



Paradigma essencialista e excepcionalidade determinista nos/dos Estudos Japoneses (algumas hipóteses)

Essentialist paradigm and deterministic exceptionalism in/of Japanese Studies (some hypotheses)

Fabio Pomponio Saldanha

Doutorando – Universidade de São Paulo (USP)

FAPESP, processo 2022/15480-7

<https://orcid.org/0000-0002-8655-1334>

fabio.saldanha@usp.br

DOI: <https://doi.org/10.12957/principia.2026.100088>

RESUMO: O texto analisa desconstrutivamente a relação entre literatura, arquivo e modernidade no Japão, com foco na ruptura simbólica associada ao suicídio do general Nogi e suas reverberações na produção ficcional e intelectual, principalmente as de Mori Ōgai. Sustenta-se, como prolegômeno teórico, que a Era Meiji não pode ser compreendida como um processo linear de modernização, mas como um campo de disputas entre projetos políticos, estéticos e ideológicos em tensão permanente. Nesse contexto, a literatura e os debates de Mori Ōgai aparecem como espaços privilegiados de exposição dessas contradições, evidenciando a ausência de consenso entre intelectuais e grupos de poder. O texto também problematiza o uso do arquivo sugerindo que, tanto a escavação de materiais, quanto a releitura de fontes já conhecidas, revelam a incomensurabilidade de já termos determinado todas as possíveis interpretações históricas dos acontecimentos pós-1868. Por fim, o texto dialoga com debates sobre comunidade, auto-orientalismo e excepcionalismo japonês, tensionando abordagens etapistas e teleológicas, buscando propor uma leitura mais crítica do papel da intelectualidade na produção e na manutenção de ideias que se naturalizam ao longo do tempo.

Palavras-chave: Modernidade japonesa; Mori Ōgai; Era Meiji; representação intelectual; desconstrução.

ABSTRACT: This text offers a deconstructive analysis of the relationship between literature, archives, and modernity in Japan, focusing on the symbolic rupture associated with General Nogi's suicide and its repercussions on fictional and intellectual production, particularly that of Mori Ōgai. It argues, as a theoretical prologue, that the Meiji Era cannot be understood as a linear process of modernization, but rather as a field of disputes between political, aesthetic,



and ideological projects in constant tension. In this context, Mori Ōgai's literature and debates emerge as privileged spaces for exposing these contradictions, highlighting the lack of consensus among intellectuals and power groups. The text also problematizes the use of archival materials, suggesting that both the excavation of new materials and the reinterpretation of already known sources reveal the impossibility of having already determined all possible historical interpretations of the events following 1868. Finally, the text engages with debates on community, self-Orientalism, and Japanese exceptionalism, challenging stage-based and teleological approaches, and seeking to propose a more critical reading of the role of the intelligentsia in the production and maintenance of ideas that become naturalized over time.

Keywords: Japanese modernity; Mori Ōgai; Meiji Era; intellectual representation; deconstruction.

Nota preliminar

Como nota principal de uma introdução, antes de quaisquer possibilidades de seguir falando, diria que versões anteriores deste trabalho foram pensadas para serem apresentadas em congressos e eventos acadêmicos, majoritariamente o da *Association for Philosophy and Literature* e seminários internos de meus antigos departamentos. Mantive a forma um tanto mais falada do documento como registro também deste arquivo inicial cuja preocupação era ocupar um lugar ambíguo: falar para/com pessoas que não necessariamente conheçam a história da Literatura Japonesa, ou mesmo pressupondo o desconhecimento de partes do que direi aqui, fez com que o raciocínio estabelecido dependesse de outras formas de dizer, pensar e produzir a materialidade aqui oferecida. Para as consequências disso, assumirei a responsabilidade.

Em outro momento, dedico este texto a Diogo César Porto da Silva, Felipe Chaves Gonçalves Pinto, Júlio Nascimento, Rodney Ferreira e Victor Pacheco, pelas perguntas difíceis.

Introdução

A mim é pouco evidente quais são os modos possíveis de falarmos sobre problemas de pesquisa a envolver os Estudos Japoneses no Brasil. Estando fora ou dentro do campo, as criações de consenso, principalmente caso pensemos em termos como “superação”, “atualidade da área”, entre outros, sobra a sensação de estarmos, de tempos em tempos, girando em círculos viciosos, abandonando ou, ainda, reformulando antigas questões de pesquisa e criando comunidades interpretativas na área a deixarem, no fim, a sensação no ar de que não encerramos



a discussão em torno de algo, mas sim repaginamos a maneira de dizer certa estrutura já tornada senso comum e, assim, seguimos. Meu texto tem, nesse caminho, como vínculo, de certa forma autoetnográfico, o ensaio de tensões e preocupações observadas nos últimos anos, dadas as mudanças de paradigma na área que, ao meu ver, geram mais continuidades do feito até aqui do que trocas e perspectivas mais diversas do que as encontradas antes.

Talvez por estarmos do outro lado do mundo, talvez pela dificuldade da geração de um arquivo facilitador do acesso às fontes pela nação estudada, parece-me, assim, que produzimos ontoepistemologicamente uma aposta redobrada na invenção do informante nativo, como há muito observado em estudos, por exemplo, de Naoki Sakai (1999; 2022) e Gayatri Spivak (2003; 2012; 2022). Ainda que de forma resumida e, possivelmente grosseira, penso em ambas as referências oferecidas como *modos de desconfiar*, numa estrutura desconstrutora, da ideia comumente associada ao Japão como uma espécie de *museu do mundo moderno* no continente asiático. De forma resumida, poderíamos sugerir que isso se traduz da seguinte maneira:

o significado dos acontecimentos do presente ou do “agora” é completo por si mesmo, e não há necessidade de mostrar claramente a relação entre os acontecimentos do passado ou do futuro para extrair e esgotar o seu significado [...] Resumindo, agir visando aos benefícios do presente sem pensar no futuro, e, se fracassar, enterrar esse passado ou, pelo menos, tentar enterrá-lo. O conteúdo desse esforço é uma questão de “sinceridade e devoção”, ou seja, “uma questão de sentimento, do coração”, mais do que uma ação (responsabilidade pelas consequências), que causou alguma consequência na sociedade. A questão central é saber qual foi a intenção dessa pessoa na hora que agiu (o bom e o ruim das intenções). A tradição cultural jamais desapareceu (Kato, 2012, p. 247-248).

Um bom exemplo contrário a tal *presentismo absoluto e convivência do arcaico* com o *moderno e tecnológico* pode ser a definição do sistema de irresponsabilidade de Maruyama Masao (1969): ao sustentar que o fascismo japonês pré-guerra operava como um mecanismo autoritário e verticalizado, o poder absoluto e a validação moral eram projetados no Imperador – tratado como uma entidade infalível e simbólica do Estado – tendo estadistas e generais atuando apenas como transmissores desse poder. Isso teria gerado um ambiente propício para a proliferação de formas irresponsáveis de subjetividades individuais, com líderes se limitando a culpar circunstâncias externas, a inércia burocrática e/ou a vontade do Imperador. Tal sistema, ainda, diga-se de passagem, pode ser problematizado em maiores detalhes: os consensos e a criação da ideologia do corpo nacional (o *kokutai*) como o *tennōsei*, ou seja, a ideologia do



poder e da importância do imperador como longos processos de criação ideológica, não nascendo da noite para o dia e muito menos sendo coerentes, coesos e rápidos, como pode passar a impressão de, talvez, um dos grandes mitos nacionais (cf. Kato, 1983) criados em torno do informante nativo *a partir do contato com o Ocidente* (ver Gluck, 1985)¹. Uma forma resumida de dizer o mesmo argumento é:

Embora se possa atribuir ao consenso o mérito de ter impulsionado um novo debate sobre o significado da Restauração, uma questão importante desafia essa lógica tradicional: os resultados finais do progresso econômico e tecnológico devem necessariamente refletir um consenso ideológico de cunho estritamente liberal? A resposta é não: as reformas não surgem de uma *tabula rasa*; sendo eventos criados por pessoas, são profundamente influenciados pelos objetivos e interesses delas. Embora uma decisão possa refletir a opinião da maioria, nenhuma maioria está destinada a sê-lo sem a existência de uma minoria cujas ideias possam levá-la a rever constantemente sua posição inicial. O consenso tradicional ignorou esse fato simples, porém crucial, e não abriu espaço para considerar como os simpatizantes do xogunato Tokugawa influenciaram o pensamento da nova elite da era Meiji. Ignorou também que a Restauração foi um desfecho negociado entre a nova elite reformista, que almejava uma rápida ocidentalização, e os samurais conservadores, que permaneceram leais à monarquia. *O resultado foi uma representação insossa da Restauração como um evento histórico unidimensional, desprovida de uma análise minuciosa das pessoas envolvidas, ou, mais especificamente, de suas motivações e papéis individuais. Enfatizaram-se apenas os resultados materiais da Restauração, em detrimento da cooperação prática entre reformistas e legalistas em prol do fortalecimento nacional, aspecto que constitui a complexidade essencial da Restauração* (Jo, 2022, p. 11, o destaque é meu)².

Se ambas as formas de ver, situar e pensar possibilidades crítico-analíticas em torno do arquipélago parecem contrastivas, seria interessante, então, dar uma espécie de passo para trás, um retorno ainda mais uma vez direcionado à ela, a Modernidade japonesa, e às questões derivadas da mesma e, se estamos aqui, gostaria de delimitar, afinal, *quais são os problemas para onde olharei*, neste pequeno intervalo crítico-analítico, para um período da história do Japão que é tudo, menos curto (Najita, 1998).

Se a modernização do Japão pode ser entendida como um *desejo* de mudança a partir do contato com o diferente, não podemos deixar de considerar uma perspectiva na qual aquilo que é olhado pelo lado de fora (o “Ocidente”) é também descrito e pensado pelo contraste, pelo

¹ A atualização seguinte, a meu ver, seria a de auto-orientalismo, mas voltarei a isso brevemente nas conclusões deste trabalho.

² A menos que explicitamente indicado, todas as traduções neste texto são minhas.



interesse e pelo desejo direcionado de uma nação a ser entendida e considerada a partir da forma a refletir certa capacidade de agência dentro de sua interação com o diferente e com a propagação da diferença. Para além disso, aqui me interessa a criação deste mito nacional de uma nação excepcional a ter conseguido aquilo que “nenhuma outra nação asiática” teria conseguido: não ser colônia (Tawada, 2016). No entanto, a formação dessa nação *excepcional* também geraria a ideia de que o Japão se torna, assim, uma *vítima agressora* e não um *agressor que se tornou vítima*, dado que releituras mais recentes da história japonesa tendem a obliterar as (ir-)responsabilidades dos crimes de guerra cometidos pela nação, a partir da brusca mudança de um país de “reclusos” (a política Tokugawa do *sakoku*) ter se tornado uma nação internacionalmente conhecida e localizada geopoliticamente no extremo asiático como um colonizador (Oda, 2011; 2020).

Assim, aqui me interessa perceber as contradições deste movimento de transformação de uma nação reclusa e rural para uma nação ainda reclusa, dada a formação geográfica ser um arquipélago, mas violentamente segregadora, cuja construção identitária passa pela normatização da ideia de sua excepcionalidade que, em um pulo determinista histórico-cultural, transforma as construções geopolíticas da época em uma noção enviesada para uma construção desejosa de ser entendida como racialmente pura (Gabrakova, 2018). Digo isso talvez sem tanta oscilação dado que, se olharmos a perspectiva jurídica para a construção e delimitação dos fatores a segregar o nativo do alienígena, precisamos voltar mais uma vez a ideia de que se constrói a nacionalidade japonesa pelo *jus sanguinis*, ou seja, de que é necessário pensar e ensaiar em torno das ferramentas de medir, de alguma maneira, qual seria a porcentagem definitiva daquilo que faz o DNA e o sangue de uma pessoa serem considerados japonês e suas relações sempre tensas com o passado eugenista (logo, *racista*) do arquipélago (Iwabuchi, 1994; Kawai, 2015).

E é isso, num pulo contraditório e retórico, que transformaria a construção da natividade japonesa na busca e na criação de um nativo putativo, como lido em Naoki Sakai (1999). De outra forma, ainda, poderíamos olhar para os escritos de Gayatri Spivak (2022) nos apontamentos das contradições em torno da historiografia pós colonial na Índia dado que, naquilo que a autora se debruça e explica, a existência e a procura de uma narrativa a partir dos olhos do intelectual nativo ou, ainda, uma narrativa historiográfica que busque chegar *até* a nativa e construir a história da nação a partir do ponto de vista do subalternizado encontra, em última instância, um nativo que lá já existia, ou seja, um nativo que se transforma uma pré-



configuração argumentativa de quem, ao buscar recriar a história da nação de uma outra forma, necessariamente precisa *criar* um informante anterior de tal busca, chegando a encontrar, ali, alguém cuja presença é *confirmada* pelo pressuposto metafísico de ali já estar, ou seja, da metafísica da presença a, em um duplo clique, precisar tanto estar lá quanto ser criado pela argumentação daqueles que, a partir do momento que possuem certo arcabouço teórico, vão recontar a história de seus países.

A diferença que busco delimitar aqui é por ver, na construção de uma historiografia japonesa e de uma marcação temporal “nativa”, uma cisão dentro da marcação na/da “passagem para a modernidade”. Aquilo a ser definido como a quebra, ou seja, a Era Meiji, segrega e separa, no mínimo, duas formas diferentes de olhar *para* a construção da historiografia: entre períodos (Nara, Heian, Muromachi, Edo, etc.)³ e *eras* (aquilo a vir a partir dali), cujo foco reside não mais nas trocas geopolíticas de grupos de poder, entre as divisões da corte e dos militares mas, sim, uma marcação cujo foco ideológico se torna *o imperador regente*. Todas essas contradições, de certa maneira, estão mais marcadas na Era Meiji: seja porque é ela a marcação originária de tal mito nacional, seja por ser uma das mais longevas antes de eras mais recentes⁴, Meiji concentra em si as tensões daquilo que será, inclusive, reescrito como palimpsesto a partir das próximas eras, de seus sucessores, Taishō e Shōwa.

O que quero dizer com isso é que, ao estudarmos uma nação localizada do outro lado do mundo, a muitas vezes dificultar o acesso a seus originais e a seus textos de redes acadêmicas, além do dado de estarmos há décadas de distância temporal do objeto estudado, muito daquilo a poder ser constituído como um arquivo necessariamente passa pelo *desejo* de exclusão e *arquivamento* daquilo que de fato interessa à construção e à manutenção de certa imagem nacional como, quiçá, um *ponto de partida*, dado que há um debate que já sobrevivera à exclusão do arquivo, indicando que tal formação nacional é tudo menos coesa (Gluck, 1985; Tanaka, 1993; Najita, 1998) e, ainda assim, parece-me, tudo bem pesado, que nos estudos brasileiros em torno do Japão, ou naqueles mais dedicados a se alinharem aos Estudos de Área

³ Vale destacar que tais períodos passam, pela historiografia tradicional, por subdivisões em *eras*, geralmente relacionadas a imperadores vigentes, sendo exceções à regra um caso à parte. Tal alterabilidade, como relembra um dos pareceristas anônimos em meu texto, passa a ser proibida com o sistema promulgado em 1868, a determinar, de uma vez por todas, a respeitabilidade de *uma era, um nome*. O que ressaltado é que a variação da nomenclatura pré-Meiji também pode nos exigir, como falantes em português, matizes mais do que obrigatórias para diferenciar o que é *jidai* de *jidai*, ou seja, *período* de *era*.

⁴ Pós-Meiji, somente a Era Shōwa é mais longeva, com seus 60 anos de reinado, contra os 44 de Meiji.



para falar do Japão, ainda permanecem nessa construção atórica e ahistórica de que o Japão seria, de fato, a convivência entre moderno e arcaico, Ocidente e Oriente, se transformando numa espécie de museu do mundo no qual poderíamos então observar as maiores construções constitutivas da modernidade asiática (Fujitani, 1996). Voltarei a essa figura do museu, a menos em sua modernidade, no final deste trabalho, para então tentar pensar de uma outra forma essa mesma figura, como já muito utilizada, por exemplo, em Okakura Kakuzō (1904), tendo como base para a discussão as leituras de Karatani Kōjin (2016) em torno de Okakura.

Para uma demonstração daquilo que chamo de *fissuras constitutivas da ocidentalização* no Japão e as consequências de suas políticas de irresponsabilidade, voltarei a um dos autores considerados, pela sua fortuna crítica e por alguns dos nomes talvez tidos como senso comum da área no Brasil, como uma figura que simboliza bem aquilo que Meiji foi de fato na história da nação japonesa. O autor escolhido para ser discutido na próxima seção, Mori Ōgai, é considerado como *o grande homem* de Meiji e, para o bem ou para o mal, para as felicidades ou para as infelicidades argumentativas, voltarei a uma parte de sua produção literária que constitui o fim da Era Meiji.

Para melhor localizá-lo nestes esquemas, talvez seja necessário ainda oferecer mais alguns insumos considerados como importantes para a construção argumentativa daquilo que é necessário revisitar, dado que hoje já certa imagem de Meiji e das consequências da ocidentalização me parecem um consenso, ou senso comum da área, ainda que todas essas informações sejam criadas em um campo recente, dado que os Estudos Japoneses no Brasil existem há menos de 60 anos, sendo necessário ainda perceber que, talvez, estejamos andando rápido demais naquilo que consideramos como *estabelecido* e, logo, *desnecessário* para voltar ao debate. Criemos novamente algumas de tais rodas.

1 Aprender a caminhar só: Mori, Meiji

Sugeri, a pouco, a ideia na qual Mori Ōgai seria entendido como *o homem de Meiji*, no sentido em que, dada a extensão de sua vida, seu engajamento e seus dados biográficos, as tensões, as questões e o tipo de vida em sua totalidade simbolizavam Meiji em sua aporia máxima. Lemos, em parte da fortuna crítica (Lifton; Kato; Reich, 1979, p. 76-77), que:

Mori Ōgai foi um homem de extraordinária amplitude intelectual e versatilidade. Ele combinou, sem igual, produções científicas e literárias de



uma forma vista por nenhuma outra figura japonesa moderna – e provavelmente poucas em qualquer outro lugar. Ele é uma das poucas pessoas da Era Meiji que poderia ser chamada de gênio. Ōgai foi um médico moderno que desempenhou um papel de liderança no desenvolvimento do método científico ocidental no Japão, um alto burocrata militar comprometido com um sistema hierárquico que às vezes considerava sufocante, e um escritor de prosa excepcional que combinava uma sensibilidade estética requintada com uma lógica fria e clínica. Seus escritos abrangiam um amplo leque de problemas culturais e sociais dentro da sociedade japonesa em rápida transformação: iam além da ciência e da literatura propriamente ditas, abordando a língua nacional, a alimentação, a habitação, o sexo e a moralidade, a estética e até mesmo o socialismo. Como a maioria dos pensadores Meiji, Ōgai escolheu o conflito entre as tradições culturais ocidentais e japonesas como seu tema central. No entanto, ele foi um dos poucos intelectuais de Meiji profundamente enraizados tanto no mundo europeu quanto no mundo tradicional japonês. A conquista estimulada por esse conflito de culturas é verdadeiramente impressionante.

Em outro momento (Bowring, 1979, p. 254), lemos que:

[q]uando jovem, Ōgai era agressivamente seguro de si e intensamente consciente de que desempenhava um papel fundamental em uma grande experiência histórica. Reagindo naturalmente aos estímulos e desafios que lhe eram apresentados, não teve dificuldade em se identificar com sua família, seu país e sua missão; uma missão que se revelou estimulante e gratificante. Era particularmente fácil manter esse sentimento de pertencimento na Alemanha, onde os estímulos eram fortes e praticamente contínuos. Havia pouco tempo para se preocupar com os porquês e os comos. Quando, no entanto, a pressão diminuiu e uma combinação de decepção profissional e infelicidade pessoal conspirou para fazê-lo recuar, ele voltou-se para dentro e, para seu desânimo, deparou-se com um vazio.

Diversas são as obras literárias possíveis para entendermos a produção de Mori como uma carreira engajada na discussão pública e, muitas vezes, partindo do princípio contrassensual em relação ao dito e ao estabelecido como vontade de autojustificativa nacional para ações a, em futuro não muito distante, resultarem, por exemplo, nas expansões colonialistas japonesas no Extremo Leste asiático. Ainda que não fosse possível ter previsto com toda e qualquer certeza que as ações, as questões e as tomadas de decisão ao longo da Era Meiji *levariam à expansão colonial*, também seria, de certo modo, ingênuo não estabelecermos que a diferença cultural e seu pano de fundo, o determinismo cultural a beirar definições racistas da diferença pela genética e pelo fenótipo, *não chegariam de certa forma ao fascismo* (Kawai, 2015; Iwabuchi, 1994; Najita, 1998). Lemos em Najita (1998, p. 266, destaques meus), por exemplo, que seria



inconcebível que os participantes dos debates contra a modernidade não estivessem cientes da relação entre suas críticas e os planos expansionistas dos membros do governo. Pode de fato ser verdade, como alegaram alguns posteriormente, que os debates não produziram uma ideologia coerente e abrangente para a Guerra do Pacífico e que não era, de forma alguma, seu objetivo criar uma. No entanto, permanece o fato de que sua interpretação negativa do legado de Meiji do Estado burocrático havia se transformado, ironicamente, em um endosso ao expansionismo por parte dessa mesma ordem – ou, pelo menos, de sua sucessora – que eles haviam tão consistentemente difamado. Em particular, a linguagem que exigia uma guerra no Leste Asiático como condição para a Ásia restabelecer o controle sobre seus próprios destinos culturais apenas ressalta o engano inconscientemente irônico no qual os debatedores estavam implicados.

Para, em outro momento,

se, como Yasuda [Yojūrō] observou anteriormente, o Japão moderno só poderia ser compreendido como uma experiência totalmente irônica, uma dupla ironia prevaleceu para caracterizar a restauração pós-guerra, porque os argumentos do excepcionalismo cultural que antes haviam sido usados para criticar as formas organizacionais modernas foram posteriormente aproveitados para representar a base espiritual para a instalação e o sucesso de uma ordem tecnológica em grande escala capaz de um poder produtivo sem precedentes. A nova ordem japonesa conseguiu produzir, em uma escala e em um nível de excelência nunca antes alcançados pela maioria das nações industrializadas, aquilo que os críticos culturais anteriores haviam denunciado como ocidental e perigosamente perturbador da vida tradicional japonesa. (Najita, 1998, p. 267).

Tal endosso não está muito longe, por exemplo, dos de Okakura Kakuzō, a quem voltaremos em breve. Ainda que não tenha sido a esse tipo de debate aquele ao qual se dirigiu Mori Ōgai, noto, como possibilidade interpretativa, a *recusa* como uma atitude adotada pelo autor ao longo de sua carreira, ao menos depois de uma série de movimentos de censura a seus textos e questões entre os debates aos quais o autor se dirigia ainda em vida. Lemos, por exemplo, em dois momentos diferentes, um publicado em 1909 (citação 1) e outro em 1917 (citação 2):

Ultimamente, qualquer coisa que digo será julgada como lamúria ou sarcasmo. Isso, por si só, não tem efeito. Não é bom para nada. Sem dar lucro algum às pessoas, só encontro olhos de desconforto. E é por isso que não gostaria de fazer nada (Mori, 1909b, n.p.).

Recentemente, muitas pessoas têm vindo me pedir opiniões sobre assuntos literários, artísticos e sociais, e também tenho recebido pedidos para escrever contos. Acho tudo isso muito angustiante. Ao explicar o passado e o presente



em termos claros, estou tentando conter essa demanda na origem. Ku Yen Wu certa vez pendurou uma placa em seu quarto e se recusou a manter qualquer correspondência poética. Este “testamento temporário” é o equivalente à placa de Ku (Mori, 1917, n.p.)

Desilusão (1911a) e *A grande descoberta* (1909a) parecem ser bons exemplos das tensões constitutivas que venho tentando apontar até aqui. Ambos recriam a história de representantes nativos que foram enviados à Alemanha e, lá, se depararam com a diferença cultural, cujo intermediário interpretativo também é o racismo. No texto de 1909, o informante nativo se depara com uma contraposição estranha, na qual o desejo de se entender enquanto superior, por parte de um cônsul alemão, vem da definição de *modos de higiene*. Enquanto uns (os japoneses) eram tidos como inadequados por seus costumes ao limparem o nariz com as mãos, eles (os alemães, metonímia retroalimentada como o informante europeu) seriam superiores pelo uso do lenço. O narrador em muito se incomoda com tal comparação por entender que o uso de um lenço cria outros problemas: então se limpavam as cavidades nasais e, logo em seguida, guardava-se o lenço no bolso? Para além disso, manteriam o lenço ali, sujo, e o usariam quantas outras vezes antes de lavá-lo? Como isso é, por fim, mais higiênico e capaz de determinar *superioridade*?

Tal incômodo gera um passeio duplo: pelas terras e pela literatura europeia, vai o narrador andando até que, em uma espécie de posfácio no texto, lê-se que:

Depois de escrever isso, li, no romance *Os sete enforcados*, de Leonid Andreiev, a menção a Iwan Jansson, um camponês que feriu seu mestre com uma pequena faca, estando na corte a cavar as narinas com seus dedos nodosos (Mori, 1909a, n.p.).

A crítica à artificialidade da diferença como desejo de supressão da alteridade fica marcada pelo princípio mimético implícito mencionado no espelho literatura → sociedade, ao se encerrar tal conto dessa forma, tentando deixar ao público leitor, quiçá, o desconforto da formação identitária de sua nação ao estar, entre dois polos, se apresentando como a *novidade* internacional que a tanto impressiona o “Ocidente”, quanto se define por uma construção identitária ainda oscilante. Escrito dois anos depois, “Desilusão” talvez trabalhe essas questões de uma outra forma, demonstrando uma espécie de *outro lado*, ou *outra versão* do informante nativo que, dessa vez, *retorna à terra natal*. Lemos, entre trechos do conto, que:



Antes que me desse conta, os três anos de estudos no exterior haviam passado. Embora ainda sentisse em meu íntimo a instabilidade de um objetivo que não havia encontrado equilíbrio, vi-me obrigado a deixar aquele país da cultura, onde era tão fácil encontrar um mestre para me orientar. Não se trata apenas de mestres vivos. Livros que servem de conselheiros também costumam ser suficientes, bastando ir à biblioteca da universidade, sem precisar viajar para longe. Além disso, ao comprá-los, não há o incômodo de ter que esperar meses após o pedido para que cheguem. Tive que deixar esse país tão conveniente, mas sinto saudades da minha terra natal como um belo e nostálgico país dos sonhos. No entanto, para pesquisar verdadeiramente a disciplina acadêmica que devo estudar, para abrir novos campos nesta área do conhecimento, sinto pesar por ter que voltar a um país onde ainda faltam diversos conteúdos. Ouso dizer “ainda”. Certo alemão, considerado alguém que viveu muito tempo no Japão e conhece o país profundamente, declarou que essa síntese não apenas está ausente atualmente, mas que nunca surgirá no mundo oriental. Ele declarou que no Oriente não existe uma atmosfera propícia ao desenvolvimento das ciências naturais. Se for realmente assim, tanto a Universidade Imperial quanto o Instituto de Pesquisa de Doenças Infecciosas não passariam, para sempre, de locais que se limitam a adotar as conclusões acadêmicas da Europa. [...] No entanto, como não considero os japoneses uma raça tão incompetente a ponto de precisarmos nos desesperar dessa forma, ouso dizer “ainda”. Eu sempre pensei que chegaria o dia em que exportaria para a Europa os frutos acadêmicos colhidos no Japão. Deixando para trás esse país com uma atmosfera propícia ao desenvolvimento das ciências naturais, parti em direção à minha pátria dos sonhos. É claro que eu precisava partir, mas não o fiz por um senso de obrigação de que “se não partisse, seria um fiasco”. Na balança dos meus desejos, quando coloquei o país conveniente em um prato e a terra natal dos meus sonhos no outro, apesar de haver uma mão branca e gentil puxando suavemente a corda que sustentava o prato do país conveniente, a balança inclinou-se claramente para o lado dos sonhos (Mori, 1911a, n.p.).

Fui recebido com decepção por meus conterrâneos. Isso não era motivo de espanto. Afinal, nunca havia visto alguém como eu, que voltava de uma viagem ao Ocidente. Até então, quem voltava de uma viagem ao Ocidente costumava ter o rosto radiante de esperança, tirava seus pertences da bagagem e apresentava algum novo truque de mágica para que os outros vissem. Eu, por outro lado, fiz exatamente o contrário. Em Tóquio, o debate sobre a reforma urbana estava em alta, com um grupo cujo foco era defender a construção de prédios semelhantes aos que os alemães chamam de “*Wolkenkratzer*”, localizados em tal ou tal rua, no número tal, nos bairros A ou B, nos Estados Unidos. Naquela ocasião, eu disse: “Uma cidade é um lugar no qual, quanto mais pessoas moram amontoadas em um espaço reduzido, maior é a mortalidade; especialmente a mortalidade infantil. Em vez de empilhar verticalmente as casas que até então estavam dispostas lado a lado, com suas alturas e profundidades variadas, seria mais interessante melhorar o abastecimento de água e o esgoto”. Além disso, havia um membro da comissão que pretendia impor restrições à arquitetura, propondo padronizar a altura dos beirais das casas de Tóquio, de modo a criar uma aparência exterior ordenada e harmoniosa. Naquela ocasião, eu disse: “Uma cidade que se pareça com uma fileira de soldados alinhados não é bonita. Se querem forçar um estilo ocidental, em vez de uniformizar a altura dos beirais, seria melhor, pelo contrário, permitir que cada casa tivesse um estilo arquitetônico próprio,



criando assim uma paisagem com uma beleza irregular e variada, como a de Enesin, Shisaku e Chiai.” Também houve um debate sobre a melhoria da alimentação. A proposta era abandonar o consumo de arroz e passar a comer muita carne bovina. Naquela ocasião, eu disse: “Tanto o arroz quanto o peixe são alimentos de fácil digestão; portanto, a alimentação dos japoneses deve permanecer como era antigamente. No entanto, se quiserem fomentar a pecuária e passar a consumir carne bovina, isso é definitivamente uma escolha” (Mori, 1911a, n.p.).

Ainda que longas as citações do conto, o segundo texto oferece uma espécie de recontagem de uma longa vida de um senhor encontrado junto ao narrador. Após 3 anos de vida na Alemanha, tal informante retorna ao Japão e, tentando fazer uso daquilo que aprendera com o país europeu, a personagem principal de toda a narrativa vai acumulando decepções ao longo da sua vida a partir daquilo que se registra como uma opinião contrária a uma espécie de contrassenso da época. Se lido nos trechos acima, se existiam *grupos*, ou seja, determinadas aglomerações de pessoas que preferiam “trocar” os costumes nativos para perspectivas mais “ocidentalizadas”, aquilo que o narrador do conto nos oferece é, interpreto, a proposição de que não há fundamento que justifique tal ato por algo *além* de uma comparação fora dos domínios do material, ou seja, há ali uma certa *predisposição* para comparações *racializadas* que determinam o símbolo embranquecido como o mais desenvolvido e que, a partir desse salto culturalmente determinista, se tem então a ideia de que se certas partes da convivência, e da vida japonesa, fossem alteradas, certos resultados seriam obtidos.

Parece-me importante ressaltar que tais perspectivas, desde antes da abertura do Japão ao ocidente, já se encontravam como disponíveis, em versões diferentes da mesma história. Seja porque o processo de mudança e formação nacional japonesa não se deu de uma forma necessariamente coesa, como se pode acreditar a partir de alguns relatos do encontro com o Ocidente, seja pela dificuldade de acesso ao arquivo, muitas dessas discussões geralmente só são feitas, tensionadas e percebidas por uma crítica arquivística muito especializada (Gluck, 1985; Najita, 1998; Sakai, 1999), não sendo de todo espanto, assim, que arquivos como o conto “Desilusão” acabem desaparecendo da, ou sequer fazendo parte de, certa estrutura canônica nos Estudos Japoneses, dado que talvez seja mais difícil do que simplista as resoluções e as perspectivas daquilo que Mori Ōgai oferece.

Digo isso porque, para além dos trechos citados, inúmeras são as vezes em que as narrativas literárias do autor sofrem interrupções e partem para outros tipos de comentários sobre Filosofia, Medicina ou História, sendo que, talvez, para a pessoa leitora, encontrar fruição



direta em tais estruturas e/ou naquilo que se exige como *prolegômeno comum* se torne algo muito mais difícil. Em uma perspectiva que não encara o mimético como aquilo a retrabalhar o social no literário, mas sim combinar social e literário numa espécie de texto narrativo, os pontos de comentador oferecidos por Mori não me parecem oferecer soluções simples e, muito menos, discussões que, talvez hoje em dia já passados tantos anos da escrita dos textos, se tornem quicá inacessíveis *até mesmo* nessa espécie de bloco putativo chamado “Ocidente”, dada a chance de se entender, na diferenciação dos campos e de criações de tradições próprias de discussões país a país, a não obrigatoriedade da leitura de todo o acervo pessoal do autor como fato mais dado do que o contrário.

No entanto, em ambos os textos aqui destacados, assim como tantos outros possíveis dentro da produção literária do autor, como “Casuística” (1911b), ou mesmo produções um tanto mais aliadas ao projeto romântico de Mori, como “Maihime” (1983), ou textos mais longos, como *Vita Sexualis* (1909), parece-me que o observado dentro desse tipo de estruturação e comentário ideológico, dentro daquilo que o autor entendia como a sua própria opinião, gera, ao mesmo tempo mais debate e mais desgaste. Não à toa que o início das discussões em torno de Mori, ao menos nesse texto, se programe *a partir das recusas* que o autor realiza ao longo de sua vida, deixando pública a sua ideia de *resignação* e retirada do debate público, ainda que textos como “Desilusão” fossem aparecer dois anos depois de tal “resignação”.

No entanto, um ponto-chave na produção de Mori Ōgai consiste em evidenciar mudanças profundas que tornam mais nítidas as fissuras constitutivas do processo ideológico e de modernização do Japão. Essas fissuras revelam-se como aquilo que foi edificado sobre um desejo de transformação que, simultaneamente, operou como mecanismo de opressão, segregação e silenciamento de vozes críticas e de práticas dissidentes. Ao longo de décadas de transformações sociais, tal processo contribuiu para a consolidação de uma ideologia que, com o tempo, se cristalizou em um corpo “coerente” (ou desejante de *ser entendido como*) de discursos e instituições: refiro-me, explicitamente, ao final da Era Meiji, especialmente após a morte do imperador como um evento que, para a época, pode ter causado forte impacto em uma sociedade que se imaginava *moderna* e posicionada como um *farol de progresso* no continente asiático, apta a enfrentar as chamadas “potências ocidentais”, responsáveis, em um mecanismo estranho de transferência de responsabilidades, *pelo estado atual da nação*. Nesse contexto, salientarei agora o episódio do suicídio do general Nogi, cuja ocorrência articulou e expôs



contradições centrais dessa narrativa de modernidade, passando às mudanças na produção literária de Mori.

2 A aporia da ilha: Mori, Meiji, Nogi

Se a história de Meiji é também atravessada pelo preparo ideológico e pela sedimentação da nação em torno da figura imperial, com a maturação da ideologia do *tennōsei*, não me parece de todo estranho que tal cena culmine em seu fim, exatamente por ver, nesse processo, a natureza aporética da mudança de costumes, a partir do que ocorre imediatamente após a morte de Meiji:

Nas cartas deixadas antes de sua morte, havia poemas que falavam em “seguir o senhor” e referências ao fato de Nogi ter perdido a bandeira do regimento na Rebelião de Satsuma, em 1877. [...] A morte do imperador havia unido brevemente o sentimento nacional. O suicídio de Nogi o dividiu novamente. A imprensa explodiu em elogios a esse “esplendor que adorna o fim do glorioso reinado de Meiji” e em críticas a esse “costume retrógrado” que contraria toda a “política nacional de progresso e desenvolvimento (*shinpo hattatsu no kokuze*)”. [...] Os comentaristas tentaram separar o *junshi* de Nogi, que consideravam inaceitável em um Estado moderno, de sua lealdade samurai e do *bushidō*, que poderiam servir como uma “lição moral não intencional”. A imprensa estrangeira comprometeu ainda mais tais distinções com elogios floreados ao *bushidō*, que instantaneamente chegaram à imprensa japonesa. O *London Times*, que havia profetizado “uma crise espiritual” na época da morte do imperador, agora declarava que o suicídio de Nogi havia demonstrado que “o espírito do Japão não está extinto”. [...] Nogi, no entanto, havia complicado seu heroísmo ao incluir em seu testamento uma cláusula determinando que, com sua morte, a casa de Nogi se extinguiria para sempre: uma prerrogativa que as autoridades não desejavam incentivar entre os pares. Por isso, suprimiram essa parte da nota de Nogi, mas foram antecipados pela imprensa. [...] O *junshi* não era motivo nem de censura nem de celebração, mas algo exótico e irrelevante para suas vidas. De fato, não se podia culpar os jovens por não compreenderem a morte do general, já que pareciam extrair pouca “inspiração” dela. [...] E havia uma grande diferença entre a reação nacional e profundamente sentida à morte do imperador e a reação mais controversa, mas menos universalmente expressa, ao suicídio de Nogi (Gluck, 1985, p. 221-225).

A mudança na produção de Mori não é sentida ao longo do tempo mas, sim, de imediato. Nos primeiros meses da Era Taishō são publicadas duas versões diferentes, por exemplo, de “Última vontade e testamento de Okitsu Yagoemon”, seguidos de outros textos como “Acidente em Sakai”, “O intendente Sanshō”, “O clã Abe”, além de retratos de pessoas distintas cujas



vidas datavam até *antes* do Período Edo (Bargen, 2006). A passagem para a ficção histórica também não é o ponto de parada da produção artística de Mori, dado que as biografias de pessoas notáveis são um passo a mais dado pelo autor como *contínua recusa* de sua perspectiva própria sobre *o que é* e *o que pode*, afinal, a Literatura. Focarei, nesta parte, não em destaques daquilo que tais narrativas se propõem a fazer mas, sim, analisarei essa espécie de mudança como um eixo constitutivo de novas vertentes e proposições para o literário, e suas inflexões em/a partir de Mori Ōgai.

Isso porque é o tratamento dado entre a dicotomia história/literatura algo que, quiçá, mereça mais destaque dentro das formas de produção textual do autor; para isso, basearei meus comentários no texto “A história como tal e a história afastada de si” (1915), que traduzo e disponibilizo algumas partes abaixo. Como as citações se tornariam muito longas, quebrarei tais comentários em duas partes, tal qual a divisão oferecida pelo original, que contém uma série de tracejados, separando-as em duas. O único trecho a não ser aqui oferecido é a paráfrase de um dos mitos utilizados como base para a criação do conto “O intendente Sanshō”, dado que isso, de certa forma, dificultaria ainda mais o fim possível dos meus comentários, que já se estendem. Eis a primeira parte:

Entre meus iguais, há discussões sobre se as obras que escrevi recentemente, que tratam de personagens históricos, são romances ou não. No entanto, numa época em que cada vez menos estudiosos defendem a chamada estética normativa, segundo a qual “o romance deve ser assim”, esse julgamento é bastante difícil. Eu mesmo sei que, entre o que escrevi até agora, há diferenças consideráveis, dependendo do grau em que observei o material de forma contemplativa. Entre elas, “Kuriyama Daizen” acabou se tornando, devido à minha saúde precária e à minha agenda lotada, praticamente apenas um esboço do enredo. Por isso, ao entregá-la a um certo repórter do jornal “Taiyō”, pedi que não a publicassem na seção de romances, mas que a incluíssem entre os artigos variados. O tal repórter concordou. Ora, ao ver que, de forma atípica, o texto foi publicado no “Taiyō” sem passar pela minha revisão, percebi que havia sido publicado na seção de ficção, com *furigana* em todas as palavras. Notavelmente, parece que tais leituras foram colocadas por várias pessoas, pois mudam a cada duas ou três páginas. É inevitável que haja trechos em que “Tebōgashira” se torne “Tebōkami” ou que o castelo de “Sayoryō” se transforme no castelo de “Sōra”. Mesmo excluindo “Kuriyama Daizen”, que apresenta tais discrepâncias, as obras do tipo que mencionei anteriormente diferem de qualquer outro romance. Isso se deve ao fato de que, embora seja prática comum nos romances selecionar e descartar fatos livremente para dar coesão à narrativa, esse tipo de obra não apresenta essa característica. Até mesmo eu, ao escrever “A Pregação de Nichiren na Rua” como um roteiro incorporei o *Risshō Ankokuron*, de uma época muito posterior, à pregação na rua de Kamakura, que ocorreu antes. Recentemente, ao escrever romances,



tenho rejeitado totalmente esse tipo de recurso. Se me perguntarem por que fiz isso, o motivo é simples. Ao pesquisar as fontes históricas, senti um desejo de respeitar a “naturalidade” que nelas se revelava. E cansei de alterá-la de forma arbitrária. Essa é a primeira razão. Além disso, ao ver pessoas da atualidade escreverem sobre sua própria vida tal como ela é, pensei que, se o presente pode ser descrito tal como é, o passado também deveria poder ser. Essa é a segunda razão. Acho que o que diferencia minhas obras desse tipo das demais, independentemente da qualidade, que pode variar, reside, em sua essência, nos pontos expostos acima. Entre meus pares há quem diga que, enquanto os outros tratam as coisas com “emoção”, eu as trato com “inteligência”. No entanto, isso se aplica à minha obra como um todo, e não se limita apenas às obras que tratam de personagens históricos. Minhas obras, em geral, não são dionisiacas, mas apolíneas. Nunca me esforcei para torná-las dionisiacas. Se é que fiz algum esforço, foi apenas para torná-las contemplativas (Mori, 1915, n.p.).

Parece-me que há, aqui, algo a também nos lembrar o texto “Teses sobre o romance” (1889), escrito para uma contraposição das escolas naturalistas no Japão e na Europa, já como bloco putativamente construído para que se facilite a argumentação autoral. Sobre o uso da *realidade* e do *fato*, lemos, em Mori (1889, n.p.), que o chamado

romance naturalista é o que Zola denomina “romance experimental”. Esse termo foi usado por Zola para marcar o início de seus romances e foi adotado pelo fisiologista (médico francês) Claude Bernard em seus trabalhos sobre medicina experimental. [...] Quando Zola analisa a natureza humana, ele raramente escolhe a acidez ou o amargor do líquido. Quando Zola dissectiona o estado do mundo, ele raramente pergunta sobre o fio da faca. E o resultado dessa análise e dissecação nada mais é do que o “estudo”, o romance. Zola desenvolveu esse argumento e produziu a obra-prima “Rougon-Macquart”, demonstrando os resultados de seu trabalho prático. Do primeiro volume intitulado “Fortuna” ao novo volume intitulado “Terra”, ele empregou um estilo narrativo que, quando não era um diário de um laboratório de química, parecia um relatório semanal de um departamento de anatomia. No entanto, as pessoas não o detestaram. Qual é a razão para isso? Pois a pele viva de Nana, a prostituta nua que flerta com poses sedutoras diante do espelho, não é a mesma coisa que a carne fria na mesa de dissecação. Não é que a análise e a dissecação sejam inúteis para o autor. (Não é que o autor não queira usá-lo). No entanto, não é correto dizer que Zola usa diretamente os resultados de análises e dissecações para criar seus romances. De fato, os resultados dos testes são fatos. Um médico pode se contentar em obter fatos, mas um escritor não deveria se contentar com isso. Mesmo eventos horríveis não são repulsivos quando vistos na história oficial. A punição de ser amarrado a uma coluna de cobre na China (uma punição na qual uma pessoa é amarrada a uma coluna de cobre e a coluna é aquecida com fogo para queimá-la até a morte), a prisão em “Auto d'Afe” na Espanha — todos esses são lidos porque fazem parte da história oficial. O mesmo se aplica aos eventos desagradáveis relatados nos jornais diários. Espero que isso se deva unicamente ao fato de serem fatos. Se um romancista se contenta em obter fatos, onde encontrará suas ideias engenhosas? Fatos são um bom material. No entanto, colocá-los



em prática só pode ser alcançado por meio do poder da imaginação. É provavelmente aí que reside a superioridade de Daudet sobre Zola.

Interessa-me menos a sobreposição dos jogos de valor entre Daudet e Zola do que, talvez, a confusão um tanto explícita sobre *fatos*, *história*, *natureza* e *literatura*. Goto (2026) sugere existir uma falta de compreensão, dada a maneira como Mori corta de contexto o texto do autor francês, para imprimir sua sobre-interpretação naquilo já determinado por Zola como o caminho para o romance, indicando, assim, que o pulo argumentativo de Mori conteria uma paralaxe em sua própria leitura, confundindo o que Zola, de fato, *faz*. Relendo o texto que Goto cita (a citação traduzida por mim, anterior, diretamente de Mori) não me parece, no entanto, que o deslize de Mori me pareça tão sério quanto Goto faz parecer, mas isso talvez também indique certa permeabilidade da minha produção em torno do primeiro, contra a do segundo. Não me parece, contra aquilo que sugere Goto, que a confusão de Mori está necessariamente na pressuposição de que o obtido por Zola são *fatos* mas, sim, que, no regime a ditar a produção poética, *o discurso oferecido* em torno da transposição daquilo observado pelo olho humano e o trabalhado artisticamente a partir do contraste com o estilo autoral é o caminho estabelecido para a valoração do *hihyō* (a crítica literária) de Mori.

A contraposição parece ser mais rica e mais direta a outro termo importante na constituição daquilo que domina a *mimesis* fictícia (a literatura) pelo seu contraponto, a diegese (a história, o domínio da *descrição*). Tal contraposição aparece em outros pedaços da discussão sobre a ficção histórica de Mori Ōgai, no mesmo texto que já citamos

Por detestar alterar a “natureza” da história, acabei, sem perceber, ficando preso a ela. Eu sufocava sob esse jugo. E decidi me libertar de tudo isso. Ainda na época em que meu irmão Atsujirō estava vivo, reuni alguns contos curtos de várias escolas literárias. Entre eles, havia um sobre uma mulher que espantava os pássaros do painço. Eu disse ao meu irmão que gostaria de transformá-la em uma peça de um ato. Ele respondeu que, se fosse possível, a encomendaria à trupe Naritaya. Naquela época, Danzurō ainda estava vivo. A história da mulher que persegue o pássaro do painço é um trecho da lenda de Sanshō-dayū. Decidi então ressuscitá-la como conto, uma ideia para uma peça de um ato que eu havia abandonado há muito tempo, logo após ter começado a escrevê-la. Lendas como a de Sanshō-dayū têm, ao serem escritas, um enredo suficientemente definido para que a imaginação não se desvie do caminho e se perca; mas o fio que eu sigo não tem força para prender as pessoas. Sem investigar a lenda em si com muita profundidade, imaginei uma história onírica, como se fosse um sonho [...]. Além disso, vi em uma lenda que a linhagem do pai do Príncipe Tsushi, chamado Masashi, seria descendente de Taira-no Masakado. Como não achei isso interessante, simplesmente o classifiquei como membro do clã Taira de Kanmu, traçando



sua linhagem a partir do Príncipe Takami. Além disso, li que o Sanshō-daiyū teve cinco filhos. Entre eles, Tarō e Jirō cuidavam de Anju e do Príncipe Tsushi, enquanto Saburō os maltratava. Como não via necessidade de ter dois personagens do lado dos que cuidavam deles, fiz com que Tarō desaparecesse. Ao rever o que escrevi dessa forma, percebi que havia algo que não parecia totalmente adequado. Trata-se do fato de que, para Tsushi-ō, de treze anos, que era maltratado pela família de Sanshō, embora sua idade fosse adequada, não parecia coerente que ele se tornasse governador da província. No entanto, não era possível deixar que o príncipe Tsushi se estabelecesse em Quioto e passasse anos sem se importar com os pais. Encontrar um motivo para isso seria muito difícil. Por isso, decidi deixar a criação de um governador de treze anos a cargo do poder ilimitado da família Fujiwara. A cerimônia de maioridade aos treze anos, é claro, não é prematura. Os bastidores da escrita de “Sanshō-daiyū”, se eu for franco, foram mais ou menos assim. Como a lenda trata do tema da compra de escravos, foi inevitável abordar questões como a libertação dos escravos enquanto escrevia. De qualquer forma, escrevi “Sanshō-dayū” com o desejo de me distanciar da história, mas, ao ver o resultado final, parece que não consegui me distanciar o suficiente da história. Esta é minha mais sincera confissão (Mori, 1915, n.p.).

Essa brusca mudança no *assunto*, no *tema* daquilo a ser tido como alvo da criação literária está, como já dito, correlacionado ao suicídio do General Nogi (Barren, 2006). No entanto, aquilo que noto de constitutivo, de certo modo a refletir o “social” no “literário”, é que o *modus operandi* da recusa de Mori parece se repetir, vez após vez, de tempos em tempos. Se a recusa parte da retirada do debate dada a falta de “compreensão” aos seus argumentos, posteriormente a mesma é feita como uma recusa à própria criação poética, como se, mediante o suicídio e o fato ali estabelecido do fim da vida a partir do *junshi* de Nogi fizessem com que os mesmos vocábulos até aqui discutidos chegassem, enfim, à elasticidade máxima da aporia com a qual os mesmos foram sendo construídos, até o momento de enunciação de Mori. As eventuais recusas posteriores, a da ficção para a biografia e o fechamento total de sua reclusão, como no seu pequeno testamento, indicariam, quiçá, desenvolvimentos posteriores da mesma contradição vigente desde seus primeiros embates dentro do cenário nacional-literário, como quando da publicação de “Maihime”, em 1883 (Goto, 2026).

Isso porque me parece que o observável é a possibilidade de manter a construção da nacionalidade a partir do discurso literário. Símbolo já muito convencional da própria modernidade em si (Bhabha, 1994), me parece difícil imaginar até mesmo que não seja exatamente isso aquilo que acontece, *grosso modo*, independentemente de qual nação estamos falando. Ainda que o paradigma da nacionalidade através da literatura possa ser problematizado de diversas maneiras (cf. Santos, 2022), aquilo que me chama a atenção como importante na



discussão de Mori reside no fato de que, na contradição da história com a literatura, existiriam modos diferentes de se racionalizar tal processo de discussão nacional, afinal, concomitantemente ao projeto de modernização japonesa, o observado é o desincentivo de participação política, a partir do dificultamento de quem pode ou não participar da vida pública (Goto, 2026).

Dado tal preâmbulo, o escritor que interferia no debate público em torno das questões disponíveis para contemporaneidade de seu próprio discurso, talvez, assim tentasse encontrar a melhor forma possível de se inserir no cenário, e no debate, nacional. Aquilo que vejo, então, na quebra da modernidade, ou seja, na quebra de todo esse paradigma que levou mais de 40 anos para ser sequer implantado, é o símbolo máximo exatamente da confusão da inadequação e daquilo que só se transformou em desejo de homogeneidade processual muito tempo depois. Para crermos em uma história da mudança que, a partir do contato com a diferença, simplesmente *reestrutura* todo um país, criando-o não só política, mas geográfica e ideologicamente, é necessário *não* observar as contradições, as disputas e obliterar, daquilo que ainda temos de arquivo *não* explorado, as tensões nacionais sentidas e observadas como contraposições e modelos diferentes de nação a serem discutidos.

Penso, por exemplo, no fato de sumirem da historiografia mais convencional da *mudança abrupta* as rebeliões do campesinato (Gordon, 2003), a demora da implementação da estrutura real da nova forma política (com o surgimento da Dieta Nacional acontecendo somente em 1890, com a data de início de Meiji sendo 1868 e os primeiros tratados de comércio surgirem dez anos antes) e, por fim, o próprio suicídio do General Nogi como aposta na confirmação *da* falta de consenso e contra certo etapismo de formação na maneira pela qual se escolhe deletar o arquivo e seguir em frente. Se uma espécie de veredito passa a ser, então, o *sucesso* da implementação ideológica do *tennōsei*, dado que, ao fim de Meiji a sensação descrita é a de que *o mundo como conhecido pelos nativos havia chegado ao fim*, ou seja, aqueles a nascerem, crescerem e viverem *em* Meiji teriam sentido que algo nunca mais voltaria a acontecer, o *junshi* de Nogi denunciaria a falta de coesão, os processos ambíguos e a permanência de questões *da formação* moderna japonesa (Gluck, 1985; Najita, 1998).

As mudanças na produção literária de Mori, assim como as inconstâncias da própria definição de *o que é*, *o se que pode* e de *como fazer e criticar literatura* parecem fazer parte, por fim, de toda essa celeuma. Sua espécie de retorno primeiro para ficção histórica e, posteriormente, para as biografias, usando como material e insumo de pesquisa acontecimentos



e lendas anteriores a Edo podem, inclusive, se mostrar como o contraponto de seus próprios argumentos: menos do que a observação da “natureza” (seu ponto de crítica a Zola) e mais ligado ao funcionamento da história e de sua descritibilidade como *o mundo dos fatos*, aquilo que Mori parece fazer é apostar na escrita do passado *como* coesão, como algo que não se encontra em disputa mesmo se, como aquilo que demonstramos a partir de seus textos do “presente”, aquilo que era possível de se enxergar vinha, de certa forma, *a partir da disputa*.

Isso porque, de forma geral, o processo pelo qual Mori Ōgai passa, nessa espécie de “retorno” para uma era “imaculada” ou, ainda, para um retorno de uma era *não vivida por ele* e que precisa, de certa forma, da confiança da busca de uma tradição “perdida”, não fora nem específico, muito menos individualizado. Como também demonstra Carol Gluck (1985), essa espécie de *nostalgia do passado*, principalmente retornando para Edo como um ponto idílico no qual a *essência fora perdida*, é uma espécie de lamúria a indicar o posicionamento de, muitas vezes, herdeiros de classes samurais que, agora em Meiji, não tinham mais a garantia de suas próprias funções, ainda mais se fizessem parte dos herdeiros dos clãs “derrotados” na unificação da nação pelo símbolo do imperador (Goto, 2026). Retornar a Edo ou, ainda, buscar outras inspirações no passado distante durante o processo de modernização, se torna *tropo* de criação e manifestação poética de diversos outros autores, como Tanizaki Jun’ichirō, Nagai Kafu e, posteriormente, Mishima Yukio.

Assim, o período “distante” da ética samurai⁵ e dos conflitos entre seguir com a própria vida ou não, a partir do momento em que a rigidez social era desafiada, passa a ser construída como uma ética específica e, ao mesmo tempo, transformada em uma espécie de natividade *perdida*, que vai sendo deliberadamente construída como um *fato*, dado que leituras críticas da fortuna histórica de Mori também vão sugerir que o feito pelo autor, a partir de tais narrativas pós-Nogi, se tornam uma *consagração*, ou normativização, do suicídio sacrificial (Dodd, 2007; Auestad, 2008). E se é exatamente na *aporia* que se encontravam os autores, é na *aporia* também que esta espécie de acúmulo de ideias e questões se encerra.

Conclusão

O nacionalismo, em geral, surge na consciência estética: o nacionalismo japonês surgiu na Era Edo com o estudioso dos clássicos nacionais Motoori

⁵ A Era Kanji, mencionada por Mori (1915), por exemplo, teve duração de 1084 a 1096.



Norinaga, que foi o primeiro a privilegiar uma perspectiva estética – *mono no aware* (a consciência esteticamente aporética das coisas) – em detrimento das perspectivas intelectuais e morais predominantes (*derivadas da Índia e da China*).

Karatani Kōjin, “History as Museum”, destaques meus.

Não muito diretamente à fonte, mas, de certa forma, em contato com ela, penso que as leituras de Karatani Kōjin em torno dos textos de Okakura Kakuzō podem funcionar como figuras de destaque para a busca do conhecimento nativo *a partir da diferença*. Parecia estranho, no entanto, imaginar que existiria, em algum lugar do mundo, certa capacidade de construir(-se no) conhecimento *sem imaginar a diferença presente*. Ainda que muito se caracterize o Ocidente, essa unidade *tão putativa quanto a do Oriente*, como denunciado em Said (2007; 2011) como o bloco construtor de um conhecimento binário e dicotômico, me pergunto: se antes do “Ocidente” (uma metáfora forçosamente aplicada para um conjunto ínfimo de países cujo Destino Manifesto já se encontra mais do que tensionado) o Japão passa a ser descrito como uma nação cuja materialidade parece se desfazer no ar, o que pensar, por exemplo, das relações da terra de *yamato* com... a China? A Holanda? Portugal?

Começando, portanto, *dos trechos de Okakura* destacados por Karatani, lemos como importante, para o filósofo, a seguinte passagem de *O livro do chá*:⁶

O início do século XX teria sido poupado daquela guerra sangrenta *se a Rússia tivesse se dignado a conhecer melhor o Japão*. Que consequências terríveis para a humanidade decorrem da indiferença desdenhosa aos problemas do Oriente! O imperialismo europeu, que não hesita em lançar o grito absurdo do “Perigo Amarelo”, não percebe que a Ásia também pode despertar para a cruel percepção do “Desastre Branco”. Vocês podem rir de nós por “tomarmos chá demais”, mas não podemos suspeitar que vocês, do Ocidente, “não tenham chá” em sua constituição? Vamos impedir que os continentes lancem epigramas uns contra os outros e sejamos mais tristes, se não mais sábios, pelo ganho mútuo de meio hemisfério. Nós nos desenvolvemos por caminhos diferentes, mas não há razão para que um não complemente o outro. Vocês conquistaram expansão à custa da imprudência; nós criamos uma harmonia frágil diante da agressão. Vocês acreditam nisso? – o Oriente está em melhor situação, em alguns aspectos, do que o Ocidente!

Tal destaque vem a partir de uma interpolação com outro livro escrito por Okakura, *As ideias do Oriente* (1904), onde se lê que

⁶ Utilizo os textos citados por Karatani como base para essa tradução para também interpretarmos e estabelecermos os prolegômenos *do filósofo* nesta última parte de meu texto.



A Ásia é uma só. O Himalaia divide, apenas para acentuar, duas poderosas civilizações: a chinesa, com seu comunismo de Confúcio, e a indiana, com seu individualismo dos Vedas. Mas nem mesmo as barreiras nevadas conseguem interromper, nem por um momento, essa ampla extensão de amor pelo Absoluto e pelo Universal, que é a herança intelectual comum de todas as raças asiáticas, permitindo-lhes produzir todas as grandes religiões do mundo e distinguindo-as dos povos marítimos do Mediterrâneo e do Báltico, que gostam de se deter no Particular e de buscar os meios, e não o fim, da vida.

O ponto central de Karatani se torna, ao analisar a trajetória de Okakura, chegar à seguinte conclusão em torno do papel japonês como contraponto ao “Ocidente”:

Nos anos que se seguiram à exclusão de Fenollosa e Okakura do mundo da arte japonesa, este nunca mais conseguiu recuperar o brilho de outrora. Embora busque constantemente a vanguarda das artes europeias, ainda não se verificou no Japão um conflito de princípios. Basicamente, parece que, à medida que o espaço cultural japonês continua a importar cultura incessantemente, ele tende para o que Maruyama Masao chamou de “espaço confuso de coabitação”. Se os artistas japoneses comessem a defender o estilo japonês mais uma vez (Japonismo), isso constituiria um retorno às ideias que Okakura já havia proposto – o Advaitismo, ou o “lugar do nada” de Nishida – e tais obras seriam organizadas e colocadas no “museu” chamado América. Essa foi uma trajetória predeterminada há quase um século, durante o encontro entre Fenollosa e Okakura (Karatani, 2016, n.p.).

Imagino, como contraste, que o que analisa Karatani é a posição japonesa no cenário mundial *já após a Segunda Guerra Mundial*. E há, assim, muito chão histórico sobrepujado pelo tapete retórico que atribui a Okakura uma clarividência tragicômica, um trajeto heroico que o despe de sua genialidade. “[N]o que diz respeito às ideias de Okakura, é preciso destacar o seguinte[: e]m primeiro lugar, Okakura teve como professor um americano – Ernest Fenollosa –, embora mais tarde Okakura tenha rejeitado esse mestre” é o modo como Karatani (2016, n.p.) parece, a meu ver, *autoimunizar* aquilo a ser dito em torno dos escritos de Okakura. Um modo de pensarmos, também, a contradição estranha da construção histórica da transformação do Japão em “potência” viria, portanto, de um entendimento do que é, de fato, a *mímica*.

Tomando como necessárias as releituras da teoria pós-colonial, cita-se que tal conceito, *na condição colonial*, pode ser entendida como

um compromisso irônico. Se me for permitido adaptar a formulação de Samuel Weber sobre a visão marginalizante da castração, então a mímica colonial é o desejo de um Outro reformado e reconhecível, *como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente*. Ou seja, o discurso



da mímica é construído em torno de *uma ambivalência*; para ser eficaz, a mímica deve produzir continuamente seu deslizamento, seu excesso, sua diferença. A autoridade desse modo de discurso colonial que chamei de mimetismo é, portanto, atingida por uma indeterminação: o mimetismo surge como a representação de uma diferença que é, em si mesma, um processo de rejeição. O mimetismo é, assim, o sinal de uma dupla articulação; uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina, que “apropria-se” do Outro ao visualizar o poder. A mímica é também o sinal do inapropriado, no entanto, uma diferença ou recalctrância que coaduna-se com a função estratégica dominante do poder colonial, intensifica a vigilância e representa uma ameaça imanente tanto aos conhecimentos “normalizados” quanto aos poderes disciplinares. (Bhabha, 1994, p. 122-123, grifos do autor)

Se o “desejo de emergir como ‘autêntico’ por meio da mímica – por meio de um processo de escrita e repetição – é a ironia final da representação parcial” (Bhabha, 1994, p. 126) tem-se, como consequência final, *desestabilizar* a certeza identitária da metrópole e da colônia, por esses

significantes inadequados do discurso colonial – a diferença entre ser inglês e ser anglicizado; a identidade entre estereótipos que, por meio da repetição, também se tornam diferentes; as identidades discriminatórias construídas a partir de normas e classificações culturais tradicionais, o Negro Simiesco, o Asiático Mentiroso – todos esses são *metonímias* da presença. São estratégias do desejo no discurso que tornam a representação anômala do colonizado algo diferente de um processo de “retorno do reprimido”, o que Fanon caracterizou de forma insatisfatória como catarse coletiva. Esses casos de metonímia são as produções não repressivas de crenças contraditórias e múltiplas. *Elas ultrapassam as fronteiras da cultura da enunciação por meio de uma confusão estratégica dos eixos metafórico e metonímico da produção cultural de significado* (Bhabha, 1994, p. 128, grifos meus).

É estranho, repito, pensar que um processo *ambivalente, desessencializante e aporético*, cujo campo de matriz do pensamento é *a metrópole* se torne, numa confluência confusa, *sobre o colonizado*. Toda essa seção, no entanto, também retorna para meus pontos desde o início do texto, em torno de dois conceitos: a cópia e o museu.

Ao acompanharmos a leitura de Karatani sobre os textos de Okakura, torna-se destacável a reiterada estratégia analítica já identificada em outros autores que abordam os períodos de modernização japonesa: a construção teórico-literária a partir da narrativização da diferença. Nesse quadro, salientam-se, nas interpretações do filósofo, dois vetores centrais: a contraposição entre o mestre ocidental/aluno japonês e o apagamento das múltiplas formas de sociabilidade e de contato entre o Japão e as “potências ocidentais”. As narrativas selecionadas



aqui para apresentação ilustram que o olhar ocidental sobre o Japão foi tudo menos homogêneo: a ideia de que o Ocidente produziu uma imagem coesa do Japão e, a partir dela, orientou sua atuação internacional mostra-se menos sólida do que costuma ser apresentada em discursos que se apropriam das formulações de Edward Said e da recepção também em nada homogênea *dos trabalhos de Said no Japão* (Harada, 2006; Nishihara, 2005).

Se o orientalismo pode ser lido como um projeto crítico concebido *para legitimar a conquista colonial*, é igualmente possível identificar formas de construção identitária que *não* dependem diretamente desse enquadramento colonial, como parece ter sido a chegada dos Estados Unidos no Japão em 1853. Uma análise mais aprofundada das trocas entre Japão e Ocidente revelaria, por exemplo, marcantes diferenças entre regiões e momentos históricos: o *frisson* em torno da arte japonesa observado em certos círculos franceses (cujo significado para públicos europeus foi enfatizado por Karatani e, aparentemente, relido *como* orientalismo) não corresponde a uma recepção igualmente relevante no próprio Japão pela discrepância na “valorização” do *ukiyo-e* como “arte genuinamente nativa e representante da nação”. Em contraposição, há passagens de correspondência, como as de Oscar Wilde citadas por Karatani (2016), nas quais o autor chega a afirmar “não crer que o Japão exista”, declaração que merece leitura crítica e contextualizada.

A formulação de Wilde abre um eixo interpretativo fecundo: mais do que negar a existência geográfica ou política do Japão, tal afirmação pode indicar a não correspondência entre *o Japão real* e *a imagem construída pelos europeus*: imagem essa que se cristalizou, em parte, no âmbito das feiras internacionais e nos circuitos de comércio que instrumentalizaram representações japonesas *visando o sucesso comercial*. Se, desde o início, colocarmos em dúvida a naturalidade da criação dessa imagem, frequentemente exagerada e estereotipada, podemos formular novas questões como: até que ponto a construção dessa representação contribuiu para uma espécie de imunização que justificasse distinções essenciais entre “o Japão” e “o resto do mundo” e sua espécie, então, de política identitária própria cuja desejabilidade era ser entendida, aparentemente, como não fundada na diferença, ignorando, assim, os outros, minimamente, doze séculos de trocas políticas e culturais com outras nações *mesmo durante sua existência reclusa*? Se o nacionalismo “nasce” em Edo e em escritos como os de Motoori Norinaga, estaríamos, ali, sendo *anacronicamente* auto-orientalistas?

Essa indagação remete à problemática do que se tem chamado, em determinados textos consultados nesta sessão, de “mímica colonial” e de um suposto “auto-orientalismo” japonês.



A crítica à imitação como estratégia de poder, tal como formulada em diferentes leituras pós-coloniais (por exemplo, as citadas em Homi Bhabha), revela a parcialidade do desejo identitário que marca as relações entre colonizador e colonizado. No capítulo sobre mímica de *The location of culture*, chama a atenção a afirmação de que o colonizado, longe de ser um receptor acrítico, sabia ler e instrumentalizar os signos do colonizador; simultaneamente, o colonizador, que desejava a transparência identitária, falhava em perceber que sua própria intervenção implicava processos de auto-tradução e de tradução pelo outro, daí os conceitos formulados por Bhabha dependerem tanto, quiçá, da noção de hibridismo e terceiro espaço (conceitos esses, parece-me, longe de serem coesos e facilmente interpretados). O caso indiano citado pelo autor exemplifica essa dinâmica: o uso instrumental de textos religiosos por nativos, tratados como papel de rascunho e embalagens, ilustra não um *erro interpretativo* do colonizado, mas sobretudo a incapacidade do colonizador em reconhecer a agência do outro na produção de sentido e na instrumentalização daquilo a ser considerado um dos símbolos máximos da colonização (a salvação da alma pela religiosidade católica).⁷

No caso japonês, a narrativa da cópia tem sido amplamente mobilizada para sustentar a ideia de uma modernização linear, rápida e coerente. Essa interpretação, contudo, não resiste à leitura crítica das fontes: a modernização japonesa revela processos complexos, fragmentados e muitas vezes contraditórios (Gluck, 1985; Jo, 2022). Releituras recentes destacam também uma tendência a eximir a nação japonesa de responsabilidades por práticas e omissões históricas, naturalizando uma *narrativa de ocultamento seletivo* (Oda, 2020). Nesse sentido, pensadores como Kato Shuichi e Okakura Kakuzō ocupam posições convergentes ao

⁷ Como exemplo de tal argumentação: “Entre as décadas de 1970 e 1980, ocorreu uma complexificação do conceito inicial de Orientalismo. O indiano Homi Bhabha (2003) foi um dos primeiros a identificar variações de narrativas de poder como auto-orientalismo e auto-exotização, ou seja, situações nas quais os próprios orientais se reconheciam a partir da perspectiva ocidental para valorizar os estereótipos e aderir às redes internacionais de comércio. Bhabha definiu este fenômeno como um mimetismo: a mimese da imagem que o colonizador faz dos colonizados, sendo que aquele que mimetiza é justamente o colonizado. Talvez este tenha sido um dos sintomas mais profundos da colonização, redimensionando o seu impacto nas subjetividades até as camadas mais profundas do inconsciente. No contexto latino-americano, Suely Rolnik (2018) identificou este fenômeno como uma espécie de inconsciente colonial” (Greiner, Druet, 2023, p. 9). A própria utilização do termo “auto-orientalismo” em Harumi Befu (2001) não me parece ser tão coesa quanto às adaptações feitas (e a atribuição a Homi Bhabha, principalmente): mesmo em Befu, parece-me, às cinco páginas dedicadas a pensar as práticas da Era Meiji como possivelmente “auto-orientalistas” dada a caracterização do Japão como *atrasado* poderiam, se seguissemos a argumentação a vir *logo depois*, em “Return of positive identity”, demonstrar que *nem em Meiji* eram as coisas e as ideias tão coesas quanto a recepção brasileira de tais termos parece oferecer. Para isso, no entanto, seria necessária a leitura.



defenderem, cada qual à sua maneira, a ideia de uma nação capaz de conciliar desenvolvimento tecnológico com a preservação de uma suposta “alma” nacional: alma essa que, aparentemente, permaneceria inacessível ao olhar ocidental (Sakai, 1999).

A relação entre mestre e discípulo, tomada por Karatani a partir dos casos de Ernest Fenollosa e Okakura Kakuzō, ilustra bem essa tensão: trata-se de uma configuração na qual a interlocução com o Ocidente funciona *tanto* como vetor de modernização técnica *quanto* como palco para a reivindicação de singularidades culturais. Tal ambivalência exige uma problematização teórica que ultrapasse dicotomias simplistas (cópia *versus* originalidade, colonizador *versus* colonizado) e que reconheça, ao mesmo tempo, as assimetrias de poder e as práticas de negociação e apropriação que atravessaram o processo de construção da modernidade japonesa (Jo, 2022). Contrapondo, ainda que de modo necessariamente esquemático, os textos de Mori aos de Karatani e Okakura, é possível identificar nuances argumentativas acerca da arte enquanto espaço de diferenciação cultural, disputa de narrativas e inserção no debate público em torno das narrativas putativas que formam as identidades de Ocidente, Oriente, Japão, nativo, etc. Observa-se, em Mori, a presença de mecanismos de domínio da racialização como subtexto da diferença cultural observado no contato Alemanha/Japão, no entanto, as implicações argumentativas extraídas dos trechos selecionados na primeira seção deste trabalho indicam que a noção de “cópia colonial” – tão valorizada por parte da fortuna crítica contemporânea – parece artificial. A análise do arquivo do autor aqui discutido indica que não havia consenso, nem direções claramente recebidas, sobre o que deveria ser adotado ou rejeitado, tampouco sobre quais países deveriam servir como modelo ou quais seriam rumos do Estado a serem tomados de modo a concretizar seus projetos identitários e políticos.

Ao aplicar essa leitura ao cenário do Japão contemporâneo, notaríamos as contradições entre os mecanismos discursivos que articulam *tradição* e *tecnologia* e a noção de auto-orientalismo como paradigma da *modernização* japonesa. Essa oposição torna-se problemática quando confrontada com questões concretas: o relativo isolamento internacional do país, o declínio demográfico, as dificuldades em lidar com os crimes de guerra ocorridos no processo de pacificação, as implicações do Artigo 9 da constituição, a existência das Forças de Autodefesa e as recorrentes controvérsias geradas por uma dinâmica política marcada pela predominância de um partido hegemônico, assim como pelo surgimento de movimentos ultranacionalistas podem, entre uma forma de ler e a outra, se encontrar exatamente em uma



reduplicação do projeto de *forja* do informante *nativo*, redobrando a aposta supostamente colonial, mesmo se em defesa da busca de uma forma “não-Occidental” de leitura (Sakai, 2022).

Nessa perspectiva, a construção identitária do Japão – a ser lido como “o museu da Ásia” – ganha contornos ambíguos. Se Karatani aponta a possibilidade de o Japão, desde o início do século XX, ter assumido como projeto identitário a apropriação e a reelaboração de imagens produzidas pelo Ocidente, então a consequência desse processo poderia ser a constituição de um grande arquivo, análogo ao “museu estadunidense” dedicado à arte japonesa. Por outro lado, a proposição de Karatani de entender o Japão como um representante/arquivista *do* Leste Asiático, associada a projetos pan-asiáticos emergentes, mostra que a construção do Destino Manifesto japonês e seu discurso pan-asiático assumem uma dobra argumentativa complexa. Essa construção parece, para mim, confusa, dado que se funda *tanto* na produção de diferença *quanto* na supressão de vontades dissidentes, sendo alimentada por retóricas ultranacionalistas que orientam práticas institucionais e simbólicas *desde antes de Meiji* (Jo, 2022). O acúmulo de dúvidas, no fim, me parece indicar um ponto específico: o que quer o ponto de vista quando se formula dessa forma e, assim, *reproduz a pesquisa a partir de um nativo putativo*?

Retomo, por fim, a teoria do museu como operador interpretativo para encerrar esta reflexão, apesar de sua repetitividade. Dipesh Chakrabarty concebe a posição do museu na modernidade de forma dual: a instituição exerce uma função ideológica dupla, compreensível por meio das categorias de *performatividade* e *pedagogia*, mobilizadas por Homi Bhabha. Chakrabarty (2002) propõe uma dupla configuração do museu perante a construção tardia da democracia em contextos capitalistas contemporâneos: por um lado, o museu que *instrui*, por meio de processos de seleção, deleção e preparação de um repertório ideológico dirigido ao público, mantendo, assim, uma estrutura de desigualdade, quiçá, entre aquele que *ensina* e o que *aprende*; por outro, o museu que negocia, caracterizado por uma relação menos prescritiva com o visitante – não concebido como *tabula rasa* –, permitiria a intervenção dos afetos, das vontades e das perspectivas do Outro sobre o que ali é exibido e oferecido enquanto conteúdo, também se moldando aos outros à medida em que o encontro, vez após vez, se repete.

Seja o *presentismo* de Kato Shuichi ou o “auto-orientalismo” um tanto mal interpretado de Harumi Befu, as criações de consenso na área dos Estudos Japoneses no Brasil parecem depender, *grosso modo*, de uma aposta no conhecimento nativo não como *fonte* mas, de certa forma, *como transparência interpretativa* onde deveríamos estar, de uma forma ou outra, pensando, indagando e questionando, às últimas consequências, o que transferimos como



mecanismo de resposta a uma pergunta ainda nem sequer feita à fonte. Isso porque, parece-me, a criação identitária de um campo de estudo cuja filiação apareceria resultante aos Estudos de Área também cria conflitos mesmo se dentro de uma delimitação a parecer valorizar o conhecimento “nativo” do país informante (Spivak, 2003): pergunto-me, sempre, se um nativo *que responde tudo aquilo a ser perguntado* mesmo antes da pergunta ser feita, não é, de certa forma, a própria metalepse colonial, a própria transformação, *mais uma vez*, de certo mito no qual o país estudado, em sua transparência, só pode ser interpretado *pelo Outro* ou, ainda, quando o fornecimento da hipótese é ao contrário, ou seja, *quando o nativo é interpelado a falar* para *posteriormente* ser interpretado, me resta a dúvida, também, dos mecanismos de *seleção, deleção e transferência* de responsabilidades entre o dito, o interpretado e o mantido enquanto consenso.

As hipóteses apresentadas, *utilizando Mori Ōgai como fonte*, buscavam tentar mais uma vez ressurgir desse debate aparentemente abandonado nos Estudos Japoneses brasileiros em torno da Modernidade japonesa. Ao buscar demonstrar a existência de uma ruptura significativa na ficção, antes e depois do suicídio do general Nogi, interessava-me igualmente examinar a posição de Mori em torno as contradições de seu tempo. Por meio de uma produção textual recorrente, evidenciava-se a ausência de consenso entre os projetos políticos em disputa, que estruturavam não apenas um campo simbólico, mas também a configuração do Japão moderno (Goto, 2026). Tal constatação aponta para uma questão metodológica relevante sobre o tratamento do arquivo, dado que, tanto os estudos de escavação arquivística, quanto aqueles que relembram documentos já disponíveis, vêm mostrando que a Era Meiji não se resume a uma disputa linear, mas antes a um confronto contínuo entre vertentes heterogêneas quanto aos rumos da modernização e às estratégias de ação (Gluck, 1985; Jo, 2022; Goto, 2026).

A própria alternância entre *ruptura* e *retorno* ao passado constitui uma força motriz suficientemente tensa para revelar que a esfera da discussão pública e a produção literária funcionavam como lugares de produção ideológica descontínua. Com frequência, essas manifestações se mostravam oscilantes em função de conjunturas específicas, dado que a reorganização conservadora destinada à preservação de determinadas forças políticas condicionou o que era produzido na literatura e nos debates periodicamente promovidos por revistas, frequentemente de circulação limitada (Goto, 2026) e de acesso cada vez mais dificultado e restrito *mesmo* àqueles a possuírem, de certa forma, mais formas de encontro com o arquivo em si.



A incomensurabilidade do próprio arquivo remeteria, por fim, à imagem do museu como problemática quando tentamos pensar uma dinâmica histórica cuja narrativa recorre ao vocabulário da dor (Pacheco, 2024). Essa dificuldade torna-se particularmente latente quando posicionamos o pós-1945 como guia interpretativo do que lhe antecede, desde 1853, dado que o pós-guerra tem funcionado, muitas vezes, como um farol que reorganiza, teleologicamente, leituras sobre o passado e condiciona a mistura do vocabulário *da responsabilização* como *menor ou menos importante* do que o vocabulário autoinformado da *dor* (Befu, 2001). Interpretações recentes da modernidade japonesa, produzidas fora do Brasil e do Japão, ressaltam a persistente ausência de consenso e o largo terreno ainda por percorrer, por exemplo; no entanto, no contexto brasileiro, as dinâmicas de etapismo e de narrativa de superação na área parecem insuficientes para apreender transformações de consciência que não se reduzam à reprodução dos mitos de excepcionalidade – o chamado *nihonjinron* – nas apostas interpretativas e nas formas de seguir produzindo outras frentes de pesquisa que não aquelas a se manterem na aposta de outros olhares *para aquilo que já fora produzido*, dando a sensação de que, uma vez dito ou produzido por outrem, teria se chegado ao fim das possibilidades de o que já poderia ter sido feito, gerando, assim, o consenso e a possibilidade de outras formas de estudo.

Conceitos como o “aqui/agora” de Shuichi e o museu asiático proposto por Okakura compartilhariam, por fim, a premissa de que o Japão se constitui, em parte, como uma prática seletiva de cópia, ignorando as consequências a serem pensadas quando se consideraria, como em Maruyama Masao (1969), tal práxis como *reprodutora de irresponsabilidades*. Torna-se problemática, nessa perspectiva, a atribuição apressada à condição ocidental de um papel unitário – ora hiperteorizador, ora interessado demais em suas próprias visões – sobre a formação do Japão moderno, bem como a aplicação acrítica do rótulo de “auto-orientalismo”, dada a possibilidade de que tal curto-circuito argumentativo gere, por fim, *mais políticas de irresponsabilização e autoisolamento* (Sakai, 2022).

Por fim, sustentaria, também, que os Estudos Brasileiros, ao refletirem sobre nossas próprias tradições intelectuais e sobre o vasto arquivo de pensamento social produzido no país, poderiam oferecer perspectivas alternativas para abordar o arquivo japonês como aquele a ser constantemente construído como campo em disputa, na aporia da nação que, ao se tornar potência, tornou-se agressora e vítima, nessa ordem. Interessaria-me, portanto, reconhecer o papel da intelectualidade – brasileira ou de outra origem – como fabricante e repositora de certas



representações as quais, por vezes, são periodicamente reativadas e naturalizadas, mesmo quando o vocabulário analítico se reformula. Ao ampliarmos o escopo dos nossos objetos de estudo, convém evitar a falsa sensação de que um consenso estabelecido já se consolidou de modo definitivo – antes, seria necessário manter uma postura crítica frente às permanências e às transformações das ideias que recuperamos e atualizamos ao longo do tempo.

Deixaria, por fim, as últimas palavras, mais uma vez, para Gayatri Spivak (2014, p. 38-39, destaques meus), onde leremos que:

Considerando que o verbalismo do mundo teórico e seu acesso a qualquer mundo definido em oposição a ele como “prático” é irredutível, tal declaração favorece apenas o intelectual ansioso por provar que o trabalho intelectual é exatamente como o trabalho manual. Os deslizos verbais acontecem quando se deixa os significantes agirem por si mesmos. O significante “representação” é um exemplo típico. No mesmo tom desqualificante que rompe a ligação da teoria com o significante, Deleuze declara: “Não há mais representação, não há nada além da ação” — “a ação da teoria e a ação da prática, que se relacionam entre si e forma redes” [...] No entanto, um ponto importante é levantado aqui: a produção de uma teoria abstrata “pura” e prática concreta “aplicada” é um tanto apressada e descuidada.

REFERÊNCIAS

AUESTAD, Reiko Abe. Suicidal honor: General Nogi and the writings of Mori Ōgai and Natsume Sōseki (review). **The Journal of Japanese Studies**, v. 34, n. 1, p. 203-208, 2008.

BARGEN, Doris. **Suicidal honor**: General Nogi and the writings of Mori Ōgai. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.

BEFU, Harumi. **Hegemony of homogeneity**: an anthropological analysis of *Nihonjinron*. Melbourne: TransPacific Press, 2001.

BHABHA, Homi K. **The location of culture**. Londres: Routledge, 1994.

BOWRING, Richard. **Mori Ōgai and the modernization of Japanese culture**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1979.

CHAKRABARTY, Dipesh. Museums in late democracies. **Humanities Research**, v. 9, n. 1, p. 5-12, 2002.

DODD, Stephen. Suicidal Honor: General Nogi and the Writings of Mori Ōgai and Natsume Sōseki (review). **Monumenta Nipponica**, v. 62, n. 3, p. 383-386, 2007.



FUJITANI, Takashi. **Splendid monarchy**: power and pageantry in modern Japan. Berkeley: University of California Press, 1996.

GABRAKOVA, Dennitza. **The Unnamable Archipelago**: Wounds of the Postcolonial in Postwar Japanese Literature and Thought. Leiden: Brill, 2018.

GORDON, Andrew. **A Modern History of Japan**: from Tokugawa times to the present. Oxônia: Oxford University, 2003.

GOTO, Miyabi. **Critical failures**: Modern Japan and the possibility of reading otherwise. Itaca: Cornell University Press, 2026.

GLUCK, Carol. **Japan's Modern Myths**: ideology in the Late Meiji Period. Nova Jersey: Princeton University Press, 1985.

GREINER, Christine; DRUET, Lucile. Desorientar relações de poder para inventar modas. **dObra[s]**, São Paulo, n. 38, p. 8-14, maio/ago. 2023.

HARADA, Yoko. The occident in the orient or the orient in the occident?: reception of Said's orientalism in Japan. **Research Online**, s.v., p. 1-30, 2006.

IWABUCHI, Koichi. Complicit exoticism: Japan and its other. **Continuum: Journal of Media & Cultural Studies**, v. 8, n. 2, p. 49-82, 1994.

JO, Kyu-hyun. *A restoration that never became a revolution*: the Meiji restoration as a rebuilder of japanese conservative nationalism. **Annals of the west university of Timișoara**, n. 60, v. 1, p. 9-24, 2022.

KARATANI, Karatani. **Nation and aesthetics**: on Kant and Freud. Tradução de Jonathan E. Abel, Darwin H. Tsen e Hiroki Yoshikuni. Nova York: Oxford University Press, 2016. Edição digital.

KATO, Shuichi. **A History of Japanese Literature**: The Modern Years. Tradução de Don Sanderson. Londres: Macmillan Press, 1983.

KATO, Shuichi. **Tempo e espaço na cultura japonesa**. Tradução de Neide Hissae Nagae e Fernando Chamas. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

KAWAI, Yuko. Deracialised race, obscure racism: Japaneseness, Western and Japan's concepts of race, and modalities of racism. **Japanese Studies**, v. 35, n. 1, p. 1-25, 2015.

LIFTON, Robert Jay; KATO, Shuichi; REICH, Michael R. **Six lives, six deaths**: portraits from Modern Japan. Nova Iorque: Yale University Press, 1979.

MARUYAMA, Masao. **Thought and Behavior in Modern Japanese Politics**. Londres: Oxford University Press, 1969.



MORI, Ōgai. **Teses sobre o romance (1889)**. Disponível em: <https://ameblo.jp/chipmunk1080park/entry-12568489590.html>. Acesso em: 22 jun. 2026.

MORI, Ōgai. **A grande descoberta (1909a)**. Disponível em: <https://w.atwiki.jp/amizako/pages/8.html>. Acesso em: 02 abr. 2026.

MORI, Ōgai. **Explicações de minha resignação (1909b)**. Disponível em: www.aozora.gr.jp/cards/000129/files/45272_19217.html. Acesso em: 01 abr. 2026.

MORI, Ōgai. **Desilusão (1911a)**. Disponível em: www.aozora.gr.jp/cards/000129/files/683_23194.html. Acesso em: 19 jun. 2026.

MORI, Ōgai. **Casuística (1911b)**. Disponível em: https://www.aozora.gr.jp/cards/000129/files/680_23198.html. Acesso: 20 jun. 2026.

MORI, Ōgai. **A história como tal e a história afastada de si (1915)**. Disponível em: http://www.aozora.gr.jp/cards/000129/files/684_18395.html. Acesso em: 21 jun. 2026.

MORI, Ōgai. **Pequeno testamento temporário (1917)**. Disponível em: www.aozora.gr.jp/cards/000129/files/2049_19789.html. Acesso em: 01 abr. 2026.

NAJITA, Tetsuo. Japan's revolt against the West. In: WAKABAYASHI, Bob T (Ed). **Modern Japanese Thought**. Toronto: Cambridge University Press, 1998, p. 207-272.

NISHIHARA, Daisuke. Said, Orientalism, Japan. **Alif: Journal of Comparative Poetics**, n. 25, p. 241-253, 2005.

ODA, Ernani. Interpretações da 'Cultura Japonesa' e seus Reflexos no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 26, n. 75, p. 103-117, 2011

ODA, Ernani. A idealização da "pessoa comum" e o discurso nacionalista no Japão. **Civitas: Revista De Ciências Sociais**, v. 20, n. 3, p. 464-475, 2020.

OKAKURA, Kakuzō. **The ideals of the East**. Nova Iorque: E. P. Dutton & Co., 1904.

PACHECO, Victor Augusto da C. Paradigma e excepcionalidade no evento racial do Atlântico Verde. **Magma**, v. 1, n. 20, p. 173-182, 2024.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Oriente**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SAKAI, Naoki. **Translation and subjectivity: on "Japan" and cultural nationalism**. Minneapolis: Minnesota University Press, 1999.



SAKAI, Naoki. **The End of Pax Americana**: The Loss of Empire and Hikikomori Nationalism. Durham: Duke University Press, 2022.

SANTOS, Carolina C. dos. **Jaguaretama**: o mundo imperceptível de “Meu tio o Iauaretê”. Rio de Janeiro: 7Letras, 2026.

SPIVAK, Gayatri C. **Death of a Discipline**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2003.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

SPIVAK, Gayatri C. **Crítica da razão pós-colonial**: por uma história do presente fugidio. Tradução de Lucas Carpinelli. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2022.

TANAKA, Stefan. **Japan’s Orient**: Rendering Past into History. Berkeley: University of California Press, 1993.

TAWADA, Yōko. **Ekusofonī: bōgōnosotohe derutabi**. Tóquio: Iwanami Shoten, 2016.

Recebido em: 24 jun. 2026

Aceito em: 23 jul. 2026