinate and predictive politeness theory [but] universality does not and cannot exist in nature [...] given the uncertain nature of human life” – e Matsumoto (apud MORISAKI; GUDYKUNST, 1994, p. 58) defende que os japoneses não têm um território próprio e, portanto, não têm uma *face negativa* que se possa ameaçar – ou, segundo Ting-Toomey (apud MORISAKI; GUDYKUNST, 1994, p. 85, nota 12), têm uma *face negativa* que se identifica com um território coletivo, e não com um indivíduo. Assim, Wierzbicka (1991;

1997), Xie (2007), Morisaki & Gudykunst (1994) defendem que o conceito de *face* conforme descrito por Brown & Levinson (1987) não pode ser aplicado à realidade japonesa, de modo que se prefere não empregar tal conceito nesta dissertação.

2.3.3.3 *Giri e on*

Os conceitos *giri* e *on* foram abordados por Wierzbicka (1997, p. 262 et seq.) em sua proposta de buscar palavras-chave da cultura japonesa e de defini-las de acordo com os métodos acima, fugindo das explicações tradicionais que buscam traduções e/ou aproximações com termos ocidentais (geralmente, em língua inglesa).

Como já mencionado, Wierzbicka defende que esse tipo de explicação tradicional prejudica a clareza da definição e os objetivos de uma pesquisa, pois foge às propriedades “originais” dos conceitos – i.e. propriedades que, como o próprio conceito, estão arraigadas na cultura da língua em foco e só podem ser compreendidas dentro dela (perdendo-se em traduções). Assim, as fórmulas que utilizam os primitivos universais seriam a única saída para se trabalhar adequadamente com tais conceitos.

Como os conceitos *giri* e *on* são, contudo, estranhos à cultura brasileira e mesmo Wierzbicka prolongou-se tentando explicá-los, oferece-se uma ideia resumida do que seriam além das fórmulas da autora abaixo:

On

- (a) X thinks something like this about someone:
- (b) this person did something very good for me
- (c) I couldn't do something like this for this person
- (d) I have to think about this always
- (e) I have to do good things for this person because of this
- (f) if this person wants me to do something I have to do it
- (g) X feels something bad because of this

Giri

- (a) X thinks something like this about someone:
- (b) I have to do good things for person Y
- (c) if I don't do this it will be bad
- (d) if I don't do this, Y can feel something bad
- (e) people will say bad things about me because of this
- (f) I don't want this

- (g) because of this, I have to do good things for Y
- (h) I have to think about this

(WIERZBICKA, 1997, p. 279-280)

Como se pode perceber, então, tanto *giri* quanto *on* são conceitos que envolvem sentimentos negativos para o falante-beneficiado e, em certa medida, próximos às ideias de *culpa* – Bellah (apud WIERZBICKA, 1997, p. 258) compara *on* com os sentimentos cristãos ligados ao pecado original, por exemplo – e de *dívida*. Ambos esses conceitos também ressaltam a necessidade de que tal sentimento não seja esquecido jamais pelo beneficiado.

Mais especificamente, *on* está ligado à necessidade de se retribuir eternamente um favor impagável recebido de outrem, que não tinha qualquer obrigação para com o beneficiado.

Observe-se que Wierzbicka (1997, p. 254-5) chega a registrar que há, em certa medida, bons sentimentos (de gratidão, principalmente) relacionados a *on*, mas aparentemente eles não são predominantes e acabam cedendo espaço para o fardo que se torna essa “dívida impagável” contraída pelo beneficiado.

Também é importante observar que *on* não se liga apenas a questões importantes, sendo um sentimento também ligado a favores triviais. Ruth Benedict (apud WIERZBICKA, 1997, p. 257-8) cita, por exemplo, que um homem que receba um cigarro “emprestado” de outro na rua passaria a estar em débito (*on*) para com este. Isto é, sendo estranhos, não havia a necessidade da gentileza, portanto o beneficiado se sente endividado.

O mais interessante é que o sentimento de dívida em *on* pode ser em relação a uma série de coisas diferentes:

on refers to a kind of obligation which can have as its target one's ancestors, a faraway inaccessible emperor, one's country, and so on, but *giri* has to have as its target another person, with whom one can interact face to face. (WIERZBICKA, 1997, p. 263).

Giri, então, difere de *on* por ser algo relacionado a pessoas com quem o falante interage. Basicamente *giri* seria a necessidade de se ser bom para com algumas pessoas, mas, nesse caso, isso não ocorre porque algum favor foi concedido direta ou obrigatoriamente, e sim como consequência do próprio relacionamento entre essas pessoas. Como exemplo, é possível citar o fato de que, no Japão, no dia dos namorados, meninas muitas vezes dão *giri-choco* (“chocolate

por *giri*”) para amigos próximos. Wierzbicka (1997, p. 167) também traz como exemplos a necessidade de se ir a uma festa dada por um amigo ou até mesmo de se contratarem os serviços de uma determinada firma unicamente porque já se tinha feito negócio com aquela firma antes.

Através de casos como o da festa de amigos acima, ou da “obrigação” em se visitar parentes distantes (mesmo quando não se gosta muito deles), percebe-se que também no Ocidente há conceitos próximos ao de *giri*. Contudo, *giri* não surge apenas em relações tão pessoais (vide o caso da firma, acima) ou, melhor ainda, pode surgir simplesmente como “dever social”, por conta da posição do outro dentro do grupo a que se pertence. Sendo assim, é possível ver *giri* entre funcionários de uma mesma firma, entre esses e seus patrões, entre vizinhos etc. (WIERZBICKA, 1997, p. 267).

Muito possivelmente por esse caráter social, dentro do grupo a que se pertence, *giri* também tem um valor moral muito forte (cf. linha (e) da fórmula de Wierzbicka), sendo aqueles que não reconhecem suas dívidas vítimas de sanções sociais. Também por isso, é importante que uma pessoa sempre se lembre de seus *giri*, isto é, de para com quem está em obrigação – e daí vem sua característica de fardo.

Ainda que, no Brasil, conceitos como *obrigação* e *gratidão* existam, acredita-se que não há nada exatamente como *giri* e *on*, pois seu caráter eterno e de grande peso social parecem estranhos à cultura nacional. Esses dois conceitos são, então, utilizados somente em relação à análise de dados do Japão.

2.3.3.4 Formalidade e informalidade

Segundo Wierzbicka (1991, p. 111), *informalidade* é uma atitude cultural frequentemente confundida com *intimidade* e *proximidade*. Sendo assim, países onde é comum tratar as pessoas pelo prenome, como a Austrália e o Brasil, são chamados de informais, como se ao não se utilizar o sobrenome das pessoas houvesse uma pretensão de “relacionamento especial” ou de “conhecimento profundo do ouvinte” por parte do falante.

Para a autora, entretanto, esse não é exatamente o caso. A *informalidade* está ligada essencialmente a um certo tipo de relacionamento que envolve igualdade, afetuosidade e certo grau de familiaridade. Sendo assim:

- (a) você não precisa ‘mostrar abertamente respeito com relação a mim’

- (b) eu quero que você fale comigo como as pessoas falam quando pensam:
- (c) nós nos conhecemos bem um ao outro
- (d) nós sentimos algo bom um pelo outro
- (e) nós podemos falar um com o outro do mesmo jeito
- (f) eu sei: nem sempre as pessoas podem falar assim umas com as outras

(WIERZBICKA, 1991, p. 112. Tradução nossa).

Note-se que, nesse esquema, a letra (f) indica justamente a oposição entre *informalidade* e *formalidade*.

Uma observação importante de Wierzbicka diz respeito a outra confusão frequente: a associação entre *formalidade* e *hierarquia*. Isso ocorre provavelmente porque algumas sociedades hierarquizadas, como a japonesa, também tendem a ser mais formais, todavia não se pode afirmar que *formalidade* é algo sempre associado com “relacionamentos verticais” e um bom exemplo disso é a sociedade brasileira. Embora aqui se tenha uma sociedade hierarquizada, não é costume se falar ou agir com formalidade, mas também não é impossível.

Souza (1996) é um dos que atesta essa preferência brasileira pela *informalidade*. Segundo ele, citando Head (apud SOUZA, 1996, p. 60-1), as formas de tratamento default no Brasil são as informais, as quais Head denomina como “tratamento não-diferenciado ou de intimidade”, como os pronomes *tu* e *você*. Em português, a *formalidade* vem geralmente expressa através do tratamento *o senhor*, o qual é sempre formal, em contraste com as diversas outras formas enumeradas por Souza (e.g. *você*, *moço* etc.) utilizadas em relações de *informalidade*.

Note-se que a *informalidade* brasileira nada tem a ver com impolidez. Pelo contrário, para Holanda (apud MEYER, 2002, p. 5), a “cordialidade”, que é a norma social no Brasil, é “a forma natural [de polidez] que se converteu em fórmula” – ou, em outras palavras, a similaridade entre esse jeito de ser brasileiro e a polidez reside no fato de “a atitude polida [em outras sociedades] consistir precisamente em uma espécie de mímica deliberada do ‘homem cordial’”. Na verdade, como Meyer (2002, p. 5) aponta, a questão no Brasil não passa tanto pela polidez, e mais pelo interesse em se aproximar o outro, levando-o do ambiente da *rua* para a *casa* do falante.

No Japão, a situação é diferente. Para Wierzbicka (1991, p. 112), na sociedade japonesa, o valor atribuído à hierarquia social está intimamente ligado

ao atribuído à *formalidade*. Isso fica claro no texto de Suzuki (1995) quando ela demonstra a riqueza tratamental do japonês.

Segundo Suzuki, as espécies de tratamento são mais complexas na língua japonesa que nas línguas ocidentais em geral, porque nestas a única diferenciação costuma ser a de tratamentos de respeito (e.g. *o senhor* em português). Por sua vez, em japonês, além das formas não-marcadas, em geral associadas com a *informalidade*, há também marcas para modéstia, para respeito e para polidez, todas essas associadas com *formalidade*. Isso significa que, para marcar seu lugar na hierarquia social japonesa e também para reconhecer o lugar alheio, ou, ainda, para se ser polido, é preciso, em japonês, se apelar para a *formalidade*.

Enfim, enquanto no Brasil a *informalidade* é um fator de pouca relevância, sendo a *informalidade* preferida na maioria das situações, no Japão esse fator é associado à questão da hierarquia social e, por isso, ganhará proeminência nas interações, sendo que em muitas delas a *formalidade* se fará necessária para que haja a manutenção dos lugares de cada um nessa hierarquia.

2.3.4 Hierarquia

Tanto Brasil quanto Japão são consideradas sociedades verticais ou hierárquicas. A maneira como esse fato vai afetar a interação em cada uma dessas sociedades, todavia, é diferente.

2.3.4.1 No Brasil

Conforme explicitado por DaMatta (2004, p. 45-47) – devido a fatores históricos sobre os quais não cabe discorrer aqui –, no Brasil a legislação vigente tradicionalmente não é aplicada igualmente para todos. Como citado anteriormente, algumas categorias ocupacionais aqui costumam ter regalias que não alcançam os trabalhadores “normais”, os quais, portanto, não têm a mesma confiança no sistema que existe, por exemplo, entre cidadãos dos países da Europa, porque “nessas sociedades [do primeiro mundo], a lei não é feita para explorar ou submeter o cidadão, ou para corrigir e reinventar a sociedade” (DAMATTA, 2004, p. 47). Em outras palavras, no Brasil, “um juiz, um senador ou um funcionário público comete um delito e tem direito a regalias (como prisão especial) e um operário, diante da mesma lei, não tem tal direito porque não é doutor” (DAMATTA, 2004, p. 47).

Dessa forma, percebe-se que há uma situação curiosa no país. De um lado, há leis que governam (teoricamente) a todos igualmente, mas que (na prática) atuam mais incisivamente sobre as camadas da sociedade que não possuem nem regalias, nem influência ou dinheiro para conseguir tais regalias. Essa situação aponta para uma hierarquia de poder na sociedade, a qual não é reconhecida pela Constituição, mas que existe e pode ser percebida ao longo da História do Brasil.

Por sua vez, segundo DaMatta (2004), dentro da *casa* brasileira, há uma hierarquia em prática também. Entretanto, acredita-se que a hierarquia da *casa* funcione a bem de criar um ambiente mais igualitário, na medida em que é mais solidário. Explicando melhor:

a casa é baseada na hierarquia, com as pessoas escalonadas por ordem de importância, sexo e idade constituindo dimensões básicas na sua classificação – primeiro o pai (o “chefe da família”), depois os filhos e, por último, a “dona da casa”. (DAMATTA, 2004, p. 18. Grifos nossos).

É essa hierarquia da casa, entretanto, que traz conforto e segurança aos cidadãos brasileiros. “Num certo sentido, a casa, onde somos reis e donos, nos protege da rua, onde não somos coisa alguma” (DAMATTA, 2004, p. 17).

Também é necessário comentar ainda o fato de, na citação de DaMatta acima, a estrutura hierárquica apontada para a família brasileira ser: pai > filhos > mãe. Acredita-se que tal organização deve ser creditada ao fato de a sociedade brasileira ser tradicionalmente apontada como machista. Em outra passagem do mesmo texto, DaMatta expõe mais uma crença comum no país:

mulheres que se oferecem sexualmente são como as prostitutas e, por isso, correm risco de serem rejeitadas. Já as virgens, que se tornam esposas e mães pelo casamento [...] saem de suas famílias para os braços dos seus maridos, essas não se oferecem e, assim, passam de virgem a mãe **segundo o caminho normal**. (DAMATTA, 2004, p. 33. Grifos nossos).

Do mesmo modo, em outra ocasião, ao comparar a contradição do comportamento moral dos brasileiros em *casa* e na *rua*, o autor escreve:

em casa, porém, seu comportamento [de um homem brasileiro] seria, em geral, marcado por um **conservadorismo palpável**, sobretudo se fosse um homem casado e falando de moral sexual diante de suas *filhas* e mulher! (DAMATTA, 1997, p. 46, itálico do autor, negrito nosso).

Sendo assim, acredita-se que tal hierarquia familiar é historicamente verdadeira, embora seja possível que essa estrutura esteja mudando nas últimas décadas, à medida que as mulheres vêm ganhando mais espaço no mercado de trabalho e, portanto, mais poder dentro da sociedade.

Enfim, nas interações cotidianas os brasileiros procuram muitas vezes retirar seus interlocutores do ambiente da *rua* – esse ambiente que “se fundamenta na igualdade de todos perante as leis, os sinais de trânsito e uma ordem pública que se quer cada vez mais democrática” (DAMATTA, 2004, p. 18), mas que, por fim, impõe tantas restrições e amarguras aos que não têm poder – e trazê-los para o ambiente da *casa*, onde, apesar da hierarquia social vigente, todos são benquistos.

Em casa somos marcados por um supremo reconhecimento pessoal. Uma espécie de “supercidadania” que contrasta com a ausência de reconhecimento que existe na rua. (DAMATTA, 2004, p. 16).

A inclusão entre os “supercidadãos” da *casa*, então, permite uma fuga da hierarquia de poder da *rua* para se alcançar um ambiente onde, embora dito hierárquico, há respeito e reconhecimento de seus membros, ou seja, muito mais como uma democracia deveria ser.

2.3.4.2 No Japão

Assim como nos países da Europa e nos Estados Unidos, as leis japonesas são “um instrumento que faz a sociedade funcionar”. Sendo assim, a hierarquia existente nesse país não está ligada, na prática ou na teoria, a um problema entre cidadãos e Estado. De fato, a verticalidade da sociedade japonesa, fruto da cultura e história milenares desse país, está profundamente ligada a seus rituais sociais, religiosos e linguísticos.

Suzuki (1995) reconhece o status social como sendo o segundo fator mais importante para o falante na hora de decidir como se posicionar perante seu interlocutor (perdendo apenas para a questão da *exterioridade/interioridade*). Diferenças hierárquicas estabelecidas conforme a posição que ocupam as pessoas num determinado universo comum governam o uso do tratamento. Assim, por exemplo: professor > aluno¹⁶, chefe > subalterno, patrão > empregado, pais >

¹⁶ Leia-se: professor *tem mais status que* aluno.

filhos etc. – o que leva aqueles que são inferiores na escala social a usar expressões de modéstia para si e as de respeito para o outro (SUZUKI, 1995, p. 22).

Como Haugh (2007, p. 660. Grifos nossos) explica, a *interioridade (uchi)* se diferencia do lugar na hierarquia (abaixo, *tachiba*) da seguinte maneira:

The place one belongs (*uchi*) involves the interactional achievement of group-based relationships of belonging, and the obligations (*gimu*) and dependencies (*amae*) accompanying such belonging, which are **metaphorical extensions of the family household (*ie*)** [...] **The place one stands (*tachiba*)**, on the other hand, **involves the interactional achievement of one's public persona or social standing** as distinct from others, including one's position or role (*ichi, yakuwari*), *status (mibun, chi'i)* and current state or circumstances (*jokyo*)

A hierarquia na sociedade japonesa, então, se constitui por um duplo viés, assim como a brasileira. Um está ligado ao local de pertencimento do indivíduo (sua casa e sua família) e outro à sua posição na sociedade em termos de trabalho/função/cargo exercidos publicamente.

No entanto, como mencionado anteriormente, na sociedade japonesa essas duas dimensões dialogam e as mesmas regras se aplicam tanto para a hierarquia interna quanto externa, isto é, tanto na *casa* quanto na *rua*.

O reconhecimento dessa hierarquia, então, é fundamental para compreender a interação no contexto japonês e vai atuar diretamente na construção de significado nessa interação, de acordo com a forma como cada um dos participantes posiciona a si e ao outro. Esse conceito, portanto, se faz um dos mais importantes para a análise do corpus japonês, uma vez que se percebe que os tratamentos estudados aqui posicionam o outro dentro da hierarquia social em relação ao falante.

2.3.5 Polidez e respeito nas formas de tratamento no Japão

Diversos autores – como Yamamoto (2002), Peterson (2004), Barnabé (2005) e Fargo (2007) – atestam que, na sociedade japonesa, o cuidado em se dirigir com *polidez, respeito e modéstia* a outrem é praxe, sendo impolidez e ofensas um tabu muito maior do que, por exemplo, na sociedade brasileira.

As expressões de tratamento japonesas atuam, segundo Suzuki (1995), em dois níveis: os tratamentos de enunciado e os tratamentos de enunciação. Estes últimos, também chamados *expressões de polidez*, atuam sobre o ato da

enunciação e não sobre seu conteúdo, amenizando (ou não) a forma como a mensagem é transmitida. Restringem-se, portanto, à relação locutor-interlocutor, sem, contudo, implicar o grau de relacionamento existente entre eles. Nas palavras de Suzuki (1995, p. 20), o tratamento de enunciação “traduz a atenção do destinador do discurso em seu endereçar polidamente ao destinatário, independentemente da relação de forças existente entre eles”.

As expressões de enunciado, por sua vez, tratam justamente do grau de relacionamento entre os elementos internos do discurso e destes com o locutor, podendo ser de dois tipos: *respeito* ou *modéstia*.

O locutor formula seu discurso e, à medida que as pessoas nele surgem como personagens (ou actantes do enunciado), a elas é atribuída a forma de tratamento devida, conforme a ponderação que o locutor faz dos papéis que lhes cabem naquele contexto de situação (SUZUKI, 1995, p. 16).

Dessa forma, quando o locutor julgar estar seu referido (o ouvinte ou uma 3ª pessoa presente no enunciado) em posição superior a si mesmo, atribuirá ao referido, às ações por ele praticadas, às suas qualidades ou estados (físico ou de espírito), ou às pessoas ou objetos a ele referentes uma forma linguística especial que demonstra seu *respeito* (*sonkeigo*). É o caso, por exemplo, dos sufixos somados aos nomes próprios (e.g. *-sama*, *-san*, *-chan*, *-kun* etc.), os quais indicam diferentes graus de respeito, e também de palavras como *otaku* e *ie* – ambas essas palavras significam casa, mas a primeira demonstra *respeito* pelo dono da mesma.

Inversamente, a *modéstia*, ou *humildade*, surge quando o locutor, considerando a si ou a outrem no enunciado inferior a seu interlocutor, deixa claro essa inferioridade através da pessoa deste, de ações por ele praticadas, qualidades, estado, ou pessoas e objetos a ele ligadas pelo uso de certas formas linguísticas de humildade (*kenjôgo*). Como exemplo, têm-se os verbos *mairu* e *tsuku*, em que o primeiro é a forma de humildade, demonstrando que quem chega é “inferior” ao ouvinte; ou ainda o pronome da 1ª pessoa do singular de *watakushi* (modéstia) em vez de *watashi* (neutro).

Note-se que o atrelamento ou não da desinência de polidez (expressão de enunciação), ainda que não seja obrigatório para “superiores”, não se restringe apenas a “inferiores”. Naturalmente, alguém que procura dar a seu discurso um caráter respeitoso (como fariam os “inferiores”) não tem por que abdicar do uso

concomitante de polidez, mas isso não impede pessoas de elevado status social de serem polidas também.

De forma genérica, é possível dividir o contexto que determina tais escolhas em fatores de ordem social e de ordem psicológica, mas Suzuki (1995, p. 21) se atém aos primeiros, ou seja, àqueles fatores que “definem socialmente o indivíduo e que marcam a(s) pessoa(s) com o papel que irá(ão) desempenhar numa relação tratamental”. Dentro desses fatores sociais, Suzuki nota ainda que há fatores extralinguísticos mais gerais e normativos de cada cultura (“convenções ditadas pela prática social”) e outros mais circunstanciais, momentâneos (próprios de dada situação).

A partir do primeiro grupo de fatores apontados por Suzuki, pode-se perceber que o interlocutor/pessoa referida é classificado pelo locutor segundo os quesitos: (a) gênero; (b) status social; (c) idade; (d) experiência; (e) *locus* social. Respectivamente em relação a cada um desses fatores o elemento que obriga o locutor a demonstrar mais respeito é: (a') ser homem; (b') ter cargo/função/emprego mais importante na sociedade, i.e. mais elevada na hierarquia social; (c') ser mais velho; (d') precedência (em termos de tempo) em dado local ou função; (e') não fazer parte de nenhum grupo (família, empresa etc.) a que pertença o locutor (*soto* vs. *uchi*).

Os fatores circunstanciais mais relevantes são, por sua vez, as questões de se há ou não envolvidos na situação: (f) benefícios; (g) formalidade; (h) objeto mediador. Nesses casos, como se pode imaginar, aquele que provê benefícios ou favores merece mais respeito do que quem recebe ou pede os mesmos – assim como situações mais formais ou meios outros que não a interação face a face (telefone, carta etc.) também requerem o uso de mais cuidado. Observe-se que, na questão de benefícios, esse é um dos fatores para Wierzbicka (1997) apontar que em relações que envolvem *giri* e *on* se costuma estabelecer também (mas não obrigatoriamente) uma diferença hierárquica que, por vezes, não existia antes – o beneficiado sendo o inferior, naturalmente.

É importante notar que todos esses fatores acima nunca, ou apenas raramente, aparecem isolados – muitos já estão naturalmente intrincados, inclusive – e das combinações que fazem entre si surgem, de fato, as diversas variações de tratamentos, surgindo variações, inclusive, de qual fator é mais relevante em dada situação.

Também se deve notar que esses fatores são influenciados pelo grau de *intimidade* entre os envolvidos (SUZUKI, 1995, p. 23) e também por fatores psicológicos e emocionais, o que, muitas vezes, altera o sentido ordinário de ação dos fatores culturais e circunstanciais, para os quais, como Suzuki (1995, p. 27) aponta, há uma regra tácita de uso. Ordenando do mais para o menos importante, tem-se como regra geral de relevância para a atribuição de mais respeito: (e) *locus social* > (b) status social > (d) experiência > (c) idade.

Além disso, é crucial perceber que a conversa gira fundamentalmente em torno do eixo eu-tu (pessoas de fato presentes e, por isso, mais importantes). Logo, por mais que o interlocutor procure tomar cuidado ao se referir a terceiros, seu cuidado é redobrado com relação ao interlocutor. Por conta disso, ao falar, também é preciso levar em consideração se uma terceira pessoa mencionada pode (inter)ferir (n)a relação entre (i) eu-tu ou entre (ii) tu-3ª pessoa para, então, poder atribuir a ela a forma de tratamento adequada.

Isso é o que Suzuki (1995, p. 30) sintetiza quando afirma ser o tratamento um expediente a serviço da subjetividade do locutor, pois ele precisa equacionar as tensões interindividuais do discurso e distribuir os papéis com cuidado para não melindrar o outro sujeito do discurso (o interlocutor).

2.4 Metodologia

Esta pesquisa estuda como formas de tratamento de parentesco são usadas por falantes para se referir a pessoas que não têm o tipo de relacionamento com eles denotado pelo vocábulo empregado. Como esse uso ocorre, sabidamente, no Brasil e no Japão, a análise e a comparação se fazem com corpora constituídos a partir de dados coletados em revistas de história em quadrinhos brasileiras e japonesas.

2.4.1 Por que HQs

Acredita-se que há diversas vantagens em se utilizar histórias em quadrinhos (HQs) como base para a coleta de dados.

Em primeiro lugar, esse gênero textual traz muito mais interações entre personagens, por exemplo, do que há em romances, contos ou crônicas em geral, sendo um gênero basicamente formado por diálogos. Além do mais, a quantidade de interações (diálogos) e de personagens envolvidas é muito maior do que se encontraria em uma única peça de teatro normalmente.

Em segundo, as interações que ocorrem nos quadrinhos costumam reproduzir de modo razoavelmente fiel o uso oral cotidiano da língua. Isso, somado ao fator anterior, significa mais possibilidades de surgimento de algum dos vocábulos desejados, pois, dado o tema escolhido, é necessário ver a interação entre pessoas não aparentadas ou até desconhecidas umas das outras de forma bastante próxima a como ela acontece no dia a dia.

Além disso, uma outra vantagem do uso de HQs é a caracterização clara dos personagens e a contextualização no uso das formas de tratamento. Ou seja, como, para quem lê, a personalidade das personagens é (geralmente) transparente e o contexto é totalmente informado na revista, o porquê da escolha de certo termo e, conseqüentemente, a análise do uso de cada termo torna-se mais acurada.

Também é preciso notar que, no Japão, a leitura de HQs é muito mais disseminada do que no Brasil, existindo revistas voltadas para públicos variados e de idades variadas, enquanto aqui a maioria das revistas costuma ser voltada para crianças e adolescentes.

2.4.2 Sobre as HQs selecionadas

As revistas de história em quadrinho escolhidas para serem a base de formação dos corpora são todas voltadas para o público infante-juvenil. Essa opção deu-se por dois motivos.

Primeiramente, no Brasil, a larga maioria de HQs no mercado editorial é desse tipo. Revistas para adultos são mais raras e, portanto, dificultam a coleta de dados.

O outro motivo é que já se sabia, a priori, que alguns dos tratamentos pesquisados são utilizados por crianças, de modo que se supôs ser mais provável encontrar personagens adultos em revistas infantis do que o contrário.

2.4.3 Sobre a coleta de dados

As revistas em quadrinho escolhidas (e seus autores) são todas nativas ou do Brasil ou do Japão. Sabe-se que no Brasil, a difusão de HQs estadunidenses e, até mesmo, japonesas é grande, porém seria inadequado analisar esse tipo de material neste momento, caso se quisesse evitar quaisquer interferências advindas do processo de tradução.

Como se optou desde o início por uma pesquisa qualitativa, e não quantitativa, também se decidiu que o número de revistas não poderia ser o

mesmo na formação do corpus japonês e do brasileiro, pois logo se nota que o uso das formas de tratamento de parentesco é muito mais frequente em japonês que em português – pelo menos em revistas em quadrinhos. Sendo assim, os dados do corpus japonês provêm de 14 revistas, enquanto os do corpus brasileiro provêm de 22 revistas.

2.4.4 Sobre o tratamento e a análise dos dados

Os dados estão organizados em uma tabela contendo informações sobre o contexto situacional e classificada por vocábulo de parentesco e língua-fonte, de modo que se pode analisar comparativamente o uso de cada um dos vocábulos dentro do contexto brasileiro, dentro do contexto japonês e, em seguida, entre esses dois contextos.

A análise leva em consideração, principalmente, as teorias e os conceitos explanados anteriormente nas seções dedicadas à fundamentação teórica. Entretanto, no caso da análise do corpus japonês, também houve necessidade de se consultar informantes – todos japoneses nativos, com idades entre 20 e 50 anos, morando no Brasil (em intercâmbio cultural ou como migrante).

No capítulo 3 desta dissertação, a supramencionada tabela aparece fragmentada para que seja possível comentar cada caso. Dessa maneira, o leitor tem acesso à análise contextual de cada frase-exemplo, mas também se vê, nos anexos, a página da qual se retirou cada exemplo. No caso dos exemplos do corpus japonês, as frases aparecem traduzidas no corpo do texto, porém o original pode ser apreciado no Anexo B.