



VICTOR UEHARA KANASHIRO

CANTOS DA MEMÓRIA DIASPÓRICA:
representações, (des)identificações e performances de Mishima a Okinawa

CAMPINAS

2015



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

VICTOR UEHARA KANASHIRO

CANTOS DA MEMÓRIA DIASPÓRICA:
representações, (des)identificações e performances de Mishima a Okinawa

ORIENTADOR: RICHARD MISKOLCI

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção
do Título de Doutor em Ciências Sociais.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO
VICTOR UEHARA KANASHIRO E ORIENTADA
PELO PROF. DR. RICHARD MISKOLCI.
CPG, 15/05/2015.

CAMPINAS

2015

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

K131c Kanashiro, Victor Uehara, 1984-
Cantos da Memória Diaspórica : representações, (des)identificações e performances de Mishima a Okinawa / Victor Uehara Kanashiro. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Richard Miskolci Escudeiro.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Mishima, Yukio, 1925-1970. 2. Teoria queer. 3. Pós-colonialismo. 4. Performance (Arte). 5. Okinawa (Japão) - História. I. Escudeiro, Richard Miskolci. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Songs of Diasporic Memory

Palavras-chave em inglês:

Queer theory

Postcolonialism

Performance (Art)

Okinawa (Japan)- History

Área de concentração: Ciências Sociais

Titulação: Doutor em Ciências Sociais

Banca examinadora:

Richard Miskolci Escudeiro [Orientador]

Alice Lumi Satomi

Karla Adriana Martins Bessa

Iara Aparecida Beleli

Darci Yasuco Kusano

Data de defesa: 15-05-2015

Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 15 de maio de 2015, considerou o candidato VICTOR UEHARA KANASHIRO aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Richard Miskolci Escudeiro

Richard Miskolci

Profa. Dra. Alice Lumi Satomi

Alice Lumi Satomi

Profa. Dra. Karla Adriana Martins Bessa

KABessa

Profa. Dra. Iara Aparecida Beleli

Iara Beleli

Profa. Dra. Darci Yasuco Kusano

Darci Y. Kusano

Prof. Dr. Cassiano Sydow Quilici

Profa. Dra. Rossana Rocha Reis

Profa. Dra. Maria Elvira Diaz Benitez

RESUMO

Esta tese propõe reflexões e ações em torno de representações, (des)identificações e performances que atravessam e são atravessadas por questões de gênero, sexualidade e nação numa economia (geo)política da cultura marcada por relações de poder. Inspirada em saberes *queer* descoloniais, a pesquisa parte de um estudo da obra/vida do escritor japonês Yukio Mishima, que cometeu *harakiri* em 1970, e de cantos da memória da diáspora okinawana, para problematizar narrativas oficiais da história, especialmente do Japão do pós-guerra. Além disso, realiza uma narrativa autoetnográfica, procurando colocar em evidência a contemporaneidade do “problema” okinawano, bem como limites e paradoxos de processos de identificação de sujeitos diaspóricos. Experimentando o corpo como meio de investigação e enunciação, esta tese busca também práticas transdisciplinares de pesquisa e ação entre as Ciências Sociais e as Artes Performativas.

Palavras chave: Okinawa, Mishima, *queer*, pós-colonial, performance

ABSTRACT

This dissertation proposes reflections and actions about representation, (dis)identification and performance which cross and are crossed by gender, sexuality and nation issues in a (geo)political economy of culture marked by power relations. Inspired by queer decolonial knowledge, the research develops a study on the work/life of Japanese writer Yukio Mishima, who committed *harakiri* in 1970, and on songs and corners of memory of Okinawan diaspora, to problematize official narrative of history, especially of post-war Japan. Moreover, it develops an autoethnography narrative, aiming to clarify the contemporaneity of Okinawan “problem”, as well as limits and paradoxes of identification processes of diasporic subjects. Experimenting the body as space and means of investigation and enunciation, this thesis also seeks transdisciplinary research practices and action between Social Sciences and Performing Arts.

Keywords: Okinawa, Mishima, queer, post-colonial, performance

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| PRELÚDIO | 1 |
| INTRODUÇÃO | 9 |
| Problematização | 10 |
| Depois da imigração, pensar na diáspora | 16 |
| Autoetnografia performativa e insurgências: caminhos e descaminhos de pesquisa .. | 21 |
| Falar de algum lugar: posição de enunciação e fronteira | 25 |
| Velhos e novos colonialismos no século XXI | 31 |
| Estrutura da Tese | 36 |
| | |
| PARTE I - SOBRE MISHIMA | 41 |
| Capítulo 1 – Lendo Mishima desde o Brasil: economia (geo)política da cultura e a narrativa oficial do Japão do pós-guerra | 47 |
| 1.1. A recepção de Mishima no Brasil e o inglês: limites e perspectivas | 49 |
| 1.2. Mishima e o Japão do pós-guerra | 61 |
| 1.3. Adorando o <i>West</i> | 71 |
| | |
| Capítulo 2 – Lendo Mishima desde o transviado: performando suicídio, nacionalismo, gênero e sexualidade | 75 |
| 2.1. O suicídio como tradição japonesa | 77 |
| 2.2. Cores masculinas e o desejo da desinvenção das tradições | 80 |
| 2.3. Gênero e sexualidade no Japão de Yukio Mishima: representações, performatividade e paródia | 89 |
| 2.4. O patriota transviado | 100 |
| | |
| PARTE II - SOBRE OKINAWA | 105 |
| Capítulo 3 - Falar de Okinawa: velhas e novas questões | 109 |
| 3.1. A história da política e a política da história de Ryukyu a Okinawa | 112 |

| | |
|--|-----|
| 3.3. Formação do Estado-nação ou anexação ao Império Japonês (1879) | 119 |
| 3.4. A Batalha de Okinawa (1945), um holocausto pouco falado | 122 |
| 3.5. A ocupação de Okinawa pelos EUA (1945-1972) | 126 |
| 3.6. O que a literatura okinawana tem a dizer sobre a experiência de Okinawa no pós-guerra? | 128 |
| 3.7. A reversão ou reanexação para o Japão (1972) | 135 |
| 3.8. Okinawa: problemas (geo)políticos contemporâneos globais no século XXI | 140 |
| 3.9. Eco-pink-feminismo-okinawano-indígena-pacífico-global | 145 |
| 3.10. O sumiço da coroa e os sonhos de outro mundo | 147 |
| | |
| Capítulo 4 – Devir “brasileiro” “japonês” “uchinanchu”: autoetnografia performativa das (des)identificações na diáspora..... | 151 |
| 4.1. Autoetnografia performativa: memória, história e imaginação | 152 |
| 4.2. Depois da volta..... | 164 |
| 4.3. A Batalha das Representações | 171 |
| | |
| PARTE III - SOBRE PERFORMANCE | 175 |
| Capítulo 5 - Cantos diaspóricos, <i>sanshin</i> e memória okinawana: devires político-culturais e performance..... | 181 |
| 5.1. O estilo prostituta | 188 |
| 5.2. Para falar da guerra..... | 190 |
| 5.3. Música e espiritualidade: o valor do Omoro sôshi | 193 |
| 5.4. Música “tradicional”, pop-rock e devir político-cultural | 196 |
| 5.5. Diálogos diaspóricos: memórias japonegas | 199 |
| | |
| Capítulo 6 - I AM EXODUS: pesquisa em movimento entre as Ciências Sociais e Artes Performativas | 203 |
| I AM EXODUS: fragmentos de NOMES..... | 213 |
| | |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 233 |

Para Keico e Maçatoci
Luciana, Érika, Ana Clara e Lucas,
Miyo e Keichi, Tsune e Seiji
Para Eduardo e Tiago

AGRADECIMENTOS

Ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, funcionários, colegas e professores.

Ao CNPq, pela bolsa de pesquisa concedida.

Às professoras da linha de Estudos de Gênero e pesquisadorxs do PAGU, pela aceitação do projeto no doutorado do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e pelas contribuições intelectuais sempre imprescindíveis no trabalho de pesquisa.

À professora Mariza Corrêa, que me orientou nesta pesquisa de 2011 até o final de 2012, pelo seu exemplo intelectual e apoio. Ao professor Richard Miskolci, que assumiu a orientação desde então, pela interlocução crítica e suporte, fundamentais para a realização deste doutoramento.

À professora Karla Bessa, que acompanhou este projeto do nascimento à defesa, e à professora Darci Kusano, pelos comentários e críticas valiosos no exame de qualificação e na banca de defesa, junto às professoras Alice Satomi e Iara Beleli a quem também agradeço profundamente pelas contribuições.

Aos professorxs Adriana Piscitelli, Bibia Gregori, Valeriano Costa, Guita Grin Debert, Richard Miskolci e Jeanne Marie Gagnebin pelas aulas e aprendizados ministrados.

Ao Quereres – Núcleo de pesquisa em diferenças, gênero e sexualidade da Universidade Federal de São Carlos, especialmente à profa. Larissa Pelúcio, Fernando Baliero, Lara Facioli, Juliana Prado e prof. Richard Miskolci, coordenador do grupo.

À Fundação Japão de São Paulo e aos professores, funcionários e amigos do Japan Foundation Institute for Japanese-Language, Kansai, onde tive a oportunidade de estudar e pesquisar de junho a agosto de 2012, com uma bolsa da instituição.

À FAEPEX-Unicamp, pela concessão de recursos auxiliares para realização de pesquisa de campo no Japão.

À professora Emiko Suzuki, do Centro de Ensino de Línguas da Unicamp, pela supervisão e apoio no aprendizado do japonês.

Ao professor Andrei Cunha, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pela parceria e colaboração no pensamento sobre as traduções e recepção de Mishima.

Aos professores Luís Canales, da Kyoto University for Foreign Studies, Akiko Shimizu, da University of Tokyo e Etsuko Kato, da International Christian University, pelas entrevistas gentilmente concedidas.

A Wladyr Nader, da Revista Escrita, responsável pela primeira publicação de *Confissões de uma Máscara* no Brasil

A Hiro Okita, um dos primeiros descendentes de japônês a se engajar na militância na década de 1980, autor de “Homossexualismo: da opressão à libertação”, pela gentil entrevista concedida.

A Márcio Shimabukuro, o Shima, pela inspiração, carinho e arte.

A Natália Corazza Padovani, pela dica e almoço decisivos.

A Henrique de Oliveira Lee, pela abertura e recepção em Belo Horizonte.

Ao meu primo Fausto Uehara, que sonhou comigo um filme sobre Okinawa, semente também desta tese.

À Associação Okinawa Kenjin do Brasil, pela atuação e colaboração.

À Prefeitura Municipal de Naha e ao Naha Shiminkai, pela concessão da bolsa de intercâmbio para Okinawa em 2009/2010.

A Tatsuya Nagamine, pela ajuda e amizade.

A Tatsuo Sakima, Shinji Yonamine, Cida Guenka, Yoko Nitahara Souza, Laís Miwa Higa e Satoru Saito por compartilharem a paixão por Okinawa.

A Fábio Rodrigues e Cíntia Takiguchi, pelo apoio e parceria.

A Vanessa Pereira, pela confiança, aprendizado e incentivo.

Ao Dr. Fagundes, pelas conversas, aulas e preciosas dicas.

A Rubiane Maia e Maria Júlia Martins, pelo encontro e pelo envio de suas dissertações artísticas de mestrado.

Ao Lume Teatro, pela gentil concessão de seu espaço de trabalho para a realização da defesa do doutorado.

A Yoshito Ohno, pela entrevista, pela experiência, pelo ensinamento do corpo, pelo *butô* e pelo Kazuo Ohno Dance Studio.

A Thomas Richards e ao Focused Research Team in Art as Vehicle do Workcenter of Jerzy Grotowsky and Thomas Richards, por toda beleza e aprendizado de sua arte como

veículo. Aos artistas da seção de seleção e do Master Course do Workcenter, com quem pude compartilhar processos artísticos, angústias e sonhos.

Aos sonhadores do Collettivo Teatrale Biloura, especialmente Silvia Ribero e Angela Rottensteiner.

A Alex e Paula, pela força do neo-xamanismo.

Ao pessoal do Johrei Center Perdizes, especialmente Adriana Mori, ministra Fátima e ministro Fábio, pelo acolhimento, conselhos e energia.

Aos amigos do Espaço Flor das Águas, em Cunha-SP, pelo amor e paz de sua natureza, meditação, modo de existência e música.

A meus amigos e colegas da Unicamp, especialmente, Bruna Martinelli, José Eduardo Viglio, Jorge Calvimontes, Gleiton Matheus Bonfante, Flávio Mendes, Juliana Farinaci, Vilênia Porto, Tatiane Gonzalez.

Aos meus amigos e colegas do Doutorado em Ciências Sociais, principalmente, Maíra Kubik, Flávio Souza, Betina Stefanello e Vivian Marina.

A Rafael Toitio, pela interlocução e amizade.

A Thiago Costa, Candice Didonet, Andrei Cechin, Fernanda Amaro, Danislau Tb, a todo o Porcas Borboletas, pela arte, ciência, loucuras e amizade.

A Marcelo Fukushima, Marcela Elena Varconte, Lilian Andrade, Sabrina Almeida, Camila Azevedo, Guilherme Saad, pela amizade de sempre.

A Pedro Watanabe, pela amizade, incentivo e filmagem da performance I AM EXODUS no dia da defesa.

A Raphael Calheiros e nosso Tacape Ibiratema.

A Carina Bueno, Caetano Pessina, Lucas Coelho, Jonas Henriqson, nossos aprendizados, nossos biomas.

A Bhagavan David, pela parceria, amizade, alimentação, horta, pintura, sons e sonhos orgânicos. A Moisés Moita Mattos, pela parceria, amizade, filosofia e música. Pela nossa Casa Parintins.

A Carol, Marc, Glauco e Bruna, pelo amor e por tudo que se compartilhou e se compartilha.

A Marcílio Lucas, pela amizade, parceria e nossa inesquecível Casa Amarela.

A Ayako Kanashiro, minha madrinha, que me iniciou no piano e na música.

A Lu, minha irmã tão querida que vai agora ser mãe. A Josué, o pai.

A Érika, minha irmã mais velha, e Vinicius, que nos deram à luz a uma grande luz:
Lucas, meleca, primeiro sobrinho, afilhado muito amado. Não há palavras.

A Keico e Maçatoci Kanashiro, meus pais, pelo respeito, confiança, apoio,
paciência e amor.

A Tiago Viudes e Eduardo Colombo, companheiros de arte e vida, pela nossa Casa
dos Carmelas, pelo amor, pela caminhada juntos, por tudo.

Obrigado a tod@s que de alguma forma contribuíram para a realização desta tese.

As coisas não querem mais ser vistas por pessoas razoáveis:

Elas desejam ser olhadas de azul –

Que nem uma criança que você olha de ave.

Manoel de Barros, O livro das ignorâncias

*I work, not to make some discourse, but to enlarge the island of freedom which I bear; my
obligation is not to make political declaration, but to make holes in the walls.*

Jerzy Grotowski, Tu es le fils de quelqu'un

*...não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos de
nossas tradições. (...). A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar.*

Stuart Hall, Da diáspora

PRELÚDIO

Parir um texto é uma grande responsabilidade. As palavras têm poder. A pesquisa nos faz novas pessoas. Nela entramos de corpo e alma. Ela influencia sobremaneira nossas vidas, nossas formas de experienciar, nossas visões do mundo. Saímos transformados. Realizar uma pesquisa é uma experiência de vida. Um rio de curso incerto que desemboca num mar de possibilidades.

O doutorado é um ritual. Uma passagem nele é feita. A aceitação dentro de uma comunidade de doutores. O candidato é colocado num espaço liminar, ambigualmente à margem da vida cotidiana, mas ligado visceralmente às coisas do mundo. Momento privilegiado, crítico e fundamental, em que podemos ler, pensar, estudar, observar, viver, escrever e intervir sobre um determinado tema, alguns objetos, algum objetivo sendo buscado.

Pesquisar é se aprofundar num determinado universo, se dedicar a ele, ler outras pessoas que o fizeram ou o fazem. Pensar questões junto com elas, colocar lado a lado textos nunca antes colocados, experimentar. A intuição ligada. Nas Ciências Sociais, nós buscamos pensar o presente, suas histórias, seus futuros possíveis e impossíveis. Presente problemático, urgente e potente. As perguntas são infindáveis. A comunidade de pensadores dá regras e suporte. Transmite como as questões têm sido abordadas dentro de um determinado campo. São nos apresentadas tradições teóricas, conceitos, métodos, muitos livros e alimento para a imaginação socio-político-antropológica. Num mundo como o nosso, em que a quantidade de recursos disponíveis é enorme, é difícil navegar com alguma certeza. A cada porta aberta, um universo bibliográfico e imagético se apresenta, múltiplas possibilidades, em várias línguas e visões do mundo. É preciso humildade e respeito numa pesquisa. É preciso também arriscar-se. Para mim foi um momento de crise: perigo e oportunidade. É preciso foco. Algum ponto de partida?

O ponto de partida deste doutoramento foi a questão da sexualidade na literatura de Yukio Mishima, um famoso escritor do Japão do pós-guerra que cometeu *harakiri* em 1970.

A primeira vez que ouvi seu nome foi em Milho Verde-MG. Almoçava no restaurante da falecida Jacira, um homem de meia-idade vem e pergunta:

- Você é japonês?

- Sim! Quer dizer, não! Nasci no Brasil, mas meus avós são japoneses.

- Conhece Mishima?

- Não.

- É um escritor lá da sua terra. Um louco anarquista. Se matou como um samurai.

Muito bom. Genial.

A primeira vez que li Mishima foi presente de um ex-namorado. O ano deve ser 2007. Ele queria ler “literatura gay”, procurou no google, encontrou Mishima. Pagou trinta e nove reais em *Confissões de uma Máscara* na Livraria Cultura do Conjunto Nacional. Leu-o e presenteou-me.

Li numa noite só, como foi com *Água Viva* de Clarice. Mas nunca imaginei, nunca imaginei que um dia leria e releria. Que seria, um dia, íntimo de Mishima. Que, anos depois, visitaria seus manuscritos no Museu Literário Yukio Mishima, aos pés do Monte Fuji.

Mishima chegou a mim por essas duas imagens: um escritor “gay” e “japonês”, suicidando-se como um samurai. Um autor da “minha terra”.

Parecia pouco realizar uma pesquisa sobre uma pessoa só. Mas, olhando de perto, cada livro é mesmo um mundo, cada pessoa é um universo. Mishima escreveu muitos, e seu universo (como todos) é definitivamente complexo e atravessado pela experiência social. De toda forma, por mais que um dia dedicasse minha vida a estudar a vida de alguém, imagino o pouco que poderia fazer. Não por nada. É só que a vida não cabe mesmo em lugar nenhum.

Para que os livros se realizem como literatura, eles também precisam ser lidos. E, para serem lidos, eles precisam chegar até o leitor. A obra literária circula (ou não) por conta de uma determinada rede que lhe dá voz (ou não). E, assim, a obra chega ao leitor. E este leitor é outra pessoa que também experiencia o mundo de uma certa forma. Ele lê, então, a obra a partir de algum lugar específico, influenciado pela sua própria existência,

que é pessoal, mas também social, cultural e histórica. Um dos pressupostos desta tese é que as pessoas não são entidades isoladas, mas sujeitos que surgem na fricção com a história em grupos microssociais e contextos macrossociais, formados simbólico-político-corporal-historicamente por discursos, representações, acontecimentos, experiências, sentimentos e ações.

Assim, no decorrer desta pesquisa, dei-me conta de que ela era sobre Mishima, mas também sobre um neto brasileiro da diáspora okinawana, gay/bi/queer, lendo Mishima desde o Brasil no século XXI. E esse lugar fez indagar outras questões.

Percebo hoje que, por trás de meu interesse em Mishima, estava a vontade de estudar o Japão, pensar a japonesidade no Brasil, a experiência da diferença do “oriental” no país da utopia antropofágica. Por trás da proposta de estudar a literatura, estava o impulso de pensar a arte, seus condicionantes, suas possibilidades, seu artesanato. Por trás da coincidência de estudar o pós-guerra, estava a necessidade de falar de Okinawa, sua história com tão pouca tinta, a atualidade de seus problemas. Por trás da necessidade de falar de (homo)sexualidade – o tema inicial da pesquisa – havia a dificuldade de pensar os desejos, os fantasmas, os corpos, os amores.

Esta tese gerou e foi gerada numa crise das identidades e foi finalizada em meio a uma crise econômica, ecológica e sociopolítica que se intensificou no Brasil e no Mundo em 2014/2015. Surgiu da necessidade de pensar as diferenças e semelhanças, da busca de um espaço em que se pudesse falar, entrar em contato, transformar. Uma tática de (auto)conhecimento, (des)identificação, reflexão, experimentação, escrita e performance.

Durante esses mais de quatro anos de pesquisa e vida, as perguntas se transformaram, certezas foram questionadas, e caminhos inesperados surgiram. A visita ao Japão, a descoberta do corpo, a experiência da performance, a lembrança da música, a dificuldade de pensar a morte, a urgência da questão okinawana, a vida cotidiana, a ancestralidade, entre outras vivências extra-curriculares, multiplicaram os caminhos e descaminhos do processo que parte, no entanto, das Ciências Sociais.

As Ciências Sociais são complexas. Nossos objetos de pesquisa são complexos: @s human@s, suas relações, suas riquezas, suas pobreza, suas injustiças, seus conflitos, suas

relações e estruturas de poder, etc. As Ciências Sociais são reflexivas. Elas possibilitam refletir sobre nosso próprio mundo. Elas falam sobre sua insuficiência, sua potência de transformação. Mas elas são feitas por humanos e, sendo assim, se encontram em meio a muitas contradições. Os conhecimentos são também marcados por relações de poder e o pensamento mantém complexos vínculos com as ações, produzidas e produtoras do presente. O mundo que pensamos é o mesmo mundo em que existimos, atuamos.

Karl Marx (2002:102) finaliza as teses sobre Feuerbach com uma frase célebre: “Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo”. Quer dizer, importa não somente o pensamento sobre o mundo, mas, sobretudo, a ação sobre ele. Qual pensamento? Qual ação?

Um dos objetivos deste trabalho foi pesquisar formas e espaços de enunciação para lançar luz à situação contemporânea de Okinawa, num contexto globalizado, mas marcado por relações de poder. Tendo um histórico de subjugação política frente à China, ao Japão e aos EUA, Okinawa tem hoje 20% de seu território ocupado por bases militares norte-americanas. Em 2014, começou a construção de uma nova base (Henoko) no norte da ilha, sob protesto de movimentos sociais, população e governos locais. Esses fatos, no entanto, dificilmente chegam no Brasil, onde Japão e EUA são celebrados como nações desenvolvidas e democráticas. Assim, a fim de visibilizar um nóculo do neo-colonialismo contemporâneo, que difunde a guerra em nome da paz, esta tese parte de uma análise das representações sobre o Japão para fomentar discussões no Brasil sobre o “problema okinawano” e a persistência do colonialismo.

Este texto foi escrito como forma de contribuir para as reflexões e ações teórico-político-artísticas sobre descolonização, representações, identidades e diáspora no mundo contemporâneo. Mas também como exercício de imaginação do passado, presente e futuro do que chamamos de Okinawa, de Japão, de Brasil e de mundo. Ele se inspira nos estudos culturais (pós-coloniais) e nos estudos *queer* (transviados), procurando com eles dialogar para construir uma leitura crítica do Japão do pós-guerra, a experiência subalternizada de okinawanos e “outros” sujeitos. Ele também é uma forma de trazer à luz a história dos meus antepassados, que não está nos livros de história.

Houve, no entanto, um limite em que, como em Mishima, a palavra escrita não foi mais suficiente e o corpo, e suas memórias, teve que ser colocado em ação. Uma pesquisa artística em torno de cantos, performances, pinturas e escritas de si acompanhou os desenvolvimentos desta tese. Porque, como disse Heiner Müller, em frase que virou epígrafe do livro *De la Parole aux Chants* (Da palavra aos cantos), organizado por George Banu: “Ce dont on ne peut plus parler, il faut le chanter” = “Quando não se pode mais falar, é preciso cantar”.

Rio do Livro

Este rio, com a benção das águas, ajuda no cultivo da minha gleba de terra, sustenta a minha vida, por vezes provoca enchentes e quase me afoga. Este é um rio que juntamente com a passagem do tempo, requer uma paciência infinita e um labor diário. O quanto o ato de escrever e a lavoura se assemelham. A tempestade e a geada não perdoam um segundo sequer a negligência do espírito, que vigia o campo sem cessar e, ao cabo do cultivo ilimitado de poesia e sonho, não dá pra ele próprio prever o quão fértil será a colheita. O livro escrito afasta-se de mim, ele já não mais será um alimento para meu espírito, só podendo transformar-se em chicote no futuro. Se eu tivesse acumulado na memória, quantas noites severas, quantas horas desesperançadas foram despedidas nesses livros, certamente enlouqueceria. Entretanto, eu não tenho outra escolha senão continuar escrevendo, hoje de novo a linha seguinte e a linha seguinte...

(Yukio Mishima, catálogo da *Exposição Yukio Mishima apud* KUSANO, 2006).

INTRODUÇÃO

Esta tese é um conjunto de ações e reflexões em torno de representações, narrativas de (des)identificação e performance, fruto de pesquisa acadêmica e artística. Seus objetos são: a) representações e performances de e sobre Yukio Mishima no Brasil; b) escritas, cantos e memórias de si, do Brasil, do Japão, de Okinawa e de outras andanças. Seus métodos de pesquisa são: a) revisão bibliográfica; b) leituras críticas de livros, filmes, notícias, imagens e canções; c) a reconfiguração performativa de fragmentos de memória despertados por esses materiais. Suas formas de comunicação são: a) escrita acadêmica; b) escrita autoetnográfica performativa; c) pinturas; d) performances.

A pesquisa acadêmica parte das Ciências Sociais, se inspira nos saberes insurgentes (*queer/descoloniais*), e analisa literatura, recepção de literatura, narrativas da história, mitos e performances (textuais, corporais, imagéticas) de Mishima, do Japão e de Okinawa no Brasil. A pesquisa artística, desenvolvida junto ao Núcleo Casa dos Carmelas, envolve: a) busca autoetnodramática de cantos e textos ancestrais; b) pinturas de Mishima e do si autoetnográfico; c) experimentos performativos (corpo, voz e dramaturgia) que originaram a performance *I AM EXODUS*, apresentada na banca de defesa de doutorado.

Nesse contexto multidisciplinar, pesquisa artística e acadêmica se entrelaçam e as linguagens se complementam, por vezes, se contradizem. Os objetivos desta empreitada foram: a) refletir criticamente sobre representações hegemônicas de nação, gênero e sexualidade; b) investigar a literatura e a música como formas de narrativa sobre o social; c) performar autoetnograficamente processos de (des)identificação nacional; d) experimentar a performance com meio de enunciação e autorepresentação descolonizatória.

Se, com a autoetnografia, procuro deixar em evidência limites dos processo de identificação/interpelação nacional, na performance *I AM EXODUS* - entoando cantos diaspóricos okinawanos, japoneses, mas também yorubá, brasileiros e hebraicos - quis deixar em evidência o caráter performativo e instável de identidades e representações culturais ligadas a pertencimentos múltiplos e infíeis. A performatividade da escrita de si autoetnográfica e da proposta de ação *I AM EXODUS*, apresentada no dia da defesa do

doutorado, é defendida, nesta perspectiva, como metaperformance de identificações e representações na vida cotidiana.

A pesquisa se insere numa discussão mais ampla, e central nas humanidades contemporâneas, em torno do pensamento na diáspora e na “crise das identidades” da pós-modernidade globalizada, em que as identificações do sujeito têm se tornado múltiplas e descentradas (HALL, 2011). E busca criar pontes entre as Ciências Sociais e as Artes Performativas, a fim de experimentar práticas de conhecimento e transformação de si e do mundo.

Problematização

No imaginário hegemônico global, um brasileiro japonês soa como uma contradição. Brasil e Japão são representados como lugares “exóticos”, extremos de um mesmo espectro. O Brasil tropical, de Carmen Miranda, de jogadores de futebol, do carnaval, da “democracia racial”, de corpos expansivos e sexualidades exarcebadas. O Japão oriental, de gueixas, de samurais, dos eletrônicos, da homogeneidade racial, de corpos comportados, de sexualidades ora reprimidas, ora perversas.

Mas o Brasil comporta o maior número de “japoneses” fora do Japão. Entre imigrantes e descendentes, vivem hoje cerca de 1,5 milhões de brasileiros japoneses. Em 2008, por conta das comemorações do centenário da imigração japonesa no Brasil, a “cultura japonesa” ficou em evidência.

No âmbito dos estudos culturais (britânicos), Stuart Hall (2011:51), sociólogo jamaicano que viveu e trabalhou no Reino Unido, compreende as culturas nacionais sendo compostas não apenas por instituições culturais, mas também por símbolos e representações.

Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. Assim, as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constróem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas

sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que são construídas (HALL, 2011:51, grifo do autor).

Nesta tese, tomando, com Stuart Hall (2011), as “culturas nacionais” como “sistemas de representação”, problematizo discursos do Japão no Brasil, investigando como, a partir da experiência diaspórica do brasileiro japonês uchinanchu, é possível lançar uma visão crítica sobre a narrativa hegemônica da “cultura brasileira”, da “cultura japonesa” e do Japão do pós-guerra, que tendem a exotizar o japonês e silenciar a experiência do uchinanchu/okinawano.

Okinawa é hoje uma das 47 províncias do Japão. Anexada ao Império japonês em 1879, foi um reino “independente” chamado Ryukyu, unificado em 1429, com línguas, culturas, governo e artes próprias. Localizada no extremo sul do país, e até hoje sofrendo discriminações em relação ao governo central, sua história de subjugação será melhor conhecida no decorrer desta tese. Uchinanchu é como os sujeitos originários e descendentes da ilha de Okinawa (Uchiná) se autodenominam em sua língua “nativa”, o uchinaguchi. Okinawano é como os originários e descendentes da província de Okinawa se autoidentificam, marcando diferenças em relação ao Japão metropolitano. Como a ilha de Okinawa é somente uma das que compõe a província de Okinawa, nem todos os okinawanos (como os provenientes das ilhas Miyako, Yaeyama entre outros) se consideram uchinanchu, já evidenciando mosaicos identitários muito mais complexos do que se imagina a princípio.

As representações, identidades e identificações de brasileiro descendente¹ de japonês no Brasil têm uma longa trajetória e modificou-se no decorrer da história. Certamente, esse imaginário não é o mesmo em 1908, quando se iniciou a imigração japonesa para o país; em 1940, quando, no contexto da II Guerra, Brasil e Japão foram oficialmente inimigos; em 1970, quando o Japão tornou-se um símbolo do sucesso capitalista; e, em 2008, quando comemorou-se o centenário da imigração japonesa.

Esse imaginário parece, então, estar ligado não somente aos processos sociais da imigração em si, mas também a imagens, narrativas e representações do Japão que, como o

¹ Utilizo o termo descendente de japonês porque é muito raro que nós nos identifiquemos como nipo-

próprio país, também se transformaram significativamente. Na interação cotidiana, marcas corporais e/ou simbólicas podem ser ativadas como diferença/identidade, ligando o sujeito japonizável (por sua própria iniciativa ou de seu interlocutor) a uma ideia de “cultura japonesa”.

Tais movimentos de interpelação e/ou identificação são relacionais, isto é, dependem das circunstâncias micro e macrosociais em que ocorrem, dos interlocutores presentes, do conhecimento e simpatia/antipatia de cada um sobre o que poderia ser esta “cultura japonesa”, dos interesses em jogo em cada interação, mas também do contexto histórico em que se está vivendo, a quais imagens o Japão está ligado naquele momento, naquele lugar onde o contato ocorre.

Para os descendentes de um processo diaspórico - para quem os sentimentos de pertencimento e estranhamento certamente variam com o tempo e a localização de cada um - provavelmente a questão identitária se coloca em algum momento. No caso dos “brasileiros japoneses”, além do forte discurso nacionalista que habitou o Japão no começo do século XX, a marca da japonesidade, como nacionalidade, pode ser interseccionada² com a da raça e, uma vez a amarelidade não sendo contemplada no mito de origem da nação brasileira (“formada por índios, brancos e negros”), sua brasilidade pode ser frequentemente colocada em questão.

Por outro lado, no seio das “comunidades nipo-brasileiras”, houve historicamente o receio da mistura, como se ela poluísse a pureza e levasse ao esquecimento de um certo pertencimento. Os amores e contatos inter-étnicos foram motivo de muitos conflitos familiares, medos e afrontamentos. Se, por um lado, os “japoneses” foram muitas vezes discriminados por sua língua “estranha”, sua aparência “diferente” e seus modos “bizarros”, por outro, eles também discriminaram “brasileiros”, a que, por muito tempo, chamaram de *gaijin* (estrangeiro em japonês).

² Para Adriana Piscitelli (2008) as noções de interseccionalidades e/ou categorias de articulação oferecem ferramentas analíticas para apreender a articulação de múltiplas diferenças e desigualdades, num sentido amplo para dar cabida às interações entre possíveis diferenças presentes em contextos específicos.

Nesta tese, faço uma viagem dolorida a algumas feridas históricas para jogar-lhes à luz das ciências sociais. Com o passar do tempo, aqueles que imigraram (*issei*³) vão partindo e, com eles, suas histórias. E se, por um lado, essa partida parece significar a intensificação da abertura das comunidades nipônicas no Brasil, por outro, ela levanta com força questões sobre memória, representação, “tradições”, identidade/diferença.

Costuma-se dizer que os japoneses são todos iguais. Mas, isso, além de ligado a concepções racistas da brasilidade e da japonesidade, é um discurso histórico a ser desconstruído. Se entre os 781 imigrantes do pioneiro Kasato Maru, que aportou nas terras brasileiras em 1908, já não existia homogeneidade (325 eram okinawanos), passados mais de 100 anos da imigração japonesa no Brasil (em que a miscigenação ocorreu, ainda que com limites), a própria ideia de “comunidade nipo-brasileira” poderia ser colocada em questão. Não parece haver uma unidade de experiências identitárias e sentimentos de pertencimento/estranhamento em relação à imaginada comunidade. Ao invés disso, os vínculos de pertencimento/estranhamento são constantemente negociados, afirmados, rejeitados, conquistados. O mesmo parece acontecer com nossa brasilidade, não há homogeneidade nas experiências nacionais.

Nos estudos culturais, as identidades nacionais, como toda identidade social, não são vistas como coisas com as quais nascemos, mas como sendo formadas e transformadas no interior das representações - a cultura nacional atuando como uma fonte de significados culturais, um foco de identificação e um sistema de representação (HALL, 2011).

A noção de regime (ou sistema) de representação foi desenvolvida por Stuart Hall (1996) a partir da teorização de Michel Foucault em torno do regime de verdade. Segundo Foucault (2007), um regime de verdade é constituído por séries discursivas, cujos enunciados (verdadeiros e não-verdadeiros) estabelecem o pensável como um campo de possibilidades fora do qual nada faz sentido (FOUCAULT, 2007). Esses regimes de verdade, ou na variação preferida por Hall (1996), regimes de representação, não são

³ Optei por não utilizar o sistema *hepburn* como padrão para a transliteração do japonês, porque, criado pelo físico, tradutor e missionário cristão norte-americano James Curtis Hepburn para uma audiência majoritariamente anglofônica, considero que este sistema não necessariamente favorece a leitura das palavras japonesas no Brasil. Assim, termos como *isei* (no sistema *hepburn*) são transliterados como *issei*, para se aproximar à leitura em português.

fechados e mostram-se aptos a incorporar novos elementos à rede de significados em questão, mantendo, no entanto, um núcleo original de sentidos inalterado (COSTA, 2006).

Partindo dessas concepções, esta pesquisa, inicialmente focada no tema da identidade, desloca-se, então, para as narrativas das “culturas nacionais”, como regimes de representação, que circunscrevem os processos (sempre incompletos) das identificações.

A nação não é apenas uma entidade política mas algo que produz sentidos – um sistema de representação cultural. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da ideia da nação tal como representada na sua cultura nacional (HALL, 2011:49).

Apesar de, em geral, os intelectuais japoneses não serem lidos no Brasil e os intelectuais brasileiros não serem lidos no Japão – como se nada que uns escrevessem pudesse contribuir para os estudos do outro – na realidade, certas questões se colocaram com força similar em ambos os países na mesma época. Em fins do século XIX, por exemplo, no mesmo momento em que o Brasil tornava-se uma república e a questão nacional colocava-se no centro do debate cultural e intelectual, no Japão, que vivia também seus anos de modernização e consolidação do Estado-nação, acontecia o mesmo. No momento em que transbordavam da Europa as teorias evolucionistas, sexológicas e raciais, Brasil e Japão se articulavam para justificar sua possibilidade de êxito nacional e civilizacional.

Se, no Brasil, o desejo da civilização dos Trópicos e uma sociedade mestiça⁴ (baseada no mito das três raças) foram centrais no debate sobre identidade nacional (ORTIZ, 2006; MISKOLCI, 2012a), no Japão, a busca era por florescer uma civilização no Oriente, a partir de um discurso sobre a unicidade e exclusividade da cultura japonesa, justificada numa ideia de homogeneidade racial, social e linguística (ORTIZ, 2000; SAKURAI, 2013). Em ambos os países, ainda que com suas especificidades, consolidaram-se, na formação de Estados modernos, discursos que patologizavam sexualidades e afetos

⁴ A questão da mestiçagem pautava discussões sobre o caráter nacional que se realizam no *mito da nação* como fusão das três raças (o branco, o negro e o índio), o que não implicava considerá-las em termos de igualdade, já que ao branco eram atribuídas as características e valores capazes de conduzir a nação à civilização, desde que aclimatados aos trópicos pela experiência da mestiçagem (ORTIZ, 2006).

não heterossexuais, valorizando uma ideia de nação baseada numa masculinidade racista, misógina e homofóbica.

A experiência diaspórica do brasileiro japonês uchinanchu/okinawano parece indagar simultaneamente os mitos de origem nacional, as identidades e culturas nacionais de Brasil e Japão. O amarelo é aquela “quarta raça” ignorada no mito brasileiro. O okinawano, com sua língua, pele escura e cultura “diferentes”, sempre poluiu a “pureza” nipônica.

O termo “a quarta raça” foi utilizado pelo artista Márcio Shimabukuro (SHIMA), brasileiro descendente de okinawanos, para nomear uma performance realizada no Monumento às Três Raças, em Goiânia, em 2007. Como descreve a antropóloga Laís Miwa Higa (2014b), o artista envolve as esculturas que representam um negro, um branco e um indígena como formadores da população de Goiânia, com uma fita de isolamento. Em seguida, ele envolve seu corpo com a mesma fita e se prende às esculturas que erguem um obelisco. “Shima utiliza suas feições asiáticas para inserir o corpo de um dos grupos imigrantes que constitui a população brasileira. Ele chama esse corpo de Quarta Raça” (HIGA, 2014b:s/p).

Figura 1: Performance *The fourth race* (A quarta raça), de SHIMA.⁵



Fonte: HIGA, 2014b

⁵ Fotografia de Claudio Cologni e Rhawbert Costa.

Depois da imigração, pensar na diáspora

O Brasil concentra o maior número de pesquisadores dos “estudos japoneses” na América Latina. No entanto, além dos problemas característicos dos “estudos de área” (ORTIZ, 2000), só bem recentemente alguns intelectuais japoneses têm sido traduzidos para o português, permitindo a revisão de alguns temas de sua história. Como escreve Christine Greiner (2011:11), responsável por algumas dessas publicações, “na última década, houve um aumento notável no Brasil de títulos sobre a cultura nipônica, mas a maioria concentra-se em dois extremos: a tradição e a cultura pop. Portanto, toda a discussão política que marca o período de 1945 a 1970 permanece na invisibilidade”.

A obra de Yukio Mishima e os discursos sobre ele foram, nesse sentido, uma porta de entrada privilegiada para esta época tão conturbada da história do Japão, na qual, depois dos horrores da guerra, supostamente teria nascido por lá uma nação pacífica, desenvolvida e democrática. Nesta pesquisa, tomo como objeto, num primeiro momento, a vida/obra de Yukio Mishima para questionar a narrativa oficial do Japão do pós-guerra, bem como problematizar representações de gênero, sexualidade e identidade nacional no Japão moderno. A análise crítica abre espaço, então, para, num segundo momento, discutir os dilemas de Okinawa no pós-guerra, tais como expressas pelo escritor okinawano Tatsuhiro Oshiro e pelo teórico havaiano uchinanchu Mitsugu Sakihara. Isso porque, enquanto a narrativa hegemônica do Japão do pós-guerra celebra um país pacífico, democrático e hiper-moderno – e os japoneses são vistos como “todos iguais” – pouco se fala da história colonial de Okinawa, da ocupação norte-americana do pós-guerra e sua situação política contemporânea.

Okinawa foi anexada como uma província japonesa em 1879, no contexto da consolidação do Japão como um Estado-nação moderno e imperialista. Antes disso, foi um reino “independente” chamado Ryukyu, unificado em 1429, onde se desenvolveram línguas e culturas próprias. O plural de suas línguas e culturas e as aspas em torno do “independente” já anunciam a complexidade de se pensar sobre Okinawa. Desde o século

XIV, o Reino de Ryukyu manteve relações com a China, como estado tributário, e em 1609 foi invadido pelo feudo de Satsuma (que dominava a região da atual província de Kagoshima). Com a anexação em 1879 pelo Império Japonês, o rei Sho Tai foi deposto, o reino extinto e a província de Okinawa criada. A modernização/colonização de Okinawa incluiu a implementação da propriedade privada, o rompimento dos laços comerciais com a China, a educação nacionalista, a adoção do japonês como língua oficial, a devoção ao Imperador e a estigmatização dos okinawanos como “bárbaros”, “japoneses de segunda categoria”. Ela disparou também, em meio a uma crise econômica, a diáspora okinawana, que levou milhares de pessoas a imigrarem para países como Filipinas, Brasil, Peru, Havaí, entre outros. Em 1945, no final da Guerra do Pacífico, Okinawa foi palco de uma das mais sangrentas batalhas do lado asiático da II Guerra Mundial. A Batalha de Okinawa durou 89 dias, matando cerca de 130 mil civis, quase 1/3 da população da província na época. Após a guerra, Okinawa foi ocupada pelos EUA, servindo de base militar nas guerras da Coreia e do Vietnã. Em 1972, foi “revertida” (ou, como sugerem alguns, “reanexada”) ao Japão, mas, apesar disso, até hoje 20% de seu já reduzido território é ocupado por bases militares norte-americanas, concentrando 75% das forças militares dos EUA presentes no Japão.

Estima-se que atualmente vivam no Brasil cerca de 160 mil okinawanos e descendentes (AOKB, 2014), formando a maior “comunidade okinawana” fora do Japão. Como toda “comunidade”, a okinawana também tem seus líderes e intelectuais. Imigrantes e descendentes, de uma forma ou de outra, desde o começo buscaram cultivar a memória de seus antepassados e refletir sobre sua experiência social. Os livros comemorativos publicados pelas associações okinawanas no Brasil foram, nesse sentido, muito importantes para despertar questões levantadas nesta tese. Lembro-me de, ainda adolescente, folhear esses livros na casa dos meus avós, tentando entender por que se falava de Okinawa. Um deles me marcou especialmente, porque reunia o nome de todos os imigrantes e descendentes da aldeia Oroku-Tabaru, onde nasceram três dos meus avós. Com esse livro, descobria que pertencemos ao *muntsu* (clã) Tabaru-Kanagusuku, *yagô* (nome da casa) Yonnan-Menu-Irikanagushiku. Em 2008, a UNESCO reconheceu os okinawanos e os *ainu* (que vivem na região de Hokkaido) como povos indígenas do Japão.

No início de meu interesse acadêmico por Okinawa, a farta literatura sobre a imigração japonesa se mostrou uma fonte importante de pesquisa. Os primeiros estudos sobre o tema, como os de Hiroshi Saito (1961), Ruth Cardoso (1972), Arlinda Rocha Nogueira (1973), Francisca Isabel Vieira (1973), Zempati Ando (1976) e Toomo Handa (1980) já apontavam diferenças e/ou discriminações nos processos migratórios e socioculturais de imigrantes de Okinawa e da ilha principal.

Mas a história de Okinawa, propriamente dita, só vai ser apresentada com a publicação de *Okinawa: uma ponte para o mundo*, de José Yamashiro, em 1993, e *Okinawa: história, tradições e lendas*, de Shosei Miyagui, em 1998. José Yamashiro e Shosei Miyagui foram dois importantes jornalistas e intelectuais da comunidade okinawana e *nikkey* no Brasil e os primeiros a publicarem livros sobre a história da província em português. Yamashiro, um *nissei* nascido em Santos, escreveu vários livros, entre eles: *Pequena História do Japão* (1950) - uma das primeiras publicadas no Brasil; *Jânio – vida e carreira política do presidente* (1961) – biografia de Jânio Quadros, com quem Yamashiro trabalhou; e *Trajetórias de Duas Vidas* (1998) – a edição do diário de seu pai com comentários seus. Já Shosei Miyagui, nascido em Okinawa, imigrou para o Brasil em 1938, quando era repórter do *Okinawa Times*. Como jornalista, foi um dos primeiros a admitir no Brasil que o Japão tinha perdido a guerra tendo sido, por isso, seu jornal *Kyuyo Shimpô* perseguido por fanáticos da *Shindo-Renmei*⁶.

A partir da leitura dessas obras, fundamentais para a emergência de estudos sobre Okinawa no Brasil, mas de restrita distribuição, pode-se, finalmente, conhecer a história de subjugação política e resistência cultural dos okinawanos que reverbera na situação presente da província. Esses livros focam na história moderna e pré-moderna de Okinawa, narrando a destruição durante a guerra, mas deixando ainda lacunas sobre o pós-guerra e os conflitos políticos contemporâneos.

No campo acadêmico brasileiro, é recente a emergência de estudos sobre Okinawa. A pioneira foi a dissertação de mestrado em música de Alice Lumi Satomi, defendida, em

⁶ A *Shindo Renmei* foi uma associação nipônica nacionalista fundada no interior de São Paulo no início década de 1940. O grupo, que não acreditava na derrota do Japão na guerra, ficou famoso pelos atentados violentos e assassinatos contra os que acreditavam, fato conhecido como o conflito entre vitoristas e derrotistas.

1998, na Universidade Federal da Bahia. Em *As Gotas de Chuva no Telhado: música de Ryukyu em São Paulo*, Satomi (1998) apresenta uma pesquisa etnomusicológica sobre a música okinawana, contextualizando a história e cultura de Ryukyu, entrevistando mestres e discípulos da música okinawana, analisando e transcrevendo canções, e refletindo sobre seu sentido de resistência cultural. No doutorado, *Dragão Confabulando: etnicidade, ideologia e herança cultural através da música para koto no Brasil*, defendido no Programa de Pós-graduação em Música também na Universidade Federal da Bahia, Satomi (2004) abordou ainda os temas da etnicidade e ideologia nos praticantes de música clássica e okinawana de São Paulo, mostrando as diferenças, conflitos e negociações entre os grupos através da música.

Desde a comemoração do centenário da imigração japonesa (e okinawana) no país, em 2008, uma nova geração de trabalhos vem sendo desenvolvida no campo acadêmico brasileiro. Naquele ano, Nádia Kubota defendeu na Unesp de Marília seu mestrado em ciências sociais, intitulado *Bon Odori e Soba: os japoneses em Campo Grande-MS*, em que a pesquisadora mostra a complexidade de negociações e construções de uma identidade étnica nipo-campograndense entre okinawanos e não-okinawanos. Num artigo mais recente, a autora escreve:

Os movimentos entre aproximação e distanciamento entre grupos tão comuns demonstra que não é possível tratar de uma unidade nipônica na cidade. Entre os momentos cotidianos de diferenciação, existem as ocasiões, como na festa do *Bon Odori*, em que os grupos se “homogeneízam”, criando uma japonesidade pública baseada no discurso político e ideológico de homogeneidade nipônica (KUBOTA, 2011:130).

Em 2009, Yoko Nitahara Souza defendeu, na Universidade de Brasília, seu mestrado em antropologia, *A comunidade uchinanchu na era da globalização: contrastando “okinawanos” e “japoneses”*. Para a antropóloga, que etnografou alimentação, comensalidade, festas, sociabilidade, parentesco, articulações sociais, pertencimento e identidade na conformação das comunidades uchinanchu e nikkei, os fatores culturais e identitários que determinam sentimentos de identificação e pertencimento em cada grupo

são fundamentalmente distintos (SOUZA, 2009:8), podendo-se vislumbrar as diferenças entre um *ethos* nipônico e *uchinanchu*.

Atualmente, ambas as pesquisadoras estudam, em seus doutorados, temas ligados à imigração/diáspora okinawana. Kubota, no programa de antropologia da Universidade Federal de São Carlos, e Souza, na Universidade de Brasília. Na Universidade de São Paulo, há também dois pesquisadores trabalhando em torno desses temas: Laís Miwa Higa, mestranda em antropologia, e Ricardo Sorgon Pires, doutorando em história. E na Universidade Federal de São Carlos, Victor Hugo Kebbe realiza pesquisa de pós-doutorado em antropologia sobre imigração, parentesco e religião nas práticas das *yuta* (xamãs intermediárias okinawanas) no Brasil.

Entre os professores, além de Alice Satomi, que hoje pesquisa e leciona na Universidade Federal da Paraíba, a principal referência é o professor Koichi Mori, do departamento de Letras Orientais da USP. Um dos poucos antropólogos japoneses em atividade no Brasil, Mori doutorou-se na Universidade de Tohoku, no Japão, com tese sobre a imigração okinawana no Brasil e, desde a década de 1990, quando se mudou para o país, vem publicando trabalhos sobre religiosidade, identidade, língua e etnicidade dos okinawanos.

Para Mori (2003), não há uma única identidade okinawano-brasileira contemporânea. Ao invés disso, a identidade *uchinanchu* no Brasil é altamente contextual, podendo aparecer como hiper-japonizada em algumas circunstâncias e definida em contraste com a japonesidade em outros, quase sempre via uma linguagem de identidade cultural brasileira. Nesse sentido, para o autor, ela está ligada a uma série de momentos históricos críticos nas relações entre okinawanos e japoneses no Brasil, tendo como resultado um repertório identitário acionado conforme contextos sociais específicos (MORI, 2003).

Em 2012, a AOKB (Associação Okinawa Kenjin do Brasil) publicou o livro (bilíngue) *1 Século de História: a comunidade okinawana no Brasil desde o navio Kasato Maru (1908-2008)* e, em 2014, o livro de fotos *1 Século de História em Fotos: a comunidade okinawana no Brasil (1908-2008)*, além de um suplemento sobre a vida dos imigrantes pioneiros. Trata-se de um material muito valioso (fruto de 5 anos de pesquisa),

porque relata experiências dos cem anos da imigração okinawana por meio de textos, fotos, depoimentos, documentos e debates.

Esta tese de doutorado faz parte, então, de uma geração de pesquisas e pesquisadores sobre Okinawa no Brasil. Como muitos desses estudos giram em torno dos temas da identidade e imigração, procurei, nesta tese, além de contribuir, a partir da abordagem dos estudos culturais, com essas discussões, privilegiar, como sociólogo, os processos históricos, socioculturais e geopolíticos que envolvem as disputas narrativas da história, o pós-guerra e a situação contemporânea de Okinawa.

Trata-se de um tema pouco falado no Brasil, ausente nas ciências sociais brasileiras, mas que, como pretendo argumentar, pode explicitar hegemonias, imperialismos e geopoderes contemporâneos. E, nesse sentido, a questão okinawana, além de identitária, é também um problema geopolítico do presente. Subsumida nas representações hegemônicas sobre o Japão, sua situação permanece na invisibilidade.

No campo internacional, uma série de estudos sobre Okinawa também têm sido desenvolvidos e publicados por pesquisadores de várias partes do mundo. Há trabalhos sobre história, música, linguística, arqueologia, antropologia, política, economia, entre outros temas (SMITS, 2003). Apesar de nenhum deles estar nas bibliotecas brasileiras, pude adquirir alguns em minhas viagens ao Japão ou pela internet. Dentro deste universo de pesquisa, que muitas vezes se organiza em torno de um emergente campo dos “estudos okinawanos”, gostaria de, até mesmo para atualizar criticamente as reflexões de *Uma introdução aos Estudos Okinawanos* (KANASHIRO, 2010), ao invés de pensar a imigração okinawana no Brasil, pensar Okinawa a partir da diáspora.

Autoetnografia performativa e insurgências: caminhos e descaminhos de pesquisa

Para falar de Mishima e Okinawa desde a diáspora okinawana, minha vivência como “brasileiro japonês uchinanchu” constitui também matéria desta pesquisa. Em termos metodológicos, esse tipo de empreendimento, em que o pesquisador etnografa o grupo

cultural ao qual pertence baseia-se no recente desenvolvimento do que vem sendo chamado de autoetnografia.

Não se trata de algo completamente novo, já que muitos intelectuais escreveram reflexivamente sobre suas próprias experiências. Enquanto método, a autoetnografia é uma abordagem de pesquisa e escrita que procura descrever e analisar sistematicamente experiências pessoais com o intuito de compreender a experiência cultural (ELLIS, 2004). Trata-se, nesse sentido, de um tipo de pesquisa, escrita, narrativa e método que conecta o autobiográfico e o pessoal ao cultural, social e político. De acordo com Carolyn Ellis (2004:9), “formas autoetnográficas mostram ação concreta, emoção, corporificação, autoconsciência e introspecção retratadas em diálogos, cenas, caracterizações e subversões”. Reivindica, portanto, as convenções da escrita literária. Mas por que usar o método autoetnográfico?

Há certamente dimensões da existência humana difíceis de serem tratadas pelos métodos tradicionais das ciências sociais. O olhar etnográfico sobre si permite um acesso único à experiência, à memória, aos sentimentos e à produção sociocultural da subjetividade. Busca, no entanto, não a exposição da intimidade, mas o elemento compartilhável da experiência. Experiência que, como argumenta Joan Scott (1998), não deve ser tomada como evidência, mas, uma vez sendo produzida sociohistoricamente, como aquilo que buscamos compreender. “Não são os indivíduos que têm experiências, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência”, conclui Scott (1998:27).

No âmbito da sociologia, Charles Wright Mills (2000) dizia que os indivíduos em geral enxergam as questões que vivenciam no âmbito privado como pertencendo unicamente a um universo pessoal. Ele dá o exemplo de um desempregado que não vê a relação entre a taxa de desemprego da economia e sua situação empregatícia. Wright-Mills (2000) acredita que a imaginação sociológica permite visualizar as relações entre a biografia e a história, deixando em evidência seu aspecto social.

Assim, o que acontece quando o sociólogo aplica a imaginação sociológica para sua própria trajetória pessoal ou de um grupo de que faz parte? A ideia foi, então, utilizar os instrumentos da autoetnografia para, numa escrita de si social, performativa e reflexiva,

falar sobre limites e paradoxos dos processos de (des)identificação nacional de sujeitos diaspóricos.

Lembro-me de pensar nisso quando visitei pela primeira vez o Museu Histórico da Província de Okinawa, em Naha, e percebi as relações entre: o processo de modernização do Japão e o fato de eu ter nascido no Brasil; o advento da colonização e japonização de Okinawa e o de eu nunca ter aprendido a língua materna de meus avós, o uchinaguchi, que os japoneses chamam de dialeto, mas que, em 2009, foi reconhecido pela Unesco como língua em perigo de desaparecimento.

O método autoetnográfico surge ainda vinculado ao empreendimento crítico dos saberes insurgentes, isto é, aquele conjunto de saberes assujeitados que, no contexto recente de mudança nos modos de produzir conhecimento (caso dos estudos pós-coloniais e da teoria *queer*), vinculou o saber às demandas políticas de grupos historicamente subalternizados por suas diferenças de gênero, sexualidade e/ou raça (MISKOLCI, 2014).

De acordo com Richard Miskolci (2008), a noção de subalterno tem origem na concepção gramsciana do termo para se referir àqueles cuja voz não é audível no sistema capitalista. Sua forma contemporânea foi popularizada pelo artigo de Gayatri Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, publicado em 1985, designando todos os grupos sociais submetidos ao domínio de uma potência estrangeira, cuja subordinação se mantinha mesmo após a descolonização. Nesse artigo, Spivak (2010) critica a cumplicidade do intelectual que julga poder falar pelo outro com o discurso hegemônico. Para ela, essa postura reproduz as estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido. Para a autora, ao invés de reivindicar a posição de representante dos subalternos, o intelectual pós-colonial deve buscar entender a dominação colonial como cerceamento da resistência através da imposição de uma *epistemé* que torna a fala do subalterno, de antemão, desqualificada e, assim, o silencia (COSTA, 2006).

Em 1991, num artigo intitulado *Arts of Contact Zone*, a crítica literária Marie Louise Pratt cunha o termo texto autoetnográfico para se referir a textos nos quais pessoas se engajam em descrever a si próprias de modo a comprometer as representações que os outros fazem delas. Para a autora, as zonas de contato são propícias à emergência da

autoetnografia, porque constituem espaços sociais em que as culturas se encontram, se confrontam e se fundem umas com as outras, mesmo quando marcadas por relações assimétricas de poder. Pratt (1991) utiliza o termo para problematizar os modelos de “comunidades”, dando atenção à transculturação, termo sugerido por Fernando Ortiz para descrever os processos nos quais membros de grupos marginais ou subordinados selecionam e inventam a partir de materiais transmitidos pela cultura dominante.

Para Michel Foucault (2000:14), um dos principais inspiradores da perspectiva insurgente, os saberes subjugados são “aquela série de saberes que foram desqualificados como não conceituais, insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos”.

É também por isso que a autoetnografia, mas também a performance tem sido recentemente utilizada por alguns pesquisadores-artistas como meio dos saberes insurgentes. De acordo com Dwight Conquergood (1998:26), formas performance-sensitivas de conhecer contribuem para um pluralismo epistemológico e político que desafiam os modos existentes – e hegemônicos - de conhecer e representar o mundo. A emergência de uma ciência social performativa, como proposta por Gergen e Gergen (2012), parte da tese de que a escrita se consolidou como o modo hegemônico da produção de conhecimento e procura abrir espaço para outras linguagens artísticas – como o vídeo, a poesia e o teatro – como formas legítimas de produção do saber. Nessa perspectiva, também a escrita pode ser vista como performativa.

Num livro intitulado *Disidentifications: queers of color and the performance of politics*, José Esteban Muñoz (1999:pos.280) propõe - inspirado no trabalho teórico-performativo da artista cubano-porto-riquenha-norte-americana *queer* Marga Gomez - a noção de “performance desidentificatória” como estratégia de sobrevivência para “sujeitos minoritários” negociarem uma esfera pública que majoritariamente e continuamente elide ou pune a existência de sujeitos que não se conformam ao fantasma da cidadania normativa. Para ele, essas performances nascem de identidades-na-diferença que são uma espécie de falha de interpelação dentro da esfera pública dominante. Nesse sentido, as desidentificações ofereceriam lentes para elucidar políticas minoritárias que não são

monocausais ou monotemáticas, mas que estão calibradas para discernir uma multiplicidade de componentes identitários entrelaçados, bem como os modos em que afetam o social.

Assim, a perspectiva insurgente, colocando em xeque o modo de produção dominante, a epistemologia vigente e evidenciando seu comprometimento com o poder, parte de uma teoria e política da diferença para, compreendendo o processo de subalternização, mudar a ordem hegemônica (MISKOLCI, 2012b). Os saberes insurgentes referem-se, por isso, a uma práxis político-intelectual. Para o autor, eles convidam a todos ao contato e à transformação. “A descoberta do Outro como parte de nós mesmos” (MISKOLCI, 2012b:49).

Nesta tese, a autoetnografia e a performance são entendidas como formas de escritas de si, no sentido de que o pesquisador-narrador se identifica como autor autobiográfico, mas narra memórias que podem também ser ficcionais. Como nas teorias performativas da autobiografia, a escrita de si, autoetnográfica e performativa, pode ressaltar o caráter autoetnográfico e performativo de toda escrita etnográfica, remetendo à impossibilidade de uma representação plena da realidade.

Falar de algum lugar: posição de enunciação e fronteira

Falar de Mishima desde o Brasil e do transviado, falar do Japão desde a diáspora okinawana é partir de múltiplas diferenças: é falar de um corpo racial/sexualmente marcado (*queer of color*) desde um país “periférico” (Brasil), sobre a “periferia” (Okinawa) de um outro país (Japão), sempre imaginado numa alteridade radical. Enfatizo o local de onde se realiza essa fala porque, como explica Stuart Hall (2010:349), “as práticas de representação sempre implicam posições desde as quais falamos e escrevemos: posições de enunciação”.

A teórica “lésbica” feminista Gloria Anzaldúa (2005), meio mexicana meio americana, ao refletir sobre sua consciência mestiça e a luta de fronteira, escreve:

Porque eu, uma *mestiza*,
continuamente saio de uma cultura

para outra,
porque estou em todas as culturas ao mesmo tempo,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio,
*Estoy norteada por todas las voces que me hablan simultáneamente*⁷
(ANZALDÚA, 2005:704).

Também o crítico literário Homi Bhabha (2005), meio indiano meio inglês (e lecionando nos EUA), fala de um lugar fronteiro, um terceiro espaço que, por estar **entre** os sistemas de significação totalizantes, pode introduzir inquietação e revelar o caráter fragmentário e ambivalente de todo sistema de representação.

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com o “novo” que não seja parte de um continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético, ela renova o passado, reconfigurando-o como um “entre lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABBA, 2005:100).

Stuart Hall (2009) questiona se as identidades nacionais foram algum dia realmente tão unificadas ou homogêneas quanto se imagina. E, nesse sentido, penso que a leitura desde a fronteira, desde uma situação diaspórica, talvez não se refira apenas aos “híbridos” (BHABHA, 2005), mas a todo sujeito interpelado pelas identidades nacionais. Na história moderna, explica Hall (2011), as culturas nacionais dominaram a “modernidade” e as identidades nacionais tenderam a se sobrepôr a outras fontes, mais particularistas, de identificação cultural. No entanto, agora, desde o fim do segundo milênio, as identidades nacionais passaram a ser deslocadas por um complexo processo de mudança e continuidades que, por conveniência, temos chamado de globalização.

⁷ O poema *Una lucha de fronteras/ A Struggle of Borders* foi publicado em *Borderlands/La Frontera*, em 1987, por Gloria Anzaldúa, mesclando, originalmente, inglês e espanhol.

“Because I, a *mestiza*,
Continually walk out of one culture
and into another,
because I am in all cultures at the same time,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteada por todas las voces que me hablan simultáneamente”

Para o autor, na modernidade tardia, as identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação. Nessa concepção, em constraste com as definições essencialistas, as identidades não são vistas como unificadas e sim como cada vez mais fragmentadas e fraturadas, nunca singulares, mas multiplamente constituídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar e ser antagônicos (HALL, 2000). Assim, naquele momento em que se temia a homogeneização cultural global, as diferenças parecem se multiplicar e, junto delas, as possibilidades de identificação e os lugares de enunciação.

Por conta disso, se em algum momento desse movimento desconstrucionista, emergir a imagem de uma “identidade okinawana”, ela deverá ser lida como um conceito “sob rasura⁸” (X), isto é, “uma ideia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chaves não podem ser sequer pensadas” (HALL, 2000:104).

Tem a ver não tanto com as questões “quem somos nós” ou “de onde viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados”, “como essa representação afeta a forma como nós podemos nos representar a nós próprios” (HALL, 2000:109).

Assim, a “identidade okinawana” em diáspora não funciona aqui como essência, mas como espaço de enunciação crítica. Como lugar de reflexão e ação sobre como estamos (ou não estamos) sendo representados. E, dentro de um espaço de ação transnacional (COSTA, 2006), um modo de propôr políticas de identificação e representação devidamente articuladas. No quadro teórico de Hall (2000), a articulação - como conceito-chave para descrever o processo de posicionamento do sujeito no interior de uma formação discursiva determinada - significa falar, se articular, ser articulado, conectar elementos que podem constituir uma unidade em determinadas circunstâncias, uma unidade circunstancial (COSTA, 2006).

⁸ O sinal de “rasura” (X) indica que eles não servem mais – não são mais “bons para pensar” – em sua forma original, não-reconstruída. Mas uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão continuar a se pensar com eles – embora agora em suas formas destotalizadas e desconstruídas, não se trabalhando mais no paradigma que eles foram originalmente gerados (HALL, 2000:104).

Nesse sentido, a identidade okinawana não surge da plenitude que já está supostamente dentro de nós como uchinanchu, mas de uma falta de inteireza que lança luz ao exterior, às práticas interpeladoras. “Assim, em vez de falar de identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento” (HALL, 2000:39).

E sendo a identificação relacional, alojada na contingência e na não exclusividade, uma vez assegurada, ela não anula a diferença. Tornar-se uchinanchu não elimina a identificação com uma identidade brasileira e/ou japonesa. Isso porque a identificação é, como diz Hall (2000), um processo de articulação, suturação e, como toda prática de significação, está sujeita ao jogo da *différance*⁹, operando na lógica do mais-que-um, produzindo “efeitos de fronteira”, lançando luz ao que é deixado de fora, o exterior que a constitui. Brasileiro/japonês, japonês/uchinanchu deixam de operar como binarismos excludentes, surgindo, ao invés disso, múltiplas (des)identificações e fricções críticas com os regimes de representação.

Em *Pensando a Diáspora: reflexões sobre a Terra no exterior*, Hall (2009) defende uma perspectiva diaspórica da cultura como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Ele indica que a nova fase da globalização (pós-1970) está ainda profundamente enraizada em disparidades estruturais de riqueza e poder. Suas formas de operação, embora irregulares, seriam agora planetárias em perspectiva e incluem interesses de empresas transnacionais - como a desregulamentação dos mercados mundiais e do fluxo global de capital, tecnologias e sistemas de comunicação - que transcendem e tiram do jogo a antiga estrutura do Estado-nação.

Esta nova fase transnacional do sistema tem seu “centro” cultural em todo lugar e em lugar nenhum. Está se tornando descentrada. Isso não significa que falta a ela poder ou que os Estados-nação não têm função nela. Mas essa função tem estado, em muitos aspectos, subordinada às operações sistêmicas globais mais amplas. A posição indubitavelmente hegemônica

⁹ O filósofo Jacques Derrida cunha o neologismo *différance* como corruptela de *différence* (diferença), indicando a existência de uma diferença que não é traduzível no processo de significação dos signos, nem organizável em polaridades binárias identitárias (eu/outro, nós/eles, mulher/homem, preto/branco, significante/significado). “A *différance* remete ao excedente de sentido que não foi, nem pode ser significado e representado nas diferenciações binárias” (COSTA, 2006:98).

dos Estados Unidos nesse sistema está relacionado não ao seu status de Estado-nação, mas a seu papel e ambições globais e neoimperiais (HALL, 2009:36).

A leitura do Japão desde a diáspora no Brasil, dentro de seus limites e possibilidades, deixa em evidência a hegemonia norte-americana de que fala Hall (2009). A partir desse estudo sobre Mishima e Okinawa, argumento que os EUA (e o inglês) são atores protagonistas para se pensar o Japão desde o Brasil. No caso okinawano - uma sociedade duplamente colonizada – tais ambições neoimperiais ganham materialidade com enormes bases militares norte-americanas protegidas por soldados japoneses das Forças Nacionais de Autodefesa. No âmbito da cultura, seus jornalistas, críticos, empreendedores da cultura e acadêmicos parecem mediar, historicamente, muito de quem e o que pôde ser circulado.

Por outro lado, o inglês parece imprescindível como língua franca de contestação. É pelo inglês que visões contra-hegemônicas também podem circular globalmente, graças ao advento da internet e das redes sociais. Mesmo assim, a internet não sendo neutra, a pesquisa na *web* revela um disputado campo discursivo na representação do mundo *offline*.

Refletindo sobre como são contadas as narrativas nacionais, Hall (2011:52-54) elenca cinco elementos fundamentais: a) a narrativa da nação é contada e recontada nas histórias, nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular (elas fornecem uma série de histórias, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam as experiências compartilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação); b) dá se ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na intertemporalidade (a identidade nacional é representada como primordial, os elementos essenciais do caráter nacional permanecendo imutáveis, apesar de todas as vicissitudes da história); c) a invenção das tradições (HOBBSAWN, 1985), que muitas vezes são menos antigas do que parecem; d) o mito fundacional, que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter num passado mítico; e) a identidade nacional é simbolicamente baseada na ideia de um povo puro ou original.

Assim, nesta tese, a partir da análise de livros, filmes, histórias, mitos, músicas e notícias, procuro indagar os condicionantes que mediam as representações do Japão no

Brasil, problematizando-as dentro de uma economia (geo)política da cultura. Isso porque, o que ganha voz e o que é silenciado num livro de história, nas estantes da livraria, nas propagandas de uma revista e numa notícia de TV certamente não é neutro, ainda que tudo se passe como se fosse.

Iara Beleli (2005) mostra como, no caso da propaganda brasileira, além de promover o consumo, a justaposição das marcas da diferença da propaganda informa condutas, procedimentos que, através da valorização, distingue categorias de pessoas a partir de uma norma presumida, ainda que não explicitada, informando também um modo de ser nacional.

Carmem Rial (1995), que analisou propagandas com negros e japoneses de 1994-1995 e 1998-2000, sugere que, no imaginário produzido e reproduzido pela propaganda nacional, enquanto o negro é representado como o trabalhador braçal, sempre dançando, movendo o corpo em gestos amplos, os japoneses são representados como trabalhadores intelectuais, com corpos quase imóveis, só a cabeça sendo mexida. O título de seu artigo sintetiza bem seu argumento: *Japonês está para TV, assim como mulato para cerveja: imagens da publicidade no Brasil*.

Se numa teoria econômica da cultura, esses bens culturais seriam regulados pela oferta e a demanda, numa economia política da cultura, produtores e consumidores, como atores sociais, são também inscritos dentro de regimes de representação sócio-geopolítico-cultural globais, mediados por mercados oligopolizados, cujos fluxos que constroem imaginários e criam identidades são ordenados por relações de poder desiguais em várias dimensões. Esses fluxos fazem circular imagens, corpos, produtos, teorias, literaturas, músicas, narrativas nacionais e internacionais sobre diversos temas da vida social. Os bens da cultura (incluindo a ciência) podem ser vistos, nesse sentido, como discursos que produzem representações com as quais os sujeitos podem ser interpelados e/ou se identificar. Os mercados de bens culturais, sendo condicionados pela economia e a política, criam representações sobre classe, nações, raça, gênero, sexualidade, etc.

Por conta de um eurocentrismo crônico, no Brasil, sabe-se pouco sobre a história do Japão, como, no Japão, sabe-se pouco sobre a história do Brasil. Também a literatura brasileira é pouco conhecida no Japão, como é limitada a literatura japonesa no Brasil. Dou

este exemplo de Brasil e Japão, por tratar de meus lugares-objetos de pesquisa, mas acredito que o mesmo valha para dimensões continentais. A Ásia conhece pouco a América Latina, como a América Latina conhece pouco a Ásia. Isso sem falar da África, da Europa do Leste, do Pacífico, do Oriente Médio.

E se conhece-se pouco a história do Japão, conhece-se quase nada da história de Okinawa. No livro didático *História das cavernas ao Terceiro Milênio* (1997), que utilizei no colégio para estudar “história geral”, não há, por exemplo, nenhuma referência à ilha de meus avós. Nada sobre a imigração para o Brasil, sobre a Batalha de Okinawa, sobre a história antiga de independência, a colonização pelo Japão, a ocupação norte-americana, as bases militares até hoje lá presentes. Nada.

Se retomo o passado colonial de Okinawa dentro deste espaço fronteiriço da diáspora, agora globalizado, é, então, com o intuito de, ao problematizar o cerceamento de sua representabilidade, “traduzir” sua experiência historicamente subalternizada e falar sobre a urgência de suas necessidades presentes. Ao deslocar a discussão da imigração - mais focada nas narrativas nacionais - para a reflexão desde a diáspora, acredito que um novo campo de interlocução, centrado na crítica da epistemologia, cultura e história moderna, se abre para os estudos sobre Okinawa.

Velhos e novos colonialismos no século XXI

Esta tese fala então de como as representações hegemônicas sobre o Japão, que circulam globalmente e chegam ao Brasil, não contemplam nem sua própria complexidade, nem a experiência okinawana. Por um lado, é uma história de família, de antepassados. Mas, por outro, é uma questão política contemporânea, que revela muito sobre a presença de práticas orientalistas e neo-colonialistas na globalização. Para além da questão okinawana, o que isso pode dizer ainda sobre outros territórios que continuam colonizados em pleno século XXI, caso do Havaí, da Guiana Francesa ou da Nova Caledônia?

As contribuições teórico-políticas dos estudos pós-coloniais foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa. Como explica Sérgio Costa (2006), elas não constituem propriamente uma matriz teórica única:

Trata-se de uma variedade de contribuições com orientações distintas, mas que apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade (COSTA, 2006:83).

A abordagem pós-colonial, continua Costa (2006), se constrói sobre a evidência de que toda enunciação vem de algum lugar. Trata-se de uma constatação trivial, mas relevante, já que revela o corpo oculto e cultuado do sujeito neutro do iluminismo (homem branco europeu heterossexual burguês), que vem sendo, desde a emergência do feminismo de Simone de Beauvoir, desconstruído pela visão dos Outros da história: mulheres, negros, povos colonizados, pobres, transviados.

O livro *Orientalismo* (1978), do crítico literário palestino-estadunidense Edward W. Said, é uma das obras fundadoras do pós-colonialismo (COSTA, 2006). Nele, Said (2007) parte da análise de textos franceses e britânicos para afirmar que o Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre “Oriente” e “Ocidente”. Partindo da noção foucauliana de discurso¹⁰ e da gramsciana de hegemonia¹¹, Said (2007) argumenta que a produção de conhecimento atende a um princípio circular, de modo que novos conhecimentos sobre uma base de representação determinada reafirmam, *ad infinitum*, as premissas inscritas nesse sistema de representações (COSTA, 2006). O Oriente do orientalismo remete então, mais do que a um lugar geográfico, a uma fronteira cultural e definidora de sentido entre um nós e um eles, numa relação que reproduz o outro

¹⁰ Na *Microfísica do Poder*, Foucault (2006) define discursos como práticas que criam incessantemente os objetos aos quais se dirigem. Nesse sentido, o discurso não é entendido como sinônimo de texto, mas como de um conjunto de práticas sociais que se vinculam diretamente as relações de poder à constituição de corpos, verdades e subjetividades.

¹¹ Numa sociedade não totalitária, explica Said (2007), certas formas culturais predominam sobre outras, assim como certas ideias são mais influentes que outras; a forma dessa liderança cultural é o que Gramsci identificou como hegemonia.

(o oriental) como inferior (representado como caricatura ou como estereótipo), sempre numa síntese aglutinadora daquilo que o nós não é e nem quer ser (COSTA, 2006).

Stuart Hall (1996) busca generalizar o caso do orientalismo argumentando que a polaridade entre o Ocidente e o resto do mundo (*West/Rest*) encontra-se na base das ciências sociais, que toma as normas sociais, estruturas e valores qualificados de ocidentais como o parâmetro universal que define o que são as sociedades modernas (COSTA, 2006).

Os estudos pós-coloniais que surgiram a partir dos trabalhos de Edward W. Said, Stuart Hall, Paul Gilroy, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, entre outros, têm ganhado um espaço importante no campo intelectual contemporâneo, desestabilizando os modos tradicionais de teorização das Ciências Sociais. No entanto, têm sido submetidos a críticas relevantes de intelectuais fora do eixo anglo-americano. Na América Latina, por exemplo, um grupo heterogêneo denominado estudos descoloniais latino-americanos aponta para a ênfase dos pós-coloniais (normalmente de origem sul-asiática ou caribenha) ao imperialismo britânico, desconsiderando a importante experiência histórica do colonialismo ibérico e privilegiando a história anglo-saxã (BALIERO, 2014:34).

No caso do estudo do Japão e de Okinawa, é preciso levar em conta ainda a crítica de autores como Jung-Bong Choi, um intelectual coreano lecionando na Universidade de Nova York. Incorporando e indo além da crítica latino-americana, Choi (2010) nota que, uma vez os estudos pós-coloniais focando no imperialismo francês e britânico, eles constroem seus próprios Outros discursivos - notadamente a América Latina, o Extremo Oriente e alguns países do Leste Europeu.

Por causa do papel central que esses eruditos ocupam, o significativo pós-colonial tem sido quase sempre equacionado e estruturado em torno de conceitos, enquadramentos e vocabulários que são baseados em tipos particulares de experiências coloniais. Por exemplo, a habitual identificação do termo colonizador com o europeu ou o Ocidente é de alguma forma tomada como dada e raramente considerada suspeita. Às vezes, esses termos têm sido usados como paradigmaticamente intercambiáveis, dessa forma criando a impressão popular de que a relação entre o colonizador e o colonizado é substituível por aquela do Ocidente e do não-Ocidente, o europeu e o não-europeu, ou o branco e o não-branco (CHOI, 2010:326).

Acontece que os imperialismos não-ocidentais (como o chinês e o japonês) têm ficado invisíveis na crítica pós-colonial. Para Choi (2010), o fato de os estudos que se debruçam sobre o passado imperialista do Japão estarem localizados no rótulo obscuro dos “estudos regionais” não são mero acaso da história. Ele sugere que isso se relacione à persistente negação do governo japonês ao seu passado imperialista. Para o autor, a insistência da impunidade do Japão e a negação de seus brutais crimes coloniais têm sido, em parte, apoiada pelos blocos de poder norte-americanos e europeus, a fim de manter a imagem e o status internacional do Japão.

De fato, o Japão é um caso interessante para ser abordado no marco pós-colonial, mas precisa complexificá-lo. Said (2007) explica que seu recorte sobre o orientalismo está focado no Oriente Médio e não no Extremo Oriente. Mas se tomarmos sua definição de orientalismo como um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica entre Oriente/Ocidente, muitos estudos sobre o Japão - incluindo o clássico *Crisântemo e a Espada*, de Ruth Benedict – certamente poderiam ser compreendidos dentro desta chave, como bem apontou Mark McLelland (2003). Assim, apesar de o Japão ter ascendido economicamente, em muitos aspectos (e isso é relevante para minha leitura de Mishima), ele continua orientalizável. Além disso, a subordinação japonesa e okinawana aos EUA desde o fim da guerra faz levantar questões sobre um tipo de hegemonia pós-colonial que é cultural, mas também política e militar.

Por outro lado, o imperialismo e nacionalismo japonês de antes da guerra dominou e subjuguou várias “outras” culturas asiáticas. E, nesse sentido, utilizando o termo descolado de sua proveniência geográfica, é possível sugerir que, durante seus anos imperialistas, o Japão orientalizou vários outros povos, ocupando um lugar ambíguo nesses jogos do poder.

Choi (2010) está especialmente preocupado com as marcas do imperialismo japonês na Coreia, na China e em Taiwan. Mas, para se pensar o pós-colonial, o caso de Okinawa, assim como o de outros territórios ainda colonizados (como o Havaí pelos EUA e o Tibete pela China), complica ainda mais o cenário. É possível pensar, a partir do marco do pós-colonial, territórios e culturas ainda colonizadas? Tudo se passou como se, depois da II Guerra, o mundo tivesse entrado numa “era pós-colonial”. Mas os vencedores da guerra, em especial os EUA, abriram mão de suas colônias?

Num artigo intitulado *Quando foi o pós-colonial? Pensando no Limite*, Stuart Hall (2009:101) discute as críticas teórico-políticas ao pós-colonial e argumenta que o que o conceito pode ajudar a fazer é descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento da pós-independência ou da pós-descolonização, além de identificar as novas relações e disposições do poder que emergem nesta nova conjuntura. Nesse sentido, o pós-colonial não seria um tipo de periodização baseado em estágios ou épocas, em que todas as antigas relações desapareceriam definitivamente e outras, inteiramente novas, viriam substituí-las. Para ele, e falando principalmente do imperialismo britânico:

Obviamente o rompimento com o colonialismo foi um processo longo, prolongado e diferenciado, em que os movimentos recentes do pós-guerra pela descolonização figuram como um, e apenas um, “momento” distinto”. Neste caso, a “colonização” sinaliza a ocupação e o controle colonial direto. Já a transição para o pós-colonial é caracterizada pela independência do controle colonial direto, pela formação de novos Estados-nação, por formas de desenvolvimento econômico dominadas pelo crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista, bem como pela política que advém da emergência de poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento (HALL, 2009:103).

A experiência de Okinawa, como é o caso de várias ilhas do Pacífico, no entanto, parece ser marcada por uma série de especificidades na história global da colonização. Como disse, Okinawa, um reino independente durante vários séculos, foi anexada ao território japonês em 1879. Em 1945, quando os EUA venceram a batalha de Okinawa, a ilha foi ocupada militar e politicamente pelo exército norte-americano. Em 1972, Okinawa foi “devolvida” para o Japão, sob a condição de que as bases militares seriam mantidas. Até hoje, 20% de seu território é ocupado por elas.

Isso quer dizer que se, no final do século XIX, como aconteceu com muitos países da Ásia, Okinawa tornou-se colônia de uma potência imperialista (o Japão), no pós-guerra, em que vários países declararam independência, ela foi ocupada política e militarmente pelo maior vencedor da guerra (os EUA). A “reversão” para o Japão poderia marcar (e de

alguma forma marca) um momento pós-colonial de Okinawa, em relação à colonização norte-americana, com as características apontadas por Hall (2009). Mas sua subordinação pós-1972, que é não somente econômica e cultural, mas também política e militar, em relação ao Japão e os EUA, pode sugerir a necessidade de uma complexificação radical do “pós-colonial” para se pensar Okinawa e algumas ilhas do Pacífico¹², territórios militar e/ou politicamente ocupados em pleno século XXI.

Os EUA continuam suas missões civilizatórias para difundir o capitalismo e a “democracia” no mundo (caso do Afeganistão, da Líbia e do Iraque). Mas em Okinawa - que aliás serve de ponto de treinamento e apoio para suas guerras - grande parte da população é contra as bases. Governadores e prefeitos da província foram inúmeras vezes a Tóquio e Washington relatar as incômodas condições em que vivem os okinawanos, pedindo mudanças. Mas, como nos velhos colonialismos, a voz subjugada dos colonizados parece ainda não ser ouvida. Onde foi parar a sagrada democracia?

Estrutura da Tese

Esta tese está estruturada em seis capítulos, divididos em três partes: sobre Mishima; sobre Okinawa; sobre Performance.

No primeiro capítulo, procuro delimitar o objeto Yukio Mishima - na verdade imagens e narrativas sobre ele, principalmente, de seu suicídio - argumentando que as representações sobre o artista estão circunscritas a uma economia (geo)política da cultura. Dois momentos são analisados: o primeiro, em meados da década de 1980, quando vários de seus livros ganham versões brasileiras; e o segundo, desde 2002, quando uma nova onda de suas obras são publicadas. A reflexão inicial sobre recepção procura localizar e analisar os artigos, comentários e livros publicados sobre o autor no Brasil, argumentando que: no primeiro momento, houve uma forte mediação euronorteamericana na recepção de sua biografia e obra; no segundo, a partir da emergência de leituras de pesquisadores brasileiros

¹² O Palau, as ilhas Marshal, e os Estados Federados da Micronésia se tornaram independentes dos EUA nas décadas de 1980 e 1990, mas Guam, Samoa americana, ilhas Marianas do Norte, além do Havaí, continuam sob domínio estadunidense. A França também mantém territórios na região, como a polinésia francesa, ilhas Wallis e Futuna, além da Nova Caledônia.

e japoneses, pode-se complexificar a “personalidade social” de Mishima no Brasil. Tais leituras ajudaram a realizar um segundo movimento: contextualizar sociohistoricamente a obra e morte do artista, argumentando que sua performance suicida pode ser vista como perturbadora à narrativa oficial do Japão do pós-guerra, consolidada pela aliança Japão-EUA.

No segundo capítulo, Mishima é lido agora desde o *queer* ou - como preferi aderir à tradução proposta por Berenice Bento¹³ (2014) - desde o transviado. Para isso, realizo uma revisão crítica sobre os processos de invenção do *seppuku* como signo da identidade nacional japonesa, bem como de desinvenção de práticas homoeróticas como o *nanshoku* na formação do Estado-moderno no Japão. Partindo de uma análise da obra/vida de Mishima como um “conjunto performativo” (CORNIETZ, 2007), procuro argumentar que a leitura transviada de *Confissões*, junto a outros textos seus mais “normais”, pode revelar processos de identificação sexuada e da performatividade de gênero, conforme definida por Judith Butler (2003). Por meio da análise das representações sobre gênero e sexualidade que interpelam o protagonista, das narrativas sobre brincadeiras incentivadas ou repreendidas pelos adultos e os sentimentos vividos, os processos de interpelação e identificação textualizados por Mishima parecem os aspectos heteronormativos e performativos da masculinidade japonesa moderna. Analisando dimensões dramáticas da performance final de Mishima, levanto, então, a hipótese de que Mishima teria remetido ao *nanshoku* dos samurais ao ter se suicidado junto a um jovem de 25 anos, sua recusa da modernidade no Japão podendo sugerir também a recusa da sexualidade moderna.

O terceiro capítulo é uma reflexão sobre disputas em torno da história e política de Okinawa. Para isso, revisito narrativas sobre o passado do Reino de Ryukyu, a anexação pelo Império Japonês (1879), a Batalha de Okinawa (1945), a ocupação norte-americana (1945-1972), a reanexação para o Japão (1972), chegando na sua complexa situação

¹³ Nos estudos transviados, os discursos médicos passam a ser analisados como engrenagens discursivas que limitam a existência da diversidade dos desejos, dos gêneros, das sexualidades ao âmbito das estruturas fixas corpóreas. E assim se estabelece uma disputa epistemológica onde o corpo passa a ser um significante com múltiplos significados, uma estrutura estruturante em permanente processo de transformação (BENTO, 2014:49).

contemporânea. A literatura okinawana e a crítica diaspórica de sua política são mobilizadas como narrativas contra-hegemônicas das representações oficiais do Japão do pós-guerra, problematizando processos epistemológicos de cerceamento da experiência subalterna.

É possível, então, visualizar a atualidade de seus problemas. Okinawa vive hoje um dos momentos políticos mais conflituosos desde a reversão para o Japão em 1972. Em 2014, a aliança Japão-EUA começou a construção de uma nova e moderna base militar norte-americana (Henoko) no norte da ilha, despertando manifestações de governos e população local. Pensando desde a diáspora, argumento que o “problema okinawano” não se refere somente a okinawanos e descendentes, mas a todos aqueles que são contra as guerras, a destruição ambiental, a violência de gênero e o neocolonialismo. Este capítulo se relaciona com o primeiro capítulo, ao mostrar como a experiência okinawana pode lançar luz crítica às narrativas oficiais do Japão do pós-guerra e à sua política contemporânea. Vincula-se também ao segundo capítulo, porque deixa em evidência que o processo de formação do Estado-moderno japonês - que institucionalizou o suicídio patriótico como signo de lealdade ao Império e patologizou homoafetividades - coincidiu também com as jornadas colonizatórias do Japão como uma potência imperialista.

No quarto capítulo, apresento uma narrativa autoetnográfica que procura refletir sobre processos de interpelação/identificação nacional de sujeitos diaspóricos. Analisando socioantropologicamente memórias e experiências de um brasileiro japonês uchinanchu, procuro explicitar fissuras, historicidades e complexidades que sugerem movimentos de nacionalização da raça/racialização da nação na intersecção entre japonesidade e amareliidade. Além disso, procuro refletir sobre as possibilidades contemporâneas de ativação da rede diaspórica uchinanchu na construção de espaços transnacionais e transcontinentais de enunciação crítica e ações descolonizatórias para o “problema okinawano”.

No quinto capítulo, sugiro que as artes performativas de Okinawa são um dos principais espaços de experiência e invenção da memória da diáspora okinawana. Refletindo sobre música e dança, procuro evidenciar a centralidade do corpo e do canto na criação de imagens da Antiga Ryukyu. A partir do filme *Sanshin*, de Fábio Rodrigues e

Cíntia Takiguchi, e do trabalho pioneiro de Alice Satomi (1998) sobre a música vernacular okinawana, procuro refletir ainda sobre o papel das prostitutas na transmissão do ensino do *sanshin* no período anterior à guerra, o valor do *sanshin* como forma de expressão (cultural, histórica, política, espiritual) e a importância da abertura das artes okinawanas (tradicional, pop e rock) para o mundo. O pensamento sobre os cantos da memória diaspórica dos okinawanos parecem poder se inspirar teoricamente por reflexões sobre a música negra na diáspora.

O sexto capítulo apresentado como poslúdio na banca de defesa da tese, trata de processos artísticos ligados à experimentação do corpo e da performance como meios de pesquisa e ação transdisciplinares entre as Ciências Sociais e as Artes performativas. Ela se liga a toda a tese, uma vez que alimentou e foi alimentada por várias de suas imagens, histórias, inquietações e memórias ligadas a identidades de gênero, nação e sexualidade. A investigação artística foi realizada junto ao Núcleo Casa dos Carmelas, com passagens pelo Kazuo Ohno Dance Studio, em Yokohama, no Japão, e uma imersão no *Workcenter of Jerzy Grotowski and Thomas Richards*, em Pontedera, na Itália. A performance *I AM EXODUS* é um dos frutos deste doutoramento e ainda está em desenvolvimento no projeto *NOMES*, uma pesquisa do Núcleo Casa dos Carmelas sobre identidade, travessias da escravidão para a liberdade e amor. Trata-se de um capítulo incompleto, já que o processo criativo continua em andamento.

Esta tese remete àquelas experiências esquecidas pela história oficial, mas que podem ser revisitadas nos cantos da memória.

PARTE I

SOBRE MISHIMA



Mishima ni tsuite (三島について)
Óleo sobre Tela
35 x 28 cm
2014
Victor Kanashiro

O tema da alienação do corpo e do espírito, nascido da ânsia que descrevi, persistiu por muito tempo como um dos temas principais da minha obra. Só comecei, passo a passo, a me afastar dele gradualmente quando por fim comecei a me perguntar se não seria possível que o corpo, também pudesse ter sua própria lógica, quem sabe até seu próprio pensamento; quando comecei a sentir que as qualidades especiais do corpo não consistiam apenas no apego ao silêncio e na beleza da forma, mas que o corpo também podia ter sua própria loquacidade.

(Yukio Mishima, Sol e Aço)

Seria isso o seppuku? – pensava ele. Era uma sensação de completo caos, como se o céu tivesse despencado sobre sua cabeça e o mundo estivesse cambaleando, embriagado. A força de vontade e a coragem, que pareciam tão robustas antes do golpe, reduziam-se agora a um único filete de aço, e assaltou-o a sensação estranha de que devia seguir a direção desse filete, agarrando-se a ele desesperadamente.

(Yukio Mishima, Patriotismo)

Capítulo 1 – Lendo Mishima desde o Brasil: economia (geo)política da cultura e a narrativa oficial do Japão do pós-guerra

Descobri que o Caminho do Samurai é a Morte.

(Yukio Mishima, *O Hagakure – A Ética Samurai e o Japão Moderno*)

Yukio Mishima foi escritor, dramaturgo, diretor, ator e “guerreiro” (performer). Nascido Kimitake Hiraoka em 14 de janeiro de 1925, em Tóquio, foi um dos mais famosos e polêmicos artistas do Japão do pós-guerra. Indicado, sem vencer, por três vezes ao Prêmio Nobel da Literatura, tornou-se um dos mais lidos e traduzidos escritores japoneses da história. Suas obras completas somam 36 espessos volumes, que incluem contos, romances, dramaturgias, ensaios críticos, filosóficos e políticos, diários e artigos. Entre os títulos de seu *rio do livro* traduzidos no Brasil estão: *Confissões de um Máscara* (1949), *Cores Proibidas* (1953), *Morte em pleno verão e outras histórias* (1953), *Mar Inquieto* (1954), *O Templo do Pavilhão Dourado* (1956), *Depois do Banquete* (1960), *O Marinheiro que perdeu as graças do mar* (1963), *Sol e Aço* (1967), *O Hagakure – A Ética dos Samurais e o Japão Moderno* (1967), e a tetralogia *Mar da Fertilidade*, composta pelos romances *Neve de Primavera* (1966), *Cavalos Selvagens* (1969), *O Templo da Aurora* (1970) e *A queda do Anjo* (1970).

Além de um homem das letras, Mishima escreveu, dirigiu e atuou no teatro e no cinema, posou para fotografia e praticou halterofilismo, kendô e karatê. Entre suas peças já montadas no Brasil estão a *Dama Aoi*, *A Marquesa de Sade*, *Hanjo* e *A Toca de Cupins*.

No fim da vida, Yukio Mishima montou um exército particular que se chamou *Tatenokai* (Sociedade do Escudo) e que reunia cerca de 80 estudantes de direita. No dia 25 de novembro de 1970, em circunstâncias um tanto teatrais-performativas-absurdas, cometeu *seppuku*¹⁴ no Quartel-General de Ichigaya, seguido de um discípulo, supostamente seu amante.

¹⁴ Suicídio cortando o abdômen, conhecido popularmente como *harakiri*.

No dia seguinte, saiu na primeira página da Folha de São Paulo:

Yukio Mishima, o mais brilhante escritor japonês da nova geração, praticou ontem o “hara kiri” no quartel-general das Forças Armadas, em Tóquio, depois de ter dominado o general Kanetoshi Mashita, a quem pedira audiência, e pronunciado um discurso ante os dois mil soldados da guarnição.

De acordo com a tradição dos samurais, o escritor, ajoelhado, abriu o ventre com um sabre. Ato contínuo, um amigo cortou-lhe a cabeça com uma espada, praticando por sua vez o hara-kiri.

Mishima anunciara que punha fim à vida em sinal de protesto contra a Constituição japonesa, que impede o rearmamento do país. Antes do “hara-kiri”, o escritor gritou: “Viva o Imperador”.

Yukio Mishima, de 45 anos, militava na extrema direita e fundara a organização “Escudo”, que reunira oitenta adeptos, os quais vestiam uniforme imperial. O general Mashita, manietado em seu escritório, assistiu horrorizado à cena. Mishima foi auxiliado por quatro seguidores.

O escritor era o discípulo favorito do prêmio Nobel de Literatura Yasunari Kawabata. Comentário do primeiro-ministro Eisaku Sato ao tomar conhecimento da tragédia: “Acho que Mishima ficou louco” (FOLHA DE SÃO PAULO, 26/11/1970).

O suicídio político-performático do artista gera até hoje perguntas entre seus leitores, escritores, críticos e pesquisadores. De acordo com Scott-Stokes (1986), na primavera de 1971, alguns meses depois da morte de Mishima, saiu na *Japan Quaterly* um artigo de Junro Fukashiro intitulado *post-mortem*, sintetizando as teorias populares sobre os motivos do suicídio: a) a teoria da insanidade, que sugeria que o escritor havia ficado louco; b) a “estética”, que afirma que a beleza procurada por Mishima em sua obra só poderia ser completada pela morte dramática; c) a do talento esgotado, que insinua que Mishima não tinha mais nada a dizer depois de 30 anos de carreira; d) a do pacto de morte, que vê nele o homossexual que praticou o *shinju* (duplo suicídio por amor) com seu discípulo Masakatsu Morita, para chegar a uma espécie de orgasmo supremo; e) a do patriotismo, insistindo que Mishima quis induzir os oficiais do Jietai (Forças de Autodefesa do Japão) a desfechar um golpe de estado.

Nas nossas primeiras aulas de sociologia, aprendemos a ler o suicídio como um fato social (DURKHEIM,1973). Ele não acontece, como diz o senso comum, apenas por problemas pessoais, distúrbios psicológicos e outros motivos individualizantes, mas está

enraizado nas sociedades. Se os suicídios são fatos sociais, o que eles têm a dizer sobre as sociedades em que acontecem?

Neste capítulo, procuro problematizar, a partir do suicídio de Yukio Mishima, os comentários sobre sua vida-obra no Brasil e a narrativa oficial do Japão do pós-guerra. Para isso, realizo uma reflexão crítica sobre a recepção de Mishima no Brasil, localizando-a dentro de uma economia (geo)política da cultura marcada por uma hegemonia euronorteamericana e argumentando que a disponibilização de pesquisas realizadas por intelectuais brasileiros e japoneses tem contribuído para esclarecer aspectos sociopolíticos e artístico-performáticos de seu derradeiro ato.

1.1. A recepção de Mishima no Brasil e o inglês: limites e perspectivas¹⁵

Um dos limites de ler Mishima desde o Brasil nesta pesquisa foi a questão da tradução e da mediação cultural. Mesmo sendo descendente de “japoneses” e tendo me dedicado durante o período do doutorado no estudo da língua¹⁶, minha capacidade de leitura em japonês é limitada, impossibilitando o livre acesso a textos originais de Mishima e à vasta fortuna crítica e biográfica em japonês dedicada ao autor.

Por outro lado, a condição de ler Mishima desde o Brasil e em português fez notar um curioso aspecto sócio-cultural-político-econômico da circulação da literatura japonesa no país. A publicação e recepção dos livros de Mishima no Brasil, pelo menos até o fim da década de 1980, dependeu da mediação do campo literário euronorteamericano. E isso envolveu tanto a escolha de alguns títulos, dentre os 36 grossos volumes de suas obras completas, quanto das biografias e comentários sobre sua vida e obra que tornaram-se disponíveis ao público brasileiro. Pelo menos num primeiro momento, a chegada da obra de

¹⁵ Esta seção utiliza trechos adaptados do artigo inédito “O escritor que perdeu as graças do Mercado (mas depois recuperou): Mishima e a norma tradutória brasileira”, escrito em coautoria com Andrei Cunha, tradutor e professor de Cultura e Língua Japonesa da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

¹⁶ De junho a agosto de 2012, participei, como bolsista da Fundação Japão, do Programa de Treinamento em Língua Japonesa para Pesquisadores em Ciências Humanas no Japan Foundation Institute for Japanese-Language, Kansai, no Japão. Foi um momento crucial da pesquisa, já que, nesta ocasião, percebi a imensa quantidade de biografias, críticas e análises de intelectuais japoneses sobre Mishima que nunca chegaram ao Brasil.

Mishima precisou da tradução do inglês (não somente em seu sentido linguístico, mas também geopolítico).

A circulação de obras literárias, mas também acadêmicas, parece, nesse sentido, estar circunscrita a uma economia política da cultura, marcada por relações de poder diversificadas, dentre elas, uma hegemonia euronorte-americana. A situação das ciências humanas japonesas no Brasil é bastante reveladora, já que só bem recentemente alguns intelectuais japoneses começaram a ser traduzidos no país, possibilitando novas leituras de assuntos não somente japoneses, mas também centrais para as ciências sociais contemporâneas, como (pós)modernidade, corpo, nação, orientalismo e globalização.

Em *A diversidade dos sotaques*, Renato Ortiz (2008) reflete sobre a supremacia do inglês nas ciências sociais. Tomando a língua como uma das propriedades do campo editorial, o autor evidencia a centralidade de sua hierarquia no fluxo de obras no espaço transnacional. Argumenta que, por sua abrangência, o inglês adquire a capacidade de pautar debates em escala mundial, isto é, “de um conjunto de problemas existentes, possíveis de serem compreendidos, selecionam-se alguns, tornando-os relevantes e visíveis” (ORTIZ, 2008:120).

A partir da análise do mercado editorial brasileiro para a literatura de Mishima e uma pesquisa nos arquivos da mídia impressa brasileira (Folha de São Paulo, Revista Veja, entre outros), feita em parceria com o professor Andrei Cunha, foi possível sugerir que a mediação anglosaxã da vida e obra de Mishima foi central na sua recepção no país (CUNHA e KANASHIRO, 2012). Entendendo o mercado editorial como um dos elementos do campo literário (BOURDIEU, 2007) ou, melhor, de uma economia política da literatura, pode-se sugerir que não somente as obras, mas também os comentários sobre Mishima foram mediados pelo inglês. E isso significa muito quando lembramos que a morte do artista ocorre num momento em que o Japão está sob forte influência norte-americana e o Brasil está em meio a uma ditadura militar também apoiada pelos EUA.

Por muito tempo, a literatura japonesa no Brasil se viu restrita a um público leitor de imigrantes japoneses e seus descendentes (YOSHIDA, 2003). Algumas traduções foram feitas antes da II Guerra Mundial, mas o sabor exótico tradicionalmente associado à cultura japonesa no Brasil serviu para adiar o seu *début* no incipiente mercado editorial nacional. A

primeira publicação comercial de uma obra literária japonesa traduzida para o português do Brasil é de 1945 (KATO, 2006), quando a Editora Brasiliense publicou *Rua sem Sol* (*Taiyô no nai Machi*), de Naoshi Tokunaga. No entanto, essa publicação parece ser um evento isolado, pois entre 1945 e 1968 apenas duas coletâneas de contos japoneses foram lançadas no país.

Mishima foi publicado pela primeira vez no Brasil em 1968, marcando um novo momento da literatura japonesa no mercado editorial nacional. O livro era *Depois do Banquete*, escrito em 1960 e traduzido da versão americana de 1963. Naquela década, os japoneses do Brasil se urbanizavam e o Japão entrava em evidência por conta de seu acelerado crescimento econômico, sendo apresentado, em plena guerra fria, como símbolo do sucesso capitalista. Mishima foi cotado naquele ano, como no anterior, a receber o Prêmio Nobel da Literatura, mas a Academia preferiu dá-lo a Yasunari Kawabata, mentor de Mishima. Assim, em 1969, as obras de Kawabata começam a ser publicadas no Brasil: *Nuvem de Pássaros Brancos* (1969) e *O País das Neves* (1969) e, nos anos 1970, sete títulos de autores japoneses foram traduzidos (incluindo Mishima, Kawabata, Endo e Matsumoto)

Em novembro de 1970, Mishima comete *harakiri* e é vastamente comentado nos jornais brasileiros. O escritor foi qualificado como “louco”, “fanático”, “ultranacionalista”, “fascista” e “homossexual” na imprensa nacional, todos esses adjetivos desqualificando sua ação.

Um mês depois do suicídio, dois artigos sobre o autor foram publicados pela *Folha de São Paulo*: um da autoria de Henry Scott Stokes – o jornalista britânico correspondente do *Financial Time* em Tóquio, futuro autor da biografia mais famosa de Mishima – e outro (traduzido do *Le Monde*) de Étiemble, o comparatista francês. Nota-se a inexistência de texto expressando a opinião de um brasileiro sobre o escritor, a obra, o evento, ou o Japão, de maneira geral. No Brasil dos anos 1970, as notícias sobre o “resto” do mundo eram produtos importados da Europa e dos EUA.

Em 1972, quando Kawabata também se suicidou, o nome de Mishima foi recordado. Em 1973, um artigo de Henry Miller sobre a morte do escritor foi comentado na imprensa. Dois anos depois, uma resenha de *Mishima: a biography*, do professor e escritor estadunidense John Nathan, apareceu na *Folha de São Paulo*. E foi só em 1976 que *Confissões de uma Máscara* foi pela primeira vez traduzido do inglês para o português.

O livro foi um dos títulos mais bem-sucedidos da editora *Vertente*, tendo sido publicado em parceria com o *Círculo do Livro*. Em 1978, 28 mil cópias do romance já haviam sido vendidas. Ainda assim, após essa publicação isolada, nenhum outro título do autor foi traduzido até meados dos anos 1980.

Em 1978, a revista literária *Escrita* publicou ainda uma resenha de Luis Canales (1978), um professor universitário brasileiro da *Kyoto University for Foreign Studies*. No mesmo ano, a *Lampião da Esquina* (o primeiro jornal da “comunidade gay” no Brasil) apresentou outro artigo sobre o autor, assinado pelo jornalista Francisco Bittencourt. O primeiro texto enfatizava o Mishima romancista como a sua faceta mais importante; o segundo procurava descrever o suicídio como um ato de amor homossexual.

O marco do primeiro “boom Mishima” no Brasil é 1985 - já no período de “redemocratização” – como resultado do sucesso do filme de Paul Schrader. *Mishima: a life in four chapters* ganhou o prêmio de contribuição artística no *Festival de Cannes* de 1985, e estreou no mesmo ano no Brasil, na *Mostra Internacional de Cinema de São Paulo*. Já no início de 1986, *Mishima: uma vida em quatro capítulos*¹⁷ foi distribuído comercialmente em várias partes do país e, no caderno de cultura da *Folha de São Paulo*, ficou por três meses entre os melhores da semana.

O filme foi a primeira grande coprodução nipo-americana, com produção executiva de Francis Ford Coppola e George Lucas. Em entrevista a Kevin Jackson (2002), Paul Schrader disse que ele considerava *Mishima* como o melhor filme de sua carreira como diretor. Para criar um panorama da vida e da obra do escritor, Schrader — auxiliado por seu irmão Leonard e sua cunhada Chieko, que escreveram o roteiro — alterna a narrativa do último dia de vida de Mishima (culminando no suicídio), algumas passagens apresentando os “fatos” de sua vida, e partes adaptadas de livros do autor — *Confissões de uma Máscara*, *O Templo do Pavilhão Dourado*, *Kyôko no Ie* (A Casa de Kyôko) e *Cavalos Selvagens*.

A análise dos títulos adaptados torna clara a centralidade do filme (de Hollywood e dos Estados Unidos) para o campo literário, evidenciando as inter-relações entre o mercado cinematográfico e literário. Dos livros de autoria de Mishima mencionados como fontes para os roteiristas, apenas *A Casa de Kyôko* nunca foi traduzido para o português. A explicação é bastante simples: o livro também nunca foi traduzido para o inglês.

Na verdade, *A Casa de Kyôko* foi incluído como um episódio do filme, substituindo *Cores Proibidas*, que fora a primeira escolha dos roteiristas para figurar no filme biográfico. No entanto, a família do escritor se opôs ao uso de *Cores Proibidas*, porque este romance traz personagens explicitamente “homossexuais”¹⁸ e narrativas da cena gay¹⁹ de Tóquio²⁰. Por conta da inclusão de uma cena em que o escritor é mostrado em um dos bares gays surgidos no Japão do pós-guerra, o filme é até hoje proibido de ser veiculado no Japão.

¹⁷ O filme está disponível online no link <https://www.youtube.com/watch?v=UtmNCXSIr-Q>.

¹⁸ Mishima usa o termo nativo modificado *danshokuka* para se referir aos sujeitos que se engajam em relações homoeróticas e o termo foi traduzido como *homosexual* nas versões americanas e brasileiras, fato que será problematizado no próximo capítulo.

¹⁹ Mishima usa o termo *gay* neste livro, sendo uma das primeiras aparições do termo na literatura japonesa.

²⁰ Até hoje o filme é proibido no Japão.

O lançamento do filme provocou renovado interesse pela literatura de Mishima nos Estados Unidos e Europa (STARRS, 1994). No Brasil, aconteceu algo semelhante. Nos três anos após o lançamento do filme, Mishima teve nove de seus livros traduzidos para o português, todos eles - com exceção de *Sol e Aço* - utilizando unicamente a tradução do inglês como texto de partida (vide Quadro 1). Nunca antes nem depois desse curto período, um autor japonês teve publicado no Brasil um número tão expressivo de suas obras.

Quadro 1 – Traduções de Yukio Mishima no Brasil.

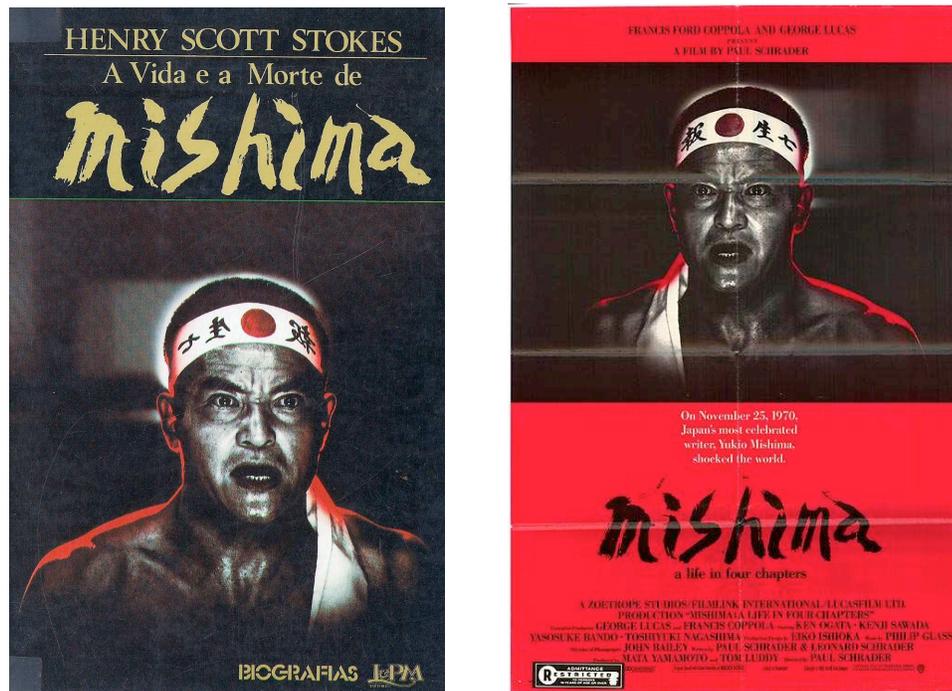
| Título | título em japonês | editora | ano de publicação no Brasil; em inglês; no Japão | tradutor / revisor | língua de partida da tradução brasileira |
|--|-------------------------------------|----------------|---|---|---|
| <i>Depois do Banquete</i> | <i>Utage no Ato</i> [宴のあと] | Edinova | 1968; 1963; 1960 | Vera PEDROSA | inglês |
| <i>Confissões de uma Máscara</i> , primeira tradução | <i>Kamen no Kokuhaku</i> [仮面の告白] | Vertente | 1976; 1958; 1949 | Manoel Paulo FERREIRA | inglês |
| <i>Sol e Aço</i> | <i>Taiyô to Tetsu</i> [太陽と鉄] | Brasiliense | 1985; 1970; 1967 | Paulo LEMINSKI, Darci KUSANO e Elza Taeko DOI | japonês |
| <i>O Marinheiro que perdeu as graças do mar</i> | <i>Gogo no Eikô</i> [午後の曳航] | Rocco | 1985; 1965; 1963 | Waltensir DUTRA | inglês |
| <i>Neve de Primavera</i> , primeiro volume da tetralogia <i>O Mar da Fertilidade</i> | <i>Haru no Yuki</i> [春の雪] | Brasiliense | 1986; 1972; 1966 | Newton GOLDMAN | inglês |
| <i>Cavalo Selvagem</i> , segundo volume da tetralogia <i>O Mar da Fertilidade</i> | <i>Honba</i> [奔馬] | Brasiliense | 1987; 1973; 1969 | Isa Mara LANDO | inglês |
| <i>Morte em Pleno Verão e outras histórias</i> | <i>Mannatsu no Shi</i> [真夏の死] | Rocco | 1987; 1966; 1953 | Aulyde Soares RODRIGUES | inglês |
| <i>O Hagakure</i> | <i>Hagakure Nyûmon</i> [葉隠入門] | Rocco | 1987; 1977; 1967 | Waltensir DUTRA | inglês |
| <i>O Templo da Aurora</i> , | <i>Akatsuki no</i> | Brasiliense | 1988; 1973; | Isa Mara | inglês |

| | | | | | |
|--|-------------------------------------|----------------------|---------------------------------------|--|---------|
| terceiro volume da tetralogia <i>O Mar da Fertilidade</i> | <i>Tera</i> [暁の寺] | | 1970 | LANDO | |
| <i>A Queda do Anjo</i> , quarto volume da tetralogia <i>O Mar da Fertilidade</i> | <i>Tennin Gosui</i> [天人五衰] | Brasiliense | 1988; 1974; 1971 | Isa Mara LANDO | inglês |
| <i>O Templo do Pavilhão Dourado</i> , primeira tradução de <i>Kinkakuji</i> | <i>Kinkakuji</i> [金閣寺] | Rocco | 1988; 1959; 1956 | Eliana SABINO | inglês |
| <i>Cores Proibidas</i> | <i>Kinjiki</i> [禁色] | Companhia das Letras | 2002; 1968-1974; 1953 | Jefferson José TEIXEIRA | japonês |
| <i>Mar Inquieto</i> | <i>Shiosai</i> [潮騒] | Companhia das Letras | 2002; 1956; 1954 | Leiko GOTODA | japonês |
| <i>Confissões de uma Máscara</i> , segunda tradução | <i>Kamen no Kokuhaku</i> [仮面の告白] | Companhia das Letras | 2004; 1958; 1949 | Jaqueline NABETA | japonês |
| <i>O Pavilhão Dourado</i> , segunda tradução de <i>Kinkakuji</i> | <i>Kinkakuji</i> [金閣寺] | Companhia das Letras | 2010; 1959; 1956 | Shintaro HAYASHI | japonês |
| <i>Neve de Primavera</i> , vol. 1 da tetralogia <i>O Mar da Fertilidade</i> , reedição revista | <i>Haru no Yuki</i> [春の雪] | Benvirá / Saraiva | 2013 (1986); 1972; 1966 | Newton GOLDMAN, com revisão de Naomi Hoki MONIZ e Yuko Tomita KOCH | inglês |
| <i>Cavalo Selvagem</i> , vol. 2 da tetralogia <i>O Mar da Fertilidade</i> , reedição revista | <i>Honba</i> [奔馬] | Benvirá / Saraiva | prevista para 2014 (1987); 1973; 1969 | Isa Mara LANDO, com revisão de Meiko SHIMON | inglês |
| <i>O Templo da Aurora</i> , vol.3 <i>O Mar da Fertilidade</i> , reedição revista | <i>Akatsuki no Tera</i> [暁の寺] | Benvirá / Saraiva | prevista para 2014 (1988); 1973; 1970 | Isa Mara LANDO | inglês |
| <i>A Queda do Anjo</i> , vol.4 da tetralogia <i>O Mar da Fertilidade</i> , reedição revista | <i>Tennin Gosui</i> [天人五衰] | Benvirá / Saraiva | prevista para 2015 (1988); 1974; 1971 | Isa Mara LANDO | inglês |

Fonte: CUNHA e KANASHIRO (2012)

Além disso, nessa mesma época, foram publicados no país importantes artigos e livros escritos por comentaristas norte-americanos e europeus sobre a vida e obra de Mishima: os textos de Henry Miller (1985) e Gore Vidal (1986); a biografia de Henry Scott Stokes (1986); o célebre ensaio crítico de Marguerite Yourcenar (1987; 2013); e o estudo de Maurice Pinguet sobre a morte voluntária no Japão (1987), que inclui um capítulo sobre o autor.

Figura 2: Capa da edição brasileira da biografia de Henry Scott Stokes e pôster de cinema do filme de Paul Schrader.



Fonte: Cunha e Kanashiro (2012).

Outra evidência da construção mediada da persona do escritor no Brasil é a sua biografia editada em português (Figura 2). A capa brasileira de *A vida e a morte de Mishima*, de Scott-Stokes (1986), já fazia uso, nos anos 1980, do recurso da sinergia de produtos culturais (INDRUSIAK, 2012). A ilustração que representa Mishima é, na verdade, a do ator Ken Ogata, que faz o papel do escritor no filme. Note-se ainda a inversão da fotografia e dos ideogramas na faixa de cabeça do ator, sinal bastante típico de falta de familiaridade com a cultura japonesa. A tradução dessa influente obra, originalmente publicada em 1974 nos Estados Unidos, foi lançada na mesma época da estreia cinematográfica. Se, como afirma Marcel Proust (2006), nossa “personalidade social” é produto do pensamento alheio, a de Mishima, no Brasil, foi primeiro escrita em inglês.

Para Scott-Stokes (1986), autor do relato mais conhecido do suicídio, que depois virou cena do filme, foram vários os elementos que motivaram o ato, mas o jornalista relaciona-o principalmente ao “narcisismo” e o “homossexualismo” do escritor. Ele conta que já tinha a impressão de que Mishima tinha um caso com Masakatsu Morita, o estudante de direita que suicidou-se junto com o escritor, e relata conversas que teve com dois informantes para dar força à sua hipótese: um alto funcionário da polícia, que teve acesso ao dossiê sobre o incidente, e uma amiga de Mishima.

Já o escritor estadunidense Gore Vidal (1985) escreveu que Mishima se suicidou porque, tratando-se de um artista menor, foi incapaz de transformar sua arte e tornou-se, assim, um personagem grandioso da arte, não através da obra, mas através da vida.

Incapaz ou sem vontade de transformar sua arte, Mishima transformou sua vida através do sol, aço e morte, tornando-se, assim, um personagem grandioso da arte, da única maneira possível – temo – de ser entendida por nossos contemporâneos: não através da obra, mas através da vida. Agora Mishima pode ser colocado ao lado de “grandes” romancistas americanos, como Hemingway (que jamais escreveu um bom romance) e Fitzgerald (que só escreveu um). Talvez seus livros não fossem tão bons, mas, sabe, tiveram vidas interessantes e últimos dias desesperados (VIDAL, 1985:155).

Outro escritor norte-americano, Henry Miller (1985:23, 24), comentou que isso era “tipicamente japonês” e romantizou o suicídio de Mishima.

Assim, quando li sobre a dramática morte de Mishima, enchi-me de sentimentos mistos. Pensei imediatamente em todas as contradições da natureza dele e ao mesmo tempo pensei comigo mesmo: como isso é japonês! Talvez tenha sido através dos filmes japoneses que tomei conhecimento da mistura nos japoneses de crueldade e ternura, de violência e serenidade, de beleza e feiúra, que me deixou para sempre surpendido, chocado e encantado. É verdade, naturalmente, que os japoneses não estão sozinhos nisso. Mas nos japoneses, em meu entender pelo menos, essa ambiguidade existe mais nítida e pungente. (...) Uma coisa de horror pode ser também uma coisa de beleza; o monstruoso e o estético não se guerreiam, completam-se como acontece com duas cores primárias habilmente justapostas.

Marguerite Yourcenar (2013:10), escritora belgo-francesa, entendeu a morte

premeditada de Mishima como uma de suas obras.

Lembremo-nos sempre que a realidade central deve ser procurada dentro da obra: aquilo que o autor decidiu escrever, ou foi obrigado a escrever, é o que de fato importa. E, com certeza, a morte tão premeditada de Mishima é uma de suas obras. Não obstante, um filme como *Patriotismo* e um relato como a descrição do suicídio de Isao em *Cavalos Selvagens* lançam um foco de luz sobre o fim do escritor e, em parte, o explicam, enquanto a morte do autor no máximo o autentica sem nada explicar (YOURCENAR, 2013:10,11).

A fala mais sociológica sobre o suicídio de Mishima publicada no Brasil, nessa época, foi de Maurice Pinguet, japonólogo culturalista e amigo de Michel Foucault. Em *Morte Voluntária no Japão*, cujo último capítulo é dedicado a Mishima, Pinguet (1987) comenta:

Assim, durante todo o decurso dos anos cinqüenta, no momento mesmo em que a economia faz sua decolagem, vários milhares de japoneses vão morrer para não ter a triste coragem de esquecer, vão sucumbir como tributo próximo que parece ainda reclamar o Minotauro defunto do sacrifício militar. Eles se matam pelo mesmo efeito de obediência tardia que, na instituição do *junshi*, levou os guerreiros do Japão, durante muito tempo, a seguir seu chefe até a morte. Eles não morreram na guerra, mas morreram da guerra, da perturbação que ela tinha provocado na infância deles e da fratura moral inflingida por ela. Mishima, tardiamente, foi um deles (PINGUET, 1987:230).

Paulo Leminski (1985) foi o primeiro escritor brasileiro a comentar o assunto num livro, e enfatizou a natureza política e artística do ato. No posfácio de *Sol e Aço* (1985:113), intitulado *Taiyô to Têtsu: entre o gesto e o texto*, ele argumenta que Mishima quis se fazer todo, corpo, história e vida, uma obra de arte e escreve: “Era a integridade de uma cultura que Mishima defendia quando abriu o ventre diante do Comandante do quartel de Tóquio, escrevendo com aço na pele da sua vida as letras de sangue que diziam: EU NÃO CONCORDO”.

Entre 1988, quando três livros de Mishima foram lançados no Brasil, e 2002, quando foi publicada a segunda tradução de *Confissões de uma Máscara*, desta vez do japonês, há um hiato de quatorze anos, que

coincide com a ascensão das políticas neoliberais no Brasil, durante o qual nenhuma obra de Mishima foi editada. No entanto, durante esse período, a obra de Mishima esteve presente em alguns palcos do país²¹.

Em 1999, *Musashi*, do escritor Eiji Yoshikawa – uma espécie de épico samurai da Era Tokugawa – é publicado no Brasil com tradução direta do japonês de Leiko Gotoda. Comercializado pela *Estação Liberdade*, torna-se um sucesso de vendas, impulsionando o mercado da literatura japonesa no país. Assim, a partir de 2002, uma segunda onda de publicações de Mishima ganha espaço. São publicados, conforme o quadro I: *Cores Proibidas* (2002), *Mar Inquieto* (2002), *Confissões de uma Máscara* (2004) e o *Pavilhão Dourado* (2010), todos pela *Cia. das Letras* e, desta vez, traduzidos direto do japonês. Desde 2013, a *Editora Benvirá/Saraiva* está publicando a tetralogia *Mar da Fertilidade*, com tradução revisada do inglês.

Nesse segundo *boom* Mishima, iniciado em 2002, começam a surgir leituras de sua vida e obra feitas por intelectuais e pesquisadores brasileiros e japoneses, complexificando, como procuro argumentar, a interpretação de seu suicídio. Darci Kusano publica sua livre docência *Mishima: homem de teatro e de cinema* (2006), defendida na ECA-USP em 2003, e Henrique de Oliveira Lee defende, no Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UFMG, o primeiro mestrado, *O Espaço biográfico em Yukio Mishima* (2007), e doutorado, *Imaginário e drama da individuação em Yukio Mishima* (2011), sobre o autor.

Em sua tese de doutorado, Lee (2011) analisa os livros *Confissões de uma Máscara* e *Sol e Aço* por meio do conceito de “espaço biográfico”, de Phillipe Lejeune, para refletir sobre uma imagem do autor através dos diversos textos que compõem sua obra e os distintos pactos de leitura que concorrem para a criação dessa imagem. Além disso, lê a tetralogia *Mar da Fertilidade*, investigando o tema da reencarnação, fio condutor das quatro narrativas, como plataforma para a dramatização de algumas concepções imaginárias de individualidade. Para o pesquisador, por meio de estratégias performativas, Mishima produzia o efeito de esgarçamento dos limites entre obra de arte e realidade.

²¹ Em 1989, Maurice Béjart trouxe sua companhia de dança, Ballet Lausanne, a cinco capitais do Brasil com o espetáculo *Patrice Chéreau (devenu danseur) règle la rencontre de Mishima et d'Eva Perón* [Patrice Chéreau, tornado bailarino, dirige o encontro entre Mishima e Evita]. No mesmo ano, Ingman Bergman dirigiu, na Suécia, uma produção bastante influente de *A Marquesa de Sade*, que foi subsequentemente filmada para a televisão (1992), reacendendo o interesse pelo autor nos países ocidentais. Ainda em 1989, a peça *A Dama Aoi* foi encenada em São Paulo, e *Hanjo* teve produções brasileiras em 1993 e 2000.

Parece-nos que esse anseio por uma forma de arte que pudesse nos afetar, não apenas esteticamente, mas empírica e corporalmente, é uma das chaves para compreensão dos jogos performativos na obra de Mishima. Em diversos momentos da obra de Mishima podemos reconhecer uma busca pela transgressão dos limites entre obra de arte e realidade (LEE, 2011:210).

Perceber as relações entre sua literatura, seu trabalho teatral e cinematográfico, sua atividade corporal e política, como um conjunto complexo de performances, parece fundamental na reflexão sobre seu suicídio.

Nesse sentido, é grande a contribuição da obra de Darci Kusano (2006). Em *Mishima: o homem de teatro e de cinema*, a autora apresenta ao público brasileiro um Mishima desconhecido. O ator, dramaturgo, o homem de teatro e de cinema. Faz uma análise substantiva do teatro moderno, nô e kabuki do autor, além de trazer imagens de montagens japonesas de suas peças. Seu livro traz ainda narrativas importantes da passagem de Mishima no Brasil, fato abordado de forma leviana nos trabalhos de americanos, ingleses e franceses. Mishima passou dois meses no Brasil em 1952. Conheceu o Rio de Janeiro, onde passou animadamente um carnaval e, sugere-se, teve sua primeira experiência homossexual, e São Paulo, onde se reuniu com jornalistas e representantes da comunidade japonesa. Foi também a Lins, no interior de São Paulo, onde se hospedou na casa de Toshihiko Tarama, um parente do imperador. A partir de sua experiência no país, Mishima escreveu duas peças de teatro: a opereta *Bom dia Senhora*, inspirada no carnaval do Rio, mas inédita por aqui, e *A Toca de Cupins*, inspirada na fazenda de Lins. Esta última recebeu o Prêmio Kishida de Dramaturgia em 1955 no Japão e foi somente recentemente (em março de 2014) encenada pela primeira vez no Brasil, numa leitura dramática realizada com um elenco de atores *nikkey* e convidados, sob a direção de Alice K, na Casa das Rosas, em São Paulo.

Kusano (2006) traz também referências de obras não traduzidas do escritor, bem como de uma vasta bibliografia japonesa sobre ele. Talvez por isso, a autora não veja o suicídio de Mishima como uma morte literária ou espiritual e enfatize uma visão política de seu ato. A última parte de seu livro, *O Rio da Ação*, é dedicada à reflexão sobre sua atuação

política e seu suicídio, que culmina na dramatização de *Patriotismo: o seppuku* no Quartel-General de Ichigaya. Para a autora:

Yukio Mishima foi um homem de teatro completo, que atuou nas suas três principais fontes, como dramaturgo, diretor e ator; aventurou-se também no cinema como produtor, roteirista, diretor e ator. Após o seu trágico fim teatral, que não foi uma morte literária nem espiritual, mas política, sua vida e obra ficaram indissolavelmente ligadas, não mais podendo ser dissociadas (...). Ele apostou nesse golpe de Estado o seu sonho exorbitante, de imolar-se em nome do imperador, para ressuscitar o Japão original (KUSANO, 2006:569).

Em sua performance derradeira, Mishima dirigiu-se à sacada do Quartel General de Ichigaya para falar com os soldados das Forças de Autodefesa do Japão. Em seu discurso final, incitou os soldados do *Jietai* a se rebelarem contra as restrições para se estabelecerem como uma força militar nacional. O artista argumentou que as Forças de Autodefesa corporificavam as contradições do pós-guerra japonês como defensores de um sistema constitucional que proibia a existência de forças militares nacionais. Para ele, somente elas possuíam o potencial de desafiar o engodo que corrompeu o espírito japonês.

Para Kusano (2006), ele queria conscientizá-los sobre a hipocrisia nacional, a do país que almeja paz e prosperidade econômica sob a proteção militar americana. “Mas o barulho dos helicópteros da polícia, que sobrevoavam o local, impedia a compreensão do que era vociferado e os soldados troçaram dele durante todo o seu breve pronunciamento, que durou cerca de sete minutos” (KUSANO, 2006:566).

Vaiado pelos soldados, Mishima volta à sala do general e realiza o ritual do *seppuku*, seguido de seu discípulo, e supostamente amante, Masakatsu Morita. Suas últimas palavras foram: *Tennō heika, banzai* (Vida Longa ao Imperador). Mas, na visão de Kusano (2006), não era ao imperador Hiroito enquanto pessoa física, mas ao imperador cultural, poético e mitológico a que ele bradava. Em seu *Tratado para a Defesa da Cultura* de 1968, e sem tradução no Brasil, ele argumenta que é preciso proteger o *Tennō*, porque ele é o “símbolo espiritual e cultural do Japão, de preservação da pureza da tradição cultural e linguística nipônica”. Defender o *Tennō* seria a verdadeira defesa do país, porque ele é “o símbolo e encarnação da historicidade, unidade e totalidade do Japão” (MISHIMA, 1969 *apud*

KUSANO, 2006:539). Sagrado e intocável, ele seria a última fortaleza contra a ocidentalização.

1.2. Mishima e o Japão do pós-guerra

Yoshikuni Igarashi (2011), professor de história na Universidade de Vanderbilt e especialista em estudos culturais japoneses, traz, em seu livro *Corpos da Memória*, uma análise crítica das narrativas oficiais do Japão do pós-guerra e dedica um capítulo ao suicídio de Yukio Mishima. O professor conta que seu estudo surgiu da dificuldade de integrar o Japão do pós-guerra na história do Japão moderno, enquanto lecionava para alunos estadunidenses em meados da década de 1990. Reproduzo na íntegra um trecho de seu prefácio à edição brasileira porque, além de deixar clara a problematização do autor, serve de introdução a como a narrativa do Japão do pós-guerra aparece nos livros de história:

Nessas aulas, eu recorria a uma narrativa habitual de formação da nação e de colonialismo até que se chegasse ao término da Guerra do Pacífico na Ásia em 1945. Sob o regime Tokugawa (1603-1868), o Japão fechou suas portas para a maioria dos países europeus no século XVII. Ao alcançar a paz e prosperidade nos 200 anos seguintes, o país ficou, claramente, atrasado em termos de produção industrial e militar em relação aos EUA e Europa. Depois de abrir, finalmente, suas portas para o Ocidente em 1850, o Japão começou a lutar para se posicionar na comunidade internacional. O novo regime, estabelecido em 1868, estava empenhado em construir uma nação e uma força militar modernas com intenção de prevalecer diante de um ambiente colonial hostil.

Após várias décadas de trabalho árduo, o Japão começou a se envolver com a expansão colonial. A cada êxito nas guerras coloniais, a nação japonesa tornava-se mais unida, aumentando o reconhecimento internacional. Com o final da Primeira Guerra Mundial, o Japão passou a fazer parte do grupo de elite das grandes potências. Após uma breve adesão aos esforços internacionais para criar bases para uma paz duradoura, na década de 1920, o Japão foi pelo caminho oposto na década seguinte, retomando sua expansão militar e colonial. Os esforços nipônicos pelo controle do Sudoeste Asiático culminaram, eventualmente, em uma guerra total contra as nações aliadas. A despeito do sucesso inicial de suas ofensivas militares, logo, as forças japonesas experimentaram dificuldades em manter as imensas linhas de suprimento na Ásia e no Pacífico. No derradeiro estágio da guerra, o Japão falhou em

realizar revides efetivos enquanto suas principais cidades eram destruídas pelos bombardeios americanos. A guerra acabou quando o governo japonês aceitou uma rendição incondicional, em agosto de 1945.

Então, como as coisas transcorreram? Com a perda de todas as suas colônias e completamente desarmado, o Japão adentrou o pós-guerra como uma nação em busca de paz (as forças militares japonesas foram recriadas mais tarde como Serviço Nacional de Polícia que, posteriormente virou as Forças de Autodefesa). Nas minhas aulas, o fio narrativo que segui até esse momento iria desaparecer com a derrota do Japão. Era como se uma história completamente nova surgisse onde a narrativa original desapareceu. Eu continuei a me esforçar para descobrir de onde esta nova história tinha vindo e para onde conduziria a nação nipônica. O pós-guerra japonês trouxe uma recuperação notável que transformou o Japão na segunda maior economia do mundo. O que aconteceu, então, com o nacionalismo japonês e seu passado na época do pós-guerra? Foi fácil para o Japão negar seu legado imperial? Haveria alguma maneira de relacionar a história antiga com a nova? O que a história nova não foi capaz de pronunciar? (IGARASHI, 2011: 1).

Para o autor, era insuficiente a narrativa popular de recuperação econômica, porque sua principal função era repudiar o passado e iniciar uma história completamente nova longe do Japão Imperial. Então, ele percebe o papel simbólico que o Imperador e as bombas atômicas representaram para o Japão e os EUA na transição do pós-guerra. Segundo Igarashi (2011), a derrota japonesa – que pareceu uma ruptura – mostrou-se um elo forte entre a narrativa pré-derrota e sua contraparte no pós-guerra. A rendição do Japão às forças aliadas no fim da Guerra do Pacífico foi, ele, amplamente registrada pela narrativa hegemônica como uma derrota para as forças americanas. A ocupação pelos EUA no pós-guerra ajudou o Japão a centrar suas relações apenas com os EUA, a derrota japonesa configurando ainda uma condição necessária para a paz e a prosperidade do país sob a hegemonia estadunidense.

As tentativas de ambos os países em transpor juntos esta disjunção radical da História, produziram a narrativa oficial que forjou a continuidade histórica desde a guerra até o período do pós-guerra. Esta narrativa coloca a derrota do Japão como um drama da salvação e conversão: os EUA salvaram o Japão da ameaça vinda de seus militares, e o Japão foi convertido em um país pacífico e democrático sob tutela americana (IGARASHI, 2011:46).

Sincronicidade: enquanto revisava este capítulo, fui à piscina do SESC Bom Retiro, em São Paulo, e conheci um chinês que mora no Brasil há alguns meses, trabalhando para uma empresa chinesa de venda de aço. Foi ele que, num português muito bom, puxou papo comigo perguntando se eu mesmo era chinês. Disse que não, e tentei explicar que era japonês, quer dizer okinawano, nascido no Brasil. Que Okinawa foi um reino independente que foi colonizado pelo Japão no fim do século XIX, etc. Em algum momento, conversamos sobre as relações conflituosas entre a China e o Japão. Meu amigo, nascido na Manchúria, região invadida pelos japoneses várias vezes, me contou que milhares morreram por lá e que os chineses não esquecem os oito anos de guerra (1937-1945) que travaram com o Japão. É interessante como a narrativa hegemônica realmente se fixa no imaginário sobre a guerra. O fim da “Guerra do Pacífico”, como é mais conhecida, era também o fim da “II Guerra Sino-Japonesa”, que aliás durou o dobro de tempo da guerra contra os EUA. Centrar o fim da guerra no Japão como uma derrota para os EUA, deve ter mesmo ajudado a esquecer as invasões japonesas da China, da Coreia, de Taiwan e, muito antes, de Okinawa.

No último capítulo de *O Crisântemo e a Espada*²², a antropóloga Ruth Benedict (2001:251) escreve sobre o que teria sido o sucesso das ações norte-americanas na ocupação do pós-guerra. Ela cita o general Hilldrings para quem:

As vantagens obtidas através do governo nacional são imensas. Se não existisse governo japonês disponível para nosso uso, teríamos de operar diretamente toda a complicada máquina necessária para a administração de um país de setenta milhões de habitantes. Esse povo difere de nós em língua, costumes e atitudes. Mediante a limpeza e a utilização do mecanismo do governo japonês como um instrumento, estaremos economizando o nosso tempo, a nossa mão-de-obra e os nossos recursos. Em outras palavras, estamos exigindo dos japoneses que façam a sua própria limpeza de casa, mas as especificações fornecemos nós.

²² Necessário lembrar que este clássico estudo etnográfico da antropologia culturalista foi realizado com imigrantes japoneses confinados nos EUA por conta da guerra. O livro foi resultado de uma pesquisa encomendada pelo Serviço de Informação de Guerra dos EUA em junho de 1944, pouco mais de um ano antes do fim da guerra.

Num livro recente intitulado *Os Japoneses*, a antropóloga Célia Sakurai (2013) comenta o suicídio de Mishima refletindo sobre o pós-guerra. Para ela, a imagem do escritor vestindo trajes cerimoniais e praticando o *harakiri* diante da mídia, protestando contra a ocidentalização e pregando o retorno ao Japão tradicional, é exemplo extremo de manifestação da resistência conservadora diante das rápidas transformações do país.

A geração que viveu o período da guerra, até o seu desfecho, nunca tinha ouvido a voz de seu imperador, precisava se prostrar ao chão diante de sua presença e não tinha permissão de fitá-lo. Para ela, a pátria, os símbolos nacionais e a ideia de “país do sol nascente” que sintetizam o *Yamato Dashi*, o *Nihon*, eram sinais da simbiose perfeita entre religião e Estado. Mishima, nascido em 1925, em plena efervescência do nacionalismo japonês, era dessa geração. Seu suicídio é emblemático da dificuldade de muitos japoneses em conviver com os paradoxos do Japão do pós-guerra (SAKURAI, 2013:204).

Para Igarashi (2011), a geração de Mishima vivenciou a guerra como uma experiência abrangente, sem ruptura entre seu mundo interior e a exterioridade da história. Mas, com seu fim, uma temporalidade mundana e corriqueira esperava por eles.

Dessa maneira, o período do pós-guerra de Mishima começou com um sentimento de desespero. Ele amaldiçoou a perpetuidade da história com sua ficção do pós-guerra, mas seu projeto de trazer uma proximidade estética para suas experiências de guerra somente existiu como impossibilidade no Japão do pós-guerra. (...) Para encontrar uma reconciliação com o passado que ele deixou para trás, o tempo homogêneo do pós-guerra deve ser rejeitado pela paixão. Consequentemente, a morte dramática de Mishima era uma tentativa de retornar a agosto de 1945 e recusar, retroativamente, a historicidade do período do pós-guerra (IGARASHI, 2011:445).

Enquanto a narrativa de destruição e recuperação do Japão ainda não tinha se estabelecido com força na sociedade japonesa, ele podia manter uma distância crítica, continua o autor. No entanto, quando o tempo homogêneo da vida cotidiana que Mishima temia o alcançou na década de 1960, ele estabeleceu o “exterior” como culpado de suas perdas (IGARASHI, 2011). “Os esforços de Mishima no pós-guerra para confrontar as

experiências da guerra foram sublimados em uma indignação com o exterior – o Japão do pós-guerra – que ele equiparou, eventualmente, ao imperador” (IGARASHI, 2011:447).

Na visão de Igarashi (2011), Mishima culpou os EUA pela criação e a manutenção do paradigma do pós-guerra, o que se evidencia pela escolha do local para seu suicídio: o prédio do Quartel-General Ichigaya das Forças de Autodefesa, que abrigou sessões do Tribunal Militar do Extremo Oriente. No entanto, o artista nunca denunciou publicamente os EUA como um inimigo do país, sendo mais crítico à complacência do Japão com o paradigma militar do que ao papel dos EUA na sua manutenção (IGARASHI, 2011). Mishima teria apresentado seu caso como uma crise do nacionalismo japonês e incitou, veementemente, os membros das Forças de Autodefesa a romper com a hegemonia americana (IGARASHI, 2011:158).

Para Mishima, o imperador, que permaneceu do lado da história ao participar na produção narrativa fundadora das relações EUA-Japão do pós-guerra, encarnava a vida cotidiana desse período. Por isso, ele manteve um ressentimento profundo com a figura histórica do Imperador Hiroito, já que somente ele poderia ter trazido a resolução final pela qual Mishima sonhava nos últimos dias da guerra, a resolução para o drama e o conflito entre paixão e história (IGARASHI, 2011).

Nas entrelinhas da peça *A Queda da Família Kusakura*, de 1967, Kusano (2006:147) enxerga uma crítica violenta de Mishima ao Imperador Hiroito, pois “apesar de responsável pela derrota do Japão na segunda grande guerra, pelo sacrifício dos habitantes de Okinawa e pela subsequente destruição do país, ele não se desculpou por não ter feito nada para evitar tudo isso”.

Há ainda outro ponto fundamental no argumento de Igarashi (2011): a centralidade da construção discursiva do corpo para a reconfiguração da imagem nacional do Japão.

A narrativa oficial da guerra, produzida em cumplicidade pelas Forças de Ocupação Americanas e o governo japonês, expressou a nova aliança entre os EUA e o Japão através de imagens de corpos higiênicos e democráticos. Em contraste, corpos marcados pela guerra foram admitidos no espaço discursivo do pós-guerra japonês como significantes das experiências de guerra somente se confirmassem a narrativa oficial. As muitas imagens corporais produzidas no ambiente cultural do pós-

guerra japonês devem ser lidas de novo e em oposição ao impulso da narrativa oficial em construir um corpo a-histórico (IGARASHI, 2011:46).

Nesse sentido, é possível sugerir, por exemplo, que o butô de Tatsumi Hijikata, e sua conexão com a obra de Mishima, pode estar enraizado (de forma subversiva) nas feridas de corpo e memória do Japão do pós-guerra. A primeira criação do butô²³, *Kinjiki* (Cores Proibidas), performada por Hijikata e Yoshito Ohno em 1959, é homônimo do romance de Mishima. Para Uno (2014), que foi orientando e tradutor de Gilles Deleuze, a dança de Hijikata colocava em questão, de uma só vez, o movimento da dança em si, mas também a vida, a sociedade, o espírito, o corpo e a sexualidade.

Todas as forças morais civilizadas, em colaboração com o sistema de economia capitalista e aquele da política, excluem firmemente a carne como objetivo, meio ou instrumento da alegria. Sem dizer que o uso da carne sem objetivo que eu chamo de dança, será o inimigo mais execrável e um tabu para a sociedade produtiva. Isso porque minha dança é uma operação para exibir a esterilidade absoluta contra a sociedade produtiva. Ela partilha um fundo comum com os crimes, a homossexualidade, as orgias, os ritos. Nesse sentido, minha dança é baseada em uma luta contra a natureza primitiva, ela se faz sobre todas as ações autônomas, e que contém os crimes e a homossexualidade, e se constitui como uma revolta contra a alienação do trabalho na sociedade capitalista. É por isso que os criminosos estão na minha dança (HIJIKATA, 1998:198 *apud* UNO, 2014:44).

Igarashi (2011:48) acredita que imagens democráticas dos corpos japoneses não foram somente o local da reinvenção do Japão, mas foram também sexualizados na aliança EUA-Japão, refletindo as relações de poder entre os dois países. Se, em relação a suas colônias, o Japão ocupava a posição de macho dominante, sua subjugação à hegemonia americana colocou-o num papel feminino, como fica explícito na foto da rendição do Japão (conforme figura 3). “No âmago deste relacionamento sexual, estava o corpo feminilizado do Imperador, que representava, metonimicamente, a nação japonesa. Foi por meio da imagem feminina do Imperador que o Japão negou seu legado colonialista” (IGARASHI, 2011:49).

²³ Kusano (2006) traz traduções de comentários de Mishima sobre esta dança da vanguarda japonesa, que chocou o círculo artístico na passagem dos anos 1950 para os 1960 no Japão.

Figura 3: General Douglas MacArthur e o Imperador Hiroito, na rendição oficial em 2 de setembro de 1945.



Quem sabe a feminilização do corpo japonês (inclusive no Brasil) não esteja também relacionada a esta narrativa da guerra. Fábio Ribeira (2011), etnografando o que ele chamou de nipo-descendentes gays, argumenta que a masculinidade nipônica no Brasil é vista como deficitária. Jeffrey Lesser (2008), em sua análise sobre imagens da etnicidade nipo-brasileira nas participações de atores *nikkey* na pornochanchada nacional, mostra, como no caso do personagem Kimura em *O Bem Dotado* (1979), a representação do japonês como feminilizada. Mishima costumava utilizar a metáfora de Ruth Benedict, para quem o Japão era formado pelo crisântemo e a espada, para dizer que, após a guerra, o Japão tinha sido castrado, tornando-se lugar apenas do crisântemo (SCOTT-STOKES, 1986).

Comentando o contexto das mudanças político-ideológicas do butô de Tatsumi Hijikata, Tadashi Uchino (2008), professor do Departamento de Estudos Culturais

Interdisciplinares da Universidade de Tóquio, revela uma aproximação ideológica de Mishima com a nova esquerda japonesa na década de 1960, à qual eu nunca havia ouvido falar, e indica que a questão da nação estava colocada no circuito artístico japonês da época. Nas palavras do autor:

Era uma década política, na qual a Nova Esquerda com expressões culturais *underground*, incluindo as práticas teatrais do butô e o assim chamado movimento *angura* (*underground*), eram as experiências subversivas no âmbito político-cultural. Suas filosofias políticas e seus produtos culturais, conforme aposta Hidemi Suga, podem apenas ser nacionalistas; depois da crítica de Stalin, eles tinham que procurar um novo modelo de governo, que pudesse transcender o modelo marxista-soviético. Um modelo alternativo para uma melhor imagem da nação (SUGA, 2003:132). Yukio Mishima, que nunca foi interpretado como um esquerdista, era, de acordo com Suga, um dos mais fortes simpatizantes da nova esquerda e de seus produtores culturais (ib:134). Então, segundo Suga, expressões culturais *underground* durante aquela década naturalmente mostravam certa familiaridade com o “apocalíptico-estético-revolucionário”. Mishima, que mantinha uma busca pela revolução dentro do reino da estética desenvolvendo-se em imagens apocalípticas. (ib:133). (UCHINO, 2008:134).

A natureza desse “apocalíptico-estético-revolucionário” não fica totalmente clara no artigo, mas o autor deixa em evidência o momento politicamente delicado em que o Japão se encontrava na época do suicídio de Mishima. Em janeiro de 1969, o Yasuda Auditorium na Universidade de Tóquio – um símbolo da rebelião estudantil – foi, por exemplo, tomado pela polícia, mostrando a hostilidade do governo frente aos protestos contra o Tratado de Segurança entre o Japão e os EUA. Enquanto isso, no ano seguinte, acontecia em Osaka uma exposição mundial, em grande escala, para alardear a recuperação econômica do Japão, enquanto as Ferrovias Nacionais Japonesas começavam uma campanha chamada “Descubra o Japão: agora que o Japão atingiu um miraculoso nível de crescimento econômico, é a hora de nós, japoneses, descobriremos novamente o Japão”. “Japão”, ironiza Uchino (2011:135), “qualquer que fosse seu significado, era postulado como um território imaginado para turistas burgueses revisitarem, descobrirem e, esperava-se, gastarem dinheiro”.

O Japão vivia seus anos de milagre econômico, com taxas de crescimento invejáveis. Em 1968, o PIB do país tornou-se o segundo do mundo, ficando atrás apenas dos EUA. De acordo com Uchino (2008), os anos 60 podem ser caracterizados como uma década de descolonização do Japão, um momento pós-colonial. Ele explica que, apesar de o Japão nunca ter sido oficialmente colonizado, ele não foi politicamente independente até o Tratado de Paz de São Francisco, em 1951, e a assinatura do Tratado de Segurança entre Japão e os EUA, em 1952 (UCHINO, 2008). Nos anos seguintes, continua o autor, sob fórceps político e influências intervencionistas econômicas e culturais dos EUA, o Japão continuava virtualmente “colonizado”, embora houvesse readquirido sua independência oficial.

Para Uchino (2008), a década de 1960 foi ainda marcada pelo fluxo e migração para as grandes cidades – Tóquio, Nagóia, Osaka, entre outras – de pessoas buscando empregos mais bem remunerados e um acelerado processo de industrialização, o que modificou não só a paisagem urbana, mas também a paisagem psicológica das cidades e seus habitantes. A cidade tornou-se o lugar onde pessoas diferentes, falando dialetos diferentes com diferentes sistemas de valores se encontravam, colidiam umas com as outras e se misturavam, enquanto a televisão aparecia como objeto de unificação visual e linguística para dar origem a uma comunidade nacional homogeneizada e reinventada.

Essas transformações socioeconômicas têm, então, implicações significativas para o mundo da cultura. Para Renato Ortiz (2000), paralelamente a um mercado de bens materiais, estabeleceu-se no Japão um mercado nacional de bens simbólicos. Segundo o autor, esses bens, apoiados nos meios de comunicação e na indústria cultural, foram veiculados em larga escala, penetrando os distintos estratos, camadas e classes sociais.

Assim, no já citado *Corpos da Memória*, Yoshikuni Igarashi (2011) entende o suicídio de Mishima como uma forma de lidar com as memórias da guerra e com aquela narrativa fundadora do pós-guerra. Para ele, *Mar da Fertilidade*, a tetralogia final de Mishima, fornece a chave para a compreensão do autor numa tentativa desesperada de apresentar as memórias da guerra em sua intensidade original. “Paradoxalmente, a guerra insinua sua presença através de sua ausência em *Mar*

da Fertilidade. Essa ausência, por sua vez, revela a relação de Mishima com suas próprias experiências de guerra, ou a falta delas” (IGARASHI, 2011:437).

No artigo *Os 25 anos Dentro de Mim: O compromisso que deixei de realizar*, publicado pouco antes do seu suicídio, Mishima descreve sua visão pessimista do pós-guerra:

Se continuar assim, o Japão se extinguirá e no seu lugar restará uma grande potência econômica, inorgânica, vazia, neutra, rica e astuta num canto do Extremo Oriente (...) não tenho nem mais vontade de falar com as pessoas que pensam que mesmo assim está tudo bem (MISHIMA, 1970 *apud* KUSANO, 2006:567).

A publicação e reedição de várias obras da literatura de Mishima no Brasil, a partir de 2002, parece acompanhar um interesse renovado pela literatura e cultura japonesa no país. Em 2014, as fotos do famoso ensaio *Barakei*, obra-prima em que Mishima posa como modelo para o fotógrafo Eikoh Hosoe, foram exibidas pela primeira vez no Brasil²⁴.

É um grande desafio compreender, desde o Brasil do século XXI, as disputas históricas e políticas do passado e do presente do Japão. O eurocentrismo das histórias sobre “lugares longínquos” contadas no Brasil dificulta nosso pensamento sobre países fora do eixo hegemônico. O aumento de traduções de obras literárias e acadêmicas japonesas enriquece as possibilidades de reflexão sobre o Japão no Brasil. No caso de Mishima, a emergência de reflexões de pesquisadores brasileiros e traduções de intelectuais japoneses possibilitam a problematização da narrativa oficial do pós-guerra que, certamente, reverbera na compreensão do Japão contemporâneo.

²⁴ Trata-se da exposição *Eikoh Hosoe – Corpos de imagens*, que ocupou o hall de entrada do SESC Consolação de fevereiro a maio de 2014 com fotos de Mishima, Tatsumi Hijikata e Kazuo Ohno, entre outras.

Figura 4: Yukio Mishima em *Barakei, Ordeal by Roses*, de Eiko Hosoe.



1.3. Adorando o *West*

Parece que a circulação das obras literárias e acadêmicas, bem como as diferentes perspectivas que elas carregam na “globalização”, continua circunscrita a uma “economia política do saber” (MISKOLCI, 2014), cujos fluxos são claramente desiguais. Essa estrutura, além de se relacionar com a economia e a política propriamente ditas, parece envolver também o mundo da cultura, com suas instituições legitimadoras – o Prêmio Nobel da Literatura, a mídia, o mercado editorial, universidades, agências de fomento e *rankings* universitários – e seus atores, desigualmente posicionados neste campo social.

No caso das ciências, uma breve consulta às estatísticas do programa *Ciência sem Fronteiras*²⁵ e das bolsas de pós-graduação no mundo da Capes ilustra bem para onde estão voltados os olhares do campo acadêmico brasileiro. Das 22.646 bolsas de doutorado pleno,

²⁵ <http://www.cienciasemfronteiras.gov.br/web/csf/estatisticas-e-indicadores>. Acesso em jan. 2015.

sanduíche, pós-doutorado e graduação sanduíche concedida pelo *Ciência sem Fronteiras*, 92% foram para o *West* (61% para Europa e 31% para EUA e Canadá), 8% para o *Rest*.

O *Ciência sem Fronteiras* é um programa que, segundo seu site, “busca promover a consolidação, expansão e internacionalização da ciência e tecnologia, da inovação e da competitividade brasileira por meio do intercâmbio e da mobilidade internacional”. Voltado para as áreas de exatas, biológicas e tecnológicas, alguém poderia dizer (ainda que se autodenunciando) que não há interesse nesses campos na América Latina, na Ásia, na Oceania e, muito menos, na África.

Mas os dados das bolsas de pós-graduação da CAPES²⁶ pelo mundo (que incluem todas as áreas) confirma a impressão. Das 11.983 bolsas concedidas pela instituição (entre graduação e doutorado sanduíche, doutorado pleno, pós-doutorado, entre outros), 96% foram para a Europa, EUA e Canadá, 4% para o “resto do mundo”.

Se esse monte de números diz alguma coisa a respeito do que as instituições querem dizer quando dizem “internacionalização” da ciência, deixo que o leitor tire suas próprias conclusões. Mas, se pensarmos em como as teorias, conceitos e visões de mundo viajam junto com seus pesquisadores, não seria possível sugerir que o “euronorteamericanocentrismo” da academia brasileira afeta de modo central nossa imaginação sobre o “resto do mundo”?

Interessante notar ainda que esse euronamericanocentrismo do norte não está só necessariamente ligado ao poderio econômico propriamente dito. O PIB de Japão, China e Coreia do Sul somam hoje juntos um valor parecido com o PIB dos EUA, mas, nem por isso, sua influência no campo cultural e intelectual é compatível com a grandeza de suas economias.

No caso do Japão – hoje a terceira maior economia do mundo e já a algum tempo considerado um país “do Norte” – é possível sugerir, a partir desse estudo sobre Mishima, que a literatura japonesa é ainda fortemente marcada pela necessidade de legitimação dos países “ocidentais centrais”. Já o fato de suas ciências sociais serem completamente ignoradas no Brasil ganha uma evidência explicativa com as estatísticas da ciência. Mas quais os motivos e consequências dessas sugestões?

²⁶ <http://geocapes.capes.gov.br>. Acesso em jan. 2015.

Nesse capítulo, procurei mostrar que a chegada de perspectivas japonesas e o desenvolvimento de leituras brasileiras sobre Mishima forneceram novas visões para seu suicídio e sua literatura. Mas isso aconteceu só muito recentemente e ainda parece ser um processo incipiente. Se o orientalismo é a invenção do Oriente pelo Ocidente (SAID, 2007), e nós continuamos muito eurocêntricos, não estaríamos nós reproduzindo leituras sobre o Oriente feitas pelo Ocidente?

O continente asiático concentra hoje 65% da população mundial, mas dificilmente um intelectual asiático que não tenha imigrado para uma universidade européia ou americana de renome vai ser lido por aqui. Os próprios autores asiáticos dos estudos pós-coloniais, como Gayatri Spivak, Homi Bhabha e Arjun Appadurai, que fizeram essa rota, são prova disso.

Richard Miskolci (2014), refletindo sobre as circulações globais da teoria *queer*, mostra que, mesmo no caso de uma teoria crítica, prevalece a hegemonia do intercâmbio acadêmico em que o Norte produz teorias e o Sul é visto como espaço de coleta de dados e aplicação de teorias (do norte) para casos particulares.

Em minha pesquisa de campo no Japão, em meados de 2012, visitei e entrevistei professoras e pesquisadoras dos estudos de gênero e *queer*, como as professoras Etsuko Kato, do *Center for Gender Studies* da *International Christian University*, e Akiko Shimizu da *University of Tokyo*, membro fundadora da Associação Japonesa de Estudos *Queer*. Discutindo com elas feminismo, teoria *queer*, orientalismo, entre outras questões, ficou a impressão de que, ainda que o Japão seja um país “desenvolvido”, algo similar acontece por lá. Como os cientistas sociais querem compreender o mundo virando às costas para os “outros” continentes é uma provocação que gostaria de deixar. O que parece claro, no entanto, é que para pensar o Japão (e a Ásia) desde o Brasil, surge um ator protagonista que são os EUA. Nesse sentido, é fundamental reconhecer, mesmo em tempos de internet, a centralidade das estruturas de poder na complexa e desigual circulação de imagens, ideias e narrativas científicas e artísticas entre as nações do mundo. Com isso, não quero dizer que são mais válidas certas leituras do que outras, mas sugerir que um pensamento social mais transnacional e antropofágico pode contribuir muito para o avanço das Ciências Sociais em toda parte.

Capítulo 2 – Lendo Mishima desde o transviado: performando suicídio, nacionalismo, gênero e sexualidade

E ali naquela casa, sem que ninguém dissesse ou mencionasse coisa alguma, cobravam-me que fosse um menino. Era o início de uma representação que não me agradava.

(Yukio Mishima, *Confissões de uma Máscara*)

Com vivacidade inesperada, a garota respondeu que, na verdade, dirigia-se a um curso de boas maneiras aberto pela mulher do mestre faroleiro para as meninas da comunidade. Era seu primeiro dia e, como chegara cedo demais, resolvera matar o tempo andando pela montanha, e se perdera.

(Yukio Mishima, *Mar Inquieto*)

Descobri que o caminho do samurai é a morte

(Yukio Mishima, *O Hagakure – A Ética do Samurai e o Japão moderno*)

Mesmo quando estivermos apaixonados por um homem, devemos concentrar nossas energias no Caminho do Guerreiro. E o amor homossexual combina muito bem com esse caminho.

(Yukio Mishima, *O Hagakure – A Ética do Samurai e o Japão moderno*)

Compreender a narrativa fundadora do Japão do pós-guerra ajuda a contextualizar o suicídio de Mishima como um ato político contra a situação do Japão no final da década de 1960. Yukio Mishima incorporou o mito do suicida samurai como signo da cultura japonesa contraponto-se à narrativa oficial do Japão do pós-guerra, consolidada pela aliança Japão-EUA.

Mas, talvez por conta de imagens ambíguas e multifacetadas que aparecem tanto em sua vida-obra, quanto nos comentários sobre ela, Keith Vincent (2008) observa, num artigo intitulado *Mishima Yukio: everyone's favorite homofascist*, que, enquanto no Japão, Mishima é normalmente lembrado como um autor de estética e política direitista, fora do Japão, ele é visto, primeiramente, como um escritor gay (figurando inclusive, ao lado de Oscar Wilde e Marcel Proust, no mural de “gays e lésbicas famosos” do *Gay and Lesbian Center* da Biblioteca Pública de São Francisco).

Intrigada com a complexidade e contradições das arenas críticas de Mishima – política, estética, sexualidade - Cornietz (2007) propõe uma leitura de “Mishima” como um “*performative bundle*”, isto é, um conjunto de performances perfeitamente (intencionalmente ou não) contraditórias. Para ela, tal conceito permite uma abordagem de “Mishima” como uma *gestalt*, que não privilegia faceta alguma como revelando a verdade sobre autor, descartando outras como subterfúgios, fingimento ou farsa. Ao invés disso, a autora utiliza a noção de “conjunto performativo” para tomar a ficção de Mishima, sua poesia, escritos expositórios, peças e filmes, atividades políticas, aparecências públicas, fotografias, atos da vida privada e até mesmo seu suicídio público, todos como texto. “A união da carne da língua (coisas escritas) e a língua da carne (o corpo de Mishima como texto)” (SHIMADA,1991 *apud* CORNIETZ, 2007:11). O texto como performance e a performance como texto.

Para a autora, as perguntas que decorem desse tipo de abordagem são: o que está sendo performado, como e por que? Cornietz (2007) defende que, de forma preponderante, o que Mishima performou em suas várias linhas foram (de forma frequentemente hiperbólica ou teatral) reiterações de formas de textualizar/destextualizar (materializar) desejos e performances de sexo e gênero.

Com isso em vista, indago, neste capítulo, o suicídio de Mishima tomando sua ação final como performance, localizando-a dentro do contexto de seu conjunto performativo e aos signos utilizados pelo autor na dramatização do *seppuki* real. Para isso, realizo três movimentos. O primeiro é investigar a invenção do suicídio patriótico como signo de masculinidade e identidade japonesa moderna e a desinvenção do homoerotismo masculino entre os samurais na consolidação do Estado moderno japonês. O segundo é realizar uma

leitura sociológica transviada de *Confissões de uma Máscara* e outros textos, procurando sugerir uma análise dos regimes de representação sobre nação e sexo no Japão moderno a partir da obra de Mishima. O terceiro é localizar esses textos dentro de um conjunto maior de performances do artista sobre gênero/sexualidade e nacionalismo.

Com isso, procuro argumentar que seu suicídio - patriótico, mas anacronicamente samurai; viril, mas realizado ao lado de um jovem de 25 anos, supostamente seu amante - pode também sugerir uma performance parodística de nacionalismo - remetendo a um Imperador ideal e inexistente - e de gênero e sexualidade - fazendo referência a uma tradição homoerótica (*nanshoku*) já extinta.

2.1. O suicídio como tradição japonesa

No regime de representação hegemônico global, faz-se uma associação naturalizante entre o japonês e o suicídio. O Japão, como comenta Maurice Pinguet (1987:27), é visto como “o país do suicídio” aos olhos dos ocidentais e também aos olhos dos próprios japoneses, mesmo que as estatísticas não necessariamente correspondam a isso.

É como se o suicídio do japonês fosse algo natural, explicável pela sua rigidez, pela sua honra inabalável, pelo temperamento fechado ou pelo espírito samurai. Isso fica claro na reação de Henry Miller (1986:23), ao receber a notícia do suicídio de Mishima: “Isso é tão japonês”, diz. De onde vem tal associação?

O suicídio é visto como uma espécie de tradição japonesa. O advento dos *kamikaze* na Segunda Guerra Mundial e a morte de Mishima viriam reafirmar tal imaginação. Mas seria o suicídio tão tradicional assim?

Como aponta Eric Hobsbawm (1984), muitas vezes, tradições que parecem antigas são bastante recentes, quando não são completamente inventadas.

as tradições inventadas são conjuntos de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas, de natureza ritual ou simbólica, que visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWM, 1984).

A história do *seppuku* (suicídio cortando o abdômen) está ligada à emergência e declínio da classe dos samurais, por volta do século XII até o fim do século XIX (KUSANO, 2006). O que poderia ter significado seu desaparecimento durante a modernização do Japão parece, no entanto, ter se ressignificado, ganhando novas roupagens e centralidade na formação da identidade japonesa moderna. De acordo com Kusano (2006), o *seppuku* começa a ser conhecido no ocidente com a designação popular de *harakiri*²⁷ (cortar o ventre), a partir do incidente de Sakai em 1868, quando houve um conflito entre marinheiros franceses e vassalos do clã Tosa e vários deles cometeram *harakiri* em frente a autoridades francesas e japonesas (KUSANO, 2006).

O ano de 1868 é central na história do Japão, pois marca o início de um novo momento político e social, caracterizado pela consolidação do Estado-nação e de uma identidade nacional moderna. O fato político é a restituição do poder ao imperador, após os mais de dois séculos de domínio feudal e fechamento do país ao exterior na Era Tokugawa (1603-1868). A Restauração Meiji realizou reformas por todo o Japão com o intuito de adaptá-lo às exigências da época (SAKURAI, 2013). Para Sakurai (2013), tratou-se do redimensionamento das forças sociais, liderado pela elite do país (grandes senhores capitalizados, negociantes, intelectuais e tecnocratas de famílias poderosas), a partir da determinação de participar com alguma força do circuito capitalista. “A nova elite no poder acreditava que o melhor meio de resistir ao Ocidente era ocidentalizar o Japão e sua economia” (SAKURAI, 2013:133).

Junto com as reformas políticas, econômicas e sociais, os líderes da Era Meiji habilmente mesclaram passado e futuro na estratégia de construção da modernidade japonesa (SAKURAI, 2013:146). Assim, no mesmo momento em que se encerravam os tempos gloriosos do xogunato e dos samurais, uma tradição de morte voluntária foi sendo consolidada como signo do espírito japonês.

Como conta Kusano (2006), em 1869, foi apresentado um projeto de lei no parlamento japonês para proibir a prática do *seppuku*. Entretanto, sob a alegação de que o

²⁷ O caractere 腹 (*hara* ou *fuku*), que significa ventre, é usado em várias expressões em japonês para conotar intenção real, coragem ou bravura, o ventre sendo o lugar onde se alojam essas qualidades.

“*seppuku* é a encarnação do espírito japonês, uma vez que nascera do princípio do Bushidô” (código samurai), o projeto foi rejeitado pela maioria dos membros.

A educação foi um dos principais meios de criação de japoneses patrióticos e fiéis. Conforme Pinguet (1987:271),

A partir de 1868, os privilégios dos samurais foram abolidos um depois do outro por decreto imperial. Muitos entraram como funcionários ao serviço do novo Estado, outros se empregaram na indústria ou no comércio. Pouco a pouco deixou-se de distingui-los, todos os seus sinais de reconhecimento lhes foram tirados, mas suas qualidades subsistiram. Foi menos um desaparecimento que uma disseminação. Seu espírito continuou a agir, difundindo-se, as virtudes de honra, de lealdade, de devotamento, de disciplina e sacrifício foram dadas como exemplo: o Estado, em suas escolas e em seus exércitos, empenhou-se em inculcá-las a todos os seus súditos. As crianças do Japão, primeiro como alunos, depois como recrutas, foram chamadas a se tornarem samurais de espírito, senão de nascimento. O *bushidō*, deixando de ser o código de uma casta desaparecida, pôs-se a serviço de uma fé nacional.

A apropriação moderna de uma ética samurai como essência da nacionalidade japonesa reinventa, assim, o suicídio como tradição e signo do espírito japonês, base da formação da identidade japonesa moderna, exaltada na política expansionista do Japão Imperial e utilizada, inclusive como arma de guerra – os *kamikaze* – no final da Guerra do Pacífico.

Hobsbawm (1984:10) nota as diferenças entre as práticas sociais antigas e inventadas, sendo as primeiras específicas e altamente coercivas, e as últimas gerais e vagas quanto à natureza dos valores, direitos e obrigações que procuravam inculcar nos membros de um determinado grupo: “patriotismo”, “lealdade”, “dever”, “as regras do jogo”, “o espírito escolar”, etc.

No Japão de fins do século XIX, esses valores se vincularam à ideia do *Yamato dashii* (espírito japonês), sintetizado na figura divina do Imperador, fundindo um conservantismo político e um culturalismo nacionalista, no qual se retomava de forma conveniente a literatura conhecida como *nihonjiron* (ORTIZ, 2000). Origem da antiga filosofia *kokugaku* (Aprendizado Nacional), desenvolvida no século XVII e XVIII, a literatura *nihonjiron* era um conjunto de textos, romances, poesias e análises filosóficas que

giravam em torno da questão nacional e da identidade nipônica. Ao analisar essa literatura, Ortiz (2000) identifica um conjunto de premissas: a de que o Japão constituiria uma sociedade social e racialmente homogênea, cuja essência teria permanecido a mesma durante séculos; e que a cultura japonesa seria radicalmente distinta de todas as outras, sua identidade demarcando de forma indiscutível a excepcionalidade de um povo.

Para Sakurai (20130), a ideia de uma identidade nacional entre os japoneses foi alimentada por várias demonstrações de unidade cultural, como a exaltação de uma homogeneidade linguística, da existência de um passado comum, a condição do Japão como país insular, cujo isolamento teria feito dos japoneses seres únicos, diferenciados de todos os demais povos.

Foi com esse discurso (contraditório) que o Japão Imperial invadiu e anexou o então Reino de Ryukyu em 1879, argumentando que, na verdade, o povo okinawano e o japonês eram um só e, por isso, a unificação do Japão exigia que os okinawanos esquecessem seu “dialeto” e sua cultura bárbara para se tornarem verdadeiros japoneses, súditos do Imperador.

O processo de japonização de Okinawa será melhor discutido no próximo capítulo. Por agora, o interessante é notar que, no processo de invenção da identidade japonesa, enquanto alguns elementos do passado (o suicídio) foram enaltecidos como signo do “espírito japonês”, outros (como a prática homoerótica dos tempos samurais) sofreram um forte processo de desinvenção. O nacionalismo japonês não era apenas suicida e militarista, mas também – em termos atuais - masculinista e heterossexista.

2.2. Cores masculinas e o desejo da desinvenção das tradições

Há na língua japonesa uma série de termos para se referir ao sexo, amor e/ou erotismo entre homens. No tempo dos samurais, um dos mais comuns era *nanshoku* (ou

danshoku), que o historiador Gary Leupp (1997) traduziu para o inglês como *male eros* e que aqui utilizo como “cores masculinas”²⁸.

A antropóloga Ruth Benedict (2002:159, 160), autora da etnografia mais conhecida sobre os japoneses, *O Crisântemo e a Espada*, comenta, neste livro, o que ela chamou de “satisfações homossexuais”:

As satisfações homossexuais também fazem parte dos “sentimentos humanos” tradicionais. No Japão Antigo constituíam elas os prazeres autorizados de homens de posição elevada tais como os samurais e os sacerdotes. No período Meiji, quando o Japão tornou ilegais tantos costumes seus, num esforço para obter a aprovação dos ocidentais, decretou que este hábito seria punido por lei. Ainda se enquadra, no entanto, entre aqueles “sentimentos humanos” a respeito dos quais as atitudes moralistas são inadequadas. Deverá ser mantido na sua posição devida, não cabendo que interfira na direção da família. O perigo, portanto, de um homem ou de uma mulher “tornar-se” homossexual, segundo a expressão ocidental, é quase inconcebível, embora um homem possa resolver adotar a profissão de gueixa masculina.

As diferenças entre as formas nativas de nomeação das práticas homoeróticas e o que conhecemos como homossexualidade são significativas e fundamentais para uma visão desconstrucionista das identidades sociais. As categorias homossexual e heterossexual foram, como mostrou Michel Foucault (2010), “inventadas” na Europa somente no final do século XIX pela sexologia e tiveram consequências decisivas na construção de representações e identificações de homens que têm relações afetivo-sexuais com homens e mulheres que têm relações afetivo-sexuais com mulheres. No Japão, esse tipo de taxonomia científica da sexualidade emergiu no início do século XX, em que, em contato com as teorias sexológicas - principalmente alemãs -, cientistas e médicos japoneses começaram a adotar termos como *doseiai* (同性愛) e *iseiai* (異性愛), como uma espécie de tradução para os conceitos de homo e heterossexualidade (PFLUGFELDER, 1999).

²⁸ Em japonês, *nanshoku* (男色) é formado por dois caracteres: o primeiro (男) está ligado a homem, masculinidade e o segundo (色) significa ao mesmo tempo cor e erotismo. Este duplo sentido foi utilizado por Mishima em seu livro *Cores Proibidas* (*kinjiki*, 禁色).

Gregory Pflugfelder (1999) mostra como, diferentemente de homo e heterossexualidade - que podem ser aplicados para homens e mulheres - o termo *nanshoku* – e seu par *joshoku* (denotando o erotismo de um homem por uma mulher) – têm sempre o homem como sujeito desejante, sem espaço para nomear o erotismo entre mulheres ou uma agência sexual feminina. Além disso, também o termo sexualidade, que compõe a categoria homossexualidade, não corresponde à noção de *eros*, do termo *nanshoku*. E, nesse sentido, ao mesmo tempo em que indica o androcentrismo do Japão feudal, a designação *nanshoku* explicita a historicidade e o caráter patologizado que a homossexualidade conferiu aos sujeitos envolvidos no homoerotismo moderno. Nos EUA, a homossexualidade foi compreendida como uma doença mental de 1870 a 1973. No Japão, somente em 1995 a Sociedade Japonesa para Psiquiatria e Neurologia deixou de categorizar a homossexualidade como uma perversão sexual.

De acordo com Leupp (1997), durante a era Tokugawa (1603-1867), o *nanshoku* era não somente tolerado em certos extratos da sociedade feudal japonesa, como também frequentemente celebrado na cultura popular. Nesse período, nos monastérios budistas, no mundo do teatro kabuki e, sobretudo, na iniciação e socialização dos samurais, o *nanshoku* era prática socialmente reconhecida e frequentemente retratada na pintura e literatura (LEUPP, 1997).

Uma obra de destaque nesta literatura é a compilação de contos *Nanshoku Okagami* (*The Great Mirror of Male Love*), publicada em 1687 pelo prestigiado escritor Ihara Saikaku (1642-1693) e que teve ampla distribuição no arquipélago japonês. Para Schalow (1989), que estudou e traduziu a obra para o inglês, a leitura de *Nanshoku Okagami* indica que as relações sexuais entre homens na Era Tokugawa eram aceitas como componentes da sexualidade masculina e seguiam convenções sociais estabelecidas, como a estruturação hierárquica por idade. Leupp (1997) sugere ainda que o “amor entre homens” não excluía o amor desses homens por mulheres, sendo frequentes os relatos do que hoje se chamaria de

“bissexualidade”²⁹. Para ele, é possível que, pelo menos no caso dos homens, a “bissexualidade” na Era Tokugawa fosse predominante e não marginal.

Nanshoku Okagami consiste em 40 narrativas ficcionais de casos de amor entre homens centradas normalmente na figura do *wakashu* (jovem) (SCHALOW, 1989). Para Pflugfelder (1999), o *wakashudō*³⁰ (caminho do jovem) era um tipo de relação homoerótica estruturada por idade. A juventude³¹ (vista como em transição para a masculinidade adulta) marcava uma alteridade em relação ao homem adulto, que devia assumir o lugar do “ativo”. Ele nota que o caracter 道 (*michi* ou *dō*) do termo 若衆道 (*wakashudō*) está presente em diversas outras palavras japonesas como *judō* (caminho da suavidade), *shadō* (caminho do chá) e *bushidō* (caminho do samurai). Como a “cor” do *nanshoku*, o “caminho” do *shudō* envolve o termo, segundo o autor, numa nuance ética ou espiritual, ainda que sem estar vinculada diretamente a uma tradição religiosa específica (PFLUGFELDER, 1999). De acordo com o historiador Konishi Jin’ichi, citado por Pflugfelder (1999), o *michi* (caminho) surgiu como um ideal estético durante a época medieval japonesa, carregando características definidas: especialização, transmissividade, normatividade, universalidade e autoridade. Dessa forma, o “caminho” pode ser entendido como uma disciplina de mente e corpo, um conjunto de práticas e conhecimentos que trariam recompensas físicas e espirituais a seus dedicantes (PFLUGFELDER, 1999).

No volume I da *História da Sexualidade*, Michel Foucault (2010) argumenta que, enquanto nas sociedades ocidentais, desenvolveu-se um procedimento de produção da “verdade do sexo” a que ele chama de *scientia sexualis*, sociedades como a chinesa, japonesa, entre outras, foram dotadas de uma *ars erotica*.

Na arte erótica, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência; não é por referência a uma lei absoluta do permitido e do proibido, nem a um critério de utilidade, que o prazer é levado em consideração, mas, ao contrário, em relação a si mesmo: ele deve ser conhecido como prazer e, portanto, segundo sua

²⁹ O termo foi utilizado por Leupp (1997) em sua análise. No entanto, como aponta Pflugfelder (1998) em resenha crítica do livro, é problemático utilizar categorias como “homossexualidade” e “bissexualidade” como conceitos universal aplicáveis para sociedades não-européias ou pré-século XIX.

³⁰ Para mais informações sobre as fronteiras e códigos do *wakashudo*, consulte Pflugfelder (1999).

intensidade, sua qualidade específica, sua duração, suas reverberações no corpo e na alma. Melhor ainda: este saber deve recair, proporcionalmente, na própria prática sexual, para trabalhá-la como se fora de dentro e ampliar seus efeitos. (FOUCAULT, 2000:77)

Para Foucault (2010), na arte erótica, constitui-se um saber que deve permanecer secreto, não pela ameaça de infâmia que marcaria seu objeto, mas pela necessidade de tê-lo na maior das reservas, para que não perca sua virtude e eficácia. Ao contrário, na *Scientia Sexualis*, a que ele acredita só ter se desenvolvido na “nossa civilização”, desenvolveu-se, durante os séculos, para dizer a verdade do sexo, procedimentos que se ordenam numa forma de saber-poder rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral: a confissão (FOUCAULT, 2010).

Trabalhos como o de Leupp (1997) e Schalow (1989) sobre homoerotismo masculino na Era Tokugawa (1603-1868) parecem sugerir ter existido pelo menos uma espécie de *ars erotica* no Japão pré-moderno. No entanto, Pflugfelder (1999) argumenta que essa dicotomia, estreitamente vinculada ao binômio Ocidente/Oriente, não é adequada para descrever os diferentes regimes de sexualidade que (co)existiram no Japão e em outras sociedades da Ásia. Para ele, Foucault, de forma tipicamente eurocêntrica³², deu pouca relevância para as mudanças históricas fora do mundo euroamericano.

Segundo Pflugfelder (1999), elaborações populares do *wakashudō* no Japão até o século XIX incorporavam um entendimento iniciatório da sexualidade centrado no prazer que, em alguns aspectos, se assemelha à noção foucaultiana de *ars erotica*. No entanto, já nessa época coexistia com outros regimes de produção da verdade do sexo – entre eles uma ampla gama de mecanismo jurídicos de regulação do comportamento erótico entre homens. Além disso, o conhecimento supostamente “ocidental” constituído pela *scientia sexualis* desenvolveu-se no Japão numa forte articulação com autoridades euroamericanas - como Krafft-Ebing e Ellis - quase concomitantemente com seu estabelecimento na Europa³³,

³² Rocha (2010), que analisou as obras sobre a China disponíveis no campo acadêmico francês e utilizadas por Foucault na construção de uma noção de *ars erotica* oriental, argumenta que elas eram fortemente orientalistas.

³³ A era Meiji, em que o Japão estava aberto para o “Ocidente”, coincidiu com a emergência de um novo campo da sexualidade nos círculos médicos alemães. Houve um forte intercâmbio científico e intelectual

levando a uma rápida popularização de um modelo médico-científico no país. Pflugfelder (1999) e Früstück (2003) argumentam que os sexólogos japoneses participaram ativamente deste processo, devendo ser vistos também como agentes do que muitas vezes é nostalgicamente imaginado como a corrupção de tradições nativas puras e inocentes. Isso porque as ideias do “Ocidente” foram muitas vezes usadas por intelectuais e cientistas japoneses de forma estratégica e retórica, utilizando-as como meio de legitimização na defesa de suas próprias visões (MCLELLAND, 2005).

A emergência de discursos sexológicos parecem estar intimamente vinculada à modernização e formação de uma identidade nacional centrada no Estado-nação moderno. No caso do Japão, a partir da Restauração Meiji, em 1868, iniciou-se uma rápida transformação para um Estado-nação centralizado, nos moldes dos países imperialistas europeus. Com essa mudança política, que deu fim à sociedade feudal japonesa, emergiram não somente novas instituições governamentais e civis, mas também um regime de regulação sexual reconfigurado para manter uma nova ordem nacional (PFLUGFELDER, 1999) que, de acordo com Früstück (2003), foi central para os planos expansionistas do Japão.

Durante a Era Meiji, os códigos legislativos incorporaram um “paradigma civilizador” da sexualidade (PFLUGFELDER, 1999), cuja autoridade repousava, em última instância, no poder e na construção do Estado-nação. Pela primeira vez, códigos criminais publicamente promulgados colocavam limites explícitos sobre os tipos de atos sexuais em que os cidadãos japoneses poderiam licitamente se envolver. Entre 1870 e 1880, por exemplo, o intercuro anal foi oficialmente e nacionalmente proibido (PFLUGFELDER, 1999).

Para o autor, a regulação estatal da indústria editorial ajudou a assegurar que o paradigma “civilizador” viesse governar também a esfera do discurso popular. Por meio de políticas de censura, desencorajava não só as práticas, mas também os textos e representações artísticas considerados “obscenos”. Em particular, o discurso do *nanshoku* e as práticas transgêneras associadas à prostituição foram retratadas como feudais,

entre Japão e Alemanha. Alunos japoneses foram para a Universidade de Berlin estudar direito e medicina, e doutores alemães vieram para a Universidade de Tóquio lecionar também nessas áreas (MCLELLAND, 2005).

incompatíveis com a “moralidade civilizada” do novo Japão. Nesse contexto, obras como o *Nashoku Okagami*, citada anteriormente, foram proibidas de circular ou de serem reproduzidas (KEENE, 1987). Como resultado disso, o homoerotismo masculino – importante na pintura e literatura da Era Tokugawa – movia-se, com a modernização, para as margens do que poderia ser publicamente representável (PFLUGFELDER, 1999). Assim, a emergência da moderna civilização japonesa, construída em torno de um nacionalismo masculinista e homofóbico, reinventou e desinventou “tradições” criando uma narrativa de nação compatível com os movimentos do imperialismo militarista e capitalista que marcaram o mundo no final do século XIX.

Também nessa época, em que os casamentos eram hegemonicamente realizados por meio do *miai* (casamento arranjando), passou-se a defender uma noção de “família moderna”, a família (*ie*³⁴) sendo defendida como o núcleo da estabilidade social e do progresso (FRUHSTCK, 2003). Para McLelland (2005:pos.471), “A unidade familiar patriarcal também funcionou metonimicamente como parte de uma ideologia patrocinada pelo Estado, em que o Japão era colocado como um Estado de Família (*kazoku kokka*), o imperador sendo o pai da nação”.

McLelland (2005) mostra, no entanto, que isso não significa que as relações entre homens deixaram de se concretizar. Nos dormitórios de escolas e também no exército, as experiências sexuais entre homens eram frequentes, muitas vezes, mas não somente, ainda obedecendo regras hierárquicas de idade, característica do *nanshoku*. Mesmo assim, como apontam Watanabe e Iwata (1989), após ao conflito russo-japonês em 1905, as atitudes em relação à “homossexualidade” tornaram-se cada vez mais intolerantes, a noção de patologia se sobrepondo aos códigos tradicionais do homoerotismo masculino.

A rápida institucionalização de novas formas de conhecimento médico e científico no final do século XIX produziu, para Pflugfelder (1999), as bases para a emergência de um outro paradigma da sexualidade no Japão. O paradigma médico-científico, vigente na primeira metade do século XX, enquadrava o “sexo entre homens” na esfera das patologias sexuais a serem tratadas por médicos e cientistas. Enquanto no paradigma “civilizador”, o

³⁴ O *ie* é uma entidade descrita por Hamabata (1990) como sendo patriarcal, patrilinear, primogenital e patrilocal, que foi mantida e formalizada pelo Código Civil de Meiji de 1898.

foco de atenção era o ato sexual, o paradigma médico-científico elevou o desejo sexual entre homens e mulheres ao *status* de instinto biológico, classificando o desejo erótico entre homens como não-natural e perverso, sintomático de uma fisiologia e psicologia aberrantes (PFLUGFELDER, 1999).

Assim como ocorreu na Europa, os sexólogos japoneses cunharam uma nova taxonomia cientificamente autorizada, na qual o *doseiai* (homossexual) servia, enquanto desviante, para validar a primazia e “normalidade” do *iseiai* (heterossexual). Para Pflugfelder (1999), ao articular o novo paradigma, os sexólogos e autoridades japonesas tiveram que negociar as premissas contraditórias de, por um lado, um legado textual nativo que incorporava sistemas de entendimento sexual de modo algum uniformemente hostis às relações homoeróticas e, de outro, uma estrutura global de conhecimento científico que transcendeu as fronteiras nacionais e culturais, na qual o “sexo entre homens” portava um conjunto de significados altamente negativos.

Segundo o autor, os produtores do discurso popular rapidamente incorporaram o novo modo médico-científico de entendimento da sexualidade masculina. O idioma sexológico teria oferecido uma nova linguagem legitimada pela autoridade da ciência. Um caso emblemático nesse sentido é o do romancista Mori Ogai que, em 1909, publicou *Vita Sexualis*, banido, no entanto, um mês depois do lançamento pelas autoridades japonesas. Ogai, um médico militar que passou quatro anos estudando em Berlim, publicou no Japão uma série de artigos sobre temas sexuais. De acordo com McLelland (2005), esses escritos constituíram um dos principais canais da disseminação de categorias cunhadas por sexólogos alemães como Krafft-Ebing em japonês. O próprio título do livro, *Vita Sexualis*, remete à obra *Psychopathia Sexualis*, de Krafft-Ebing, e o narrador do romance, conta McLelland (2005), descreve o desenvolvimento de sua vida sexual em termos similares a um estudo de caso clássico. Trata-se de um tipo de literatura sexual bastante distinta do que Yokota-Murakami (1998 *apud* MCLELLAND, 2005) descreve como sendo uma “abordagem anatômica”, característica de escritos eróticos antigos, que estavam mais focados nos atos sexuais do que em “identidades interiores”.

No âmbito da cultura popular, textos sobre sexualidade – escritos por médicos, artistas e jornalistas – proliferaram. Na década de 1920, pelo menos 10 revistas focadas na

“sexualidade perversa”³⁵ foram fundadas (MCLELLAND, 2005). Como aponta Frühstück (2003), essa época foi marcada também por um relevante aumento das taxas de alfabetização e a proliferação de revistas e jornais baratos, o que significa que a leitura se tornava uma das atividades favoritas das classes trabalhadoras, permitindo o desenvolvimento de uma “low scientific culture”. Para Pflugfelder (1999), o discurso médico-científico proveu uma nova arena³⁶ de elaboração do prazer e uma nova matriz para a construção e representação de subjetividades.

Mas, como aponta McLelland (2005), a apropriação da terminologia científica no Japão não ocorreu de forma mecânica nem imediata. O termo *doseiai* (que pretendia traduzir homossexualidade), por exemplo, começou a ser mais utilizado para significar as relações entre mulheres, enquanto as relações entre homens continuaram a ser chamadas de *nanshoku*, ainda que com um significado transmutado. Para o autor, foi somente em meados da década de 1960 que o termo deixou de ser usado e seus derivativos foram finalmente eclipsados por termos mais recentes como *homo* (*homosekushuaru*) e *gei* (gay).

Assim, a história do homoerotismo no Japão mostra como, no processo de modernização e formação de uma identidade nacional japonesa moderna, a “tradição” do *nanshoku* foi progressivamente desinventada. Com a emergência dos discursos civilizatórios e médico-científico no Japão, ser japonês passou a significar ser “heterossexual”, indicando que, também por lá, parece ter se consolidado o que hoje se chamaria de heterossexualidade compulsória³⁷.

Para analisar as regulações de gênero e sexualidade forjadas pela ideologia do Estado japonês nos 15 anos de guerra do Japão (1930-1945), Mark McLelland (2005), sociólogo australiano e estudioso da sexualidade no Japão, fala em “*heteronormativity on*

³⁵ Essas revistas especializadas em conhecimento sexual, assim como artigos e conselhos em jornais e magazines dados por “experts” da sexualidade frequentemente discutiam a “sexualidade perversa”, normalmente como um problema (MCLELLAND, 2005).

³⁶ Para McLelland (2005), o aumento da discussão pública de assuntos sexuais e o apoio estatal à intervenções sexológicas e eugenistas na vida privada das pessoas nem sempre resultaram em “melhorias” do comportamento desejado pelos ideólogos. O interesse das pessoas por assuntos sexuais era tão pruriente quanto científico.

³⁷ O termo foi cunhado por Adrienne Rich, uma poeta e pesquisadora norte-americana que escreveu *Compulsory Heterosexuality and Lesbian experience*, artigo publicado na coletânea *Powers of Desire* em 1982, que indica que a heterossexualidade não é naturalmente dada, mas estimulada compulsoriamente como normal.

the Road to War". O termo heteronormatividade foi popularizado por Michael Warner (1991) para falar sobre como um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle, não somente de sujeitos não-heterossexuais, mas de toda a população. Tendo sido elaborado para um contexto (local e histórico) específico, poderia-se questionar a conveniência de utilizar este termo no contexto japonês. Por outro lado, o caráter *on the road* em que o termo é usado pode sugerir o processo de formação de uma hegemonia heteronormativa também no Japão, ligado à modernidade e ao militarismo nacionalista.

2.3. Gênero e sexualidade no Japão de Yukio Mishima: representações, performatividade e paródia

O projeto inicial desta pesquisa esteve intimamente ligado ao tema da (homo)sexualidade na literatura de Yukio Mishima. Na época, meu objetivo era investigar de que forma os discursos constitutivos de um dispositivo de sexualidade heteronormativo no Japão do pós-guerra se relacionava com as narrativas e personagens homossexuais em Yukio Mishima tendo como objeto os livros *Confissões de uma Máscara* (1949) e *Cores Proibidas* (1953). A escolha dessas duas obras parecia óbvia.

Confissões de uma Máscara (1949) trata aparentemente de um relato "autobiográfico" em que o protagonista narra a descoberta, da infância à juventude, de desejos homoeróticos e sadomasoquistas. *Cores Proibidas* (1953) retrata um jovem "homossexual", belíssimo, promíscuo e misógino, casado por obrigação, manipulado e manipulando homens e mulheres numa estética atravessada pela traição. Mas por que focar em seus "romances homossexuais"?

Seguindo os passos de Nina Cornietz (2007), inspirada no *Epistemologia do Armário* de Eve K. Sedgwick (1990), quando refletimos sobre as questões de gênero/sexualidade em Mishima tomando como objeto não somente seus romances e performances "homossexuais", mas também seus inúmeros romances e performances

“heterossexuais normais”, as narrativas ressoam negativamente umas contra as outras³⁸. Olhando desta perspectiva, ela argumenta que por meio textos discordantes, Mishima performava reiterações textualizadas de interpelações sociais de indivíduos sexuados. Nesse sentido, a sexualidade, em Mishima, deve ser pensada dentro de um conjunto mais amplo de performances. Para Cornietz (2007:116), assim como as “narrativas normais” performavam a “heterossexualidade”, textos “homossexuais” performavam o “homossexual perverso” e seu desejo, como ele já é interpelado pela sociedade.

Figura 5: Foto do ensaio *Barakei, ordeal by roses*, de Eikoh Hosoe.



Em *Confissões de uma Máscara*, Mishima, segundo ele próprio, procurou (citando Baudelaire) ser vítima e algoz de si mesmo (INOSE, 2012). Assim, a narração dos desejos homoeróticos do protagonista (marcados por fantasias sádicas e masoquistas) é acompanhada por sua autocompreensão/interpelação/identificação sobre eles. Muitos comentadores de Mishima (principalmente seus biógrafos) tomaram a obra como simples

³⁸ Para Scott (1998:303-304), citada por Miskolci (2009), “Não apenas a homossexualidade define a heterossexualidade especificando seus limites negativos, e não apenas a fronteira entre ambas é mutável, mas ambas operam dentro das estruturas da mesma 'economia fálica' - uma economia cujos fundamentos não são levados em consideração pelos estudos que procuram apenas tornar a experiência homossexual visível. [...] Teorizado desta forma, homossexualidade e heterossexualidade trabalham de acordo com a mesma economia, suas instituições sociais espelhando uma à outra. [...] Na medida em que esse sistema constrói sujeitos de desejo (legítimos ou não), simultaneamente estabelece-os, e a si mesmos, como dados e fora do tempo, do modo como as coisas funcionam, com o modo que inevitavelmente são”.

autobiografia. Isso deu margem a interpretações como as de Catherine Millet (2004) e Jerry Piven (2000), ambos psicanalistas, que tomaram tais narrativas como evidência do caráter perverso e doentil de Mishima, reafirmando as sugestões que o próprio autor fornece.

Tomando-o como autobiografia, Millet (2004), por exemplo, sugere que Mishima, como Gide, foi objeto exclusivo de uma solicitude feminina (a avó), conhecendo uma infância enfermiça, atravessada por um erotismo precoce, solitário e associado a representações incongruentes. Para a autora, o fato de Mishima não ter um semelhante para se reconhecer fez nascer nele o que ela chama de narcisismo do homossexual.

Mas uma abordagem *queer*-sociológica de tais textos, atenta à performatividade da autobiografia, pode oferecer uma leitura bastante diferente. Cornietz (2007) defende a ficcionalidade de *Confissões de uma Máscara*, ao lembrar que o livro se inicia com o comentário do narrador de que os adultos não acreditavam nele, quando dizia que “tinha lembrança de cenas do seu próprio nascimento”. *Confissões de uma Máscara* pode ser visto, nesse sentido, ao invés de “verdadeira” autobiografia³⁹, uma crítica ao *shinshôsetsu* (romance do eu) que habitava a cena literária do Japão do começo do século XX, demonstrando a impossibilidade da mediação exata entre a palavra e a vida real.

Remeter a uma mulher “doente” para explicar a “doença” do homossexual tem sido um discurso patologizador histórico nas práticas interpeladoras dos sujeitos homorientados⁴⁰. Culpabilizar a mãe (ou nesse caso a avó) pelo amor ou rigidez excessiva não coloca, no entanto, em questão a presunção antecipada de que a “homossexualidade” seja em si um problema. No Japão de Mishima, ela era, porque considerada uma doença. Mas, nessa “autobiografia performativa”, os processos de identificação são evidenciados, tornados eles também visíveis.

Talvez por isso, o tema da doença, tanto da avó quanto da sua própria, é um dos primeiros temas abordados no livro deixando explícito um processo de interperlação/identificação patologizante no protagonista. Após relatar duas experiências de quase morte (uma por conta de uma queda e outra que se iniciou com um vômito

³⁹ Consultar também Lee (2011) e sua leitura sobre o tema a partir da teoria do pacto autobiográfico de Philippe Lejeune.

⁴⁰ Ver *A guerra declarada contra o menino afeminado* de Giancarlo Cornejo, publicada em Miskolci (2012b).

avermelhado), ele conclui que “a doença – uma auto-intoxicação – se tornou crônica” (MISHIMA, 2004:12).

Torna-se necessário lembrar, então, que a narrativa se passa justamente no momento da história do Japão em que, segundo Plugfelder (1999), o regime de verdade sobre o sexo era aquele do paradigma médico-científico. De acordo com Inose (2012), numa biografia japonesa recentemente traduzida para o inglês, Mishima tinha um conhecimento considerável sobre o que ele chamava de sua “tendência”, tendo lido obras literárias e tratados sexológicos sobre o tema. Ele parece inclusive ter visitado e mantido alguma interlocução com especialistas, como o psicólogo Mamoru Mochizuki que publicou artigos sobre vários aspectos da sexualidade em revistas especializadas. Na época em que Mochizuki escrevia, contextualiza Inose (2012), uma teoria dividia os homossexuais em duas categorias: os “verdadeiros” (hermafroditas) e os “pseudo” (sem anormalidades físicas, mas com tendências ao auto-amor sexual). Num de seus artigos, continua o autor, Mochizuki considerou os verdadeiros como anormais e os pseudo como perversos. Em outro, em que cita Hirschfeld como referência, afirma:

Embora a maioria dos meninos tenham um desejo sexual auto-centrado e frequentemente preenchem-no através da masturbação, o auto-centrismo se dissipa na maioria das vezes, persistindo na vida adulta somente numa pequena minoria. Aqueles que se mantêm auto-centrados tendem a ser tímidos, incapazes de se relacionar com outras crianças, e a ficar em casa quando jovens. Se um membro do mesmo sexo estabelece contato com algum deles, o amor pseudo-homossexual nasce. Se um membro do sexo oposto estabelece contato com ele, ele pode ser capaz de se engajar naquilo que parece ser o sexo normal, mas permanece o mesmo em seu núcleo (MOCHIZUKI, 1949 *apud* INOSE, 2012:180).

É possível até mesmo notar alguma semelhança entre a narrativa científica de Mochizuki, destacada acima, e a narrativa do livro. Um menino de infância solitária (no quarto da avó), que pratica com frequência seu “mau-hábito” (a masturbação), que apaixonou-se por um menino mais velho da escola (Omi), e que tenta se engajar, sem sucesso, numa relação com uma menina (Sonoko).

O traço mais evidente das referências de Mishima sobre a “homossexualidade”, neste livro, é justamente sua estilização “ocidental”. A epígrafe do livro é um fragmento de

Irmãos Karamazov, de Fiodór Dostoievski. Durante a obra, ele cita para se remeter a experiências de gênero e sexualidade: Joana d’Arc, Gilles de Rais, Santo Agostinho, a opereta *Fra Diavolo*, São Sebastião de Guido Reni, Magnus Hirschfeld, Hans Christian Andersen, Oscar Wilde, Stephan Zweig, Michelangelo, Walt Whitman e Marcel Proust.

O pensador mais citado é, sem dúvida, Magnus Hirschfeld⁴¹, o sexólogo alemão perseguido pelos nazistas. Há três citações diretas⁴² a Hirschfeld em *Confissões de uma Máscara*. A primeira na análise de sua descoberta da masturbação, enquanto admirava uma ilustração de São Sebastião de Guido Reni.

Para mim, tratou-se de uma curiosa coincidência o fato de Hirschfeld ter mencionado que, dentre as pinturas e esculturas prediletas de invertidos, as que retratam São Sebastião figuram em primeiro lugar. Essa observação nos faz supor com facilidade que, na maioria dos casos, os impulsos invertidos e os sádicos estejam ligados de modo inextrincável, em especial quando se fala em inversão congênita (MISHIMA, 2004:38).

A figura de São Sebastião já havia aparecido na obra de Oscar Wilde e Thomas Mann - escritor preferido de Mishima – que, em *Morte em Veneza*, a admira e descreve como o símbolo, senão de toda arte, pelo menos da arte do escritor (MISKOLCI, 2003:54). Mishima, que na década de 1960 inclusive posou como São Sebastião numa sessão de fotos, sugeriu, em *Confissões*, uma ligação entre “impulsos invertidos⁴³” – termo, aliás, mais ligado à obra de Havelock Ellis do que à de Hirschfeld – e o sadismo.

Mas na figura de São Sebastião, como aponta Miskolci (2003), também se encontra um símbolo do heroísmo dos fracos, daqueles que suportam altivamente a dor por um ideal.

⁴¹ Magnus Hirschfeld (1868-1935) foi um proeminente médico e sexólogo alemão, pioneiro na defesa dos homossexuais. Autor de livros como *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes* (1909) e *Sexual Pathologies* (1914-1920), é famoso por ter desenvolvido a teoria do terceiro sexo, em que os homossexuais estariam numa posição intermediária entre homens e mulheres heterossexuais.

⁴² Seria importante investigar com mais profundidade como Mishima e os japoneses se apropriaram das teorias de Hirschfeld. Sabe-se que o sexólogo visitou o Japão em 1931 e teve várias obras traduzidas para o japonês. Mas, como afirma McLelland (2005), muitas vezes os “conhecimentos do Ocidente” foram utilizados por intelectuais (inclusive escritores) japoneses como capital cultural de ideias estrangeiras para apoiar suas próprias teorias. De toda forma, a gramática da sexologia parece ter sido central na autocompreensão que o protagonista de *Confissões de uma Máscara* tem sobre os desejos que lhe assombravam.

⁴³ O termo utilizado no original japonês é 倒錯者 (tousakusha), cujo sinônimo, segundo o dicionário Midori, é perverso e não invertido, como foi publicado na versão brasileira.

Diz a lenda que São Sebastião foi um capitão da Guarda Pretoriana de Roma que, após ter sido descoberto como cristão, foi condenado à morte pelo Imperador Diocleciano. Foi acusado e preso, escreve Mishima (2004), por ter adorado um deus proibido. Logo após sua autoanálise científica, vem um poema sobre o santo cristão, escrito pelo narrador anos depois, exaltando a beleza de seu trágico destino.

Mishima não faz, nas duas primeiras partes da obra, nenhuma referência significativa ao contexto imperialista do início da era Showa (1926-1989) em que ela se dá. Mas a imagem de um soldado sendo acusado de traição e sendo condenado à morte pelo próprio imperador fica interessante quando a contrapormos ao contexto nacionalista e militarista do Japão em 1938, quando o personagem tem 13 anos.

Em 1938, dois anos após assinar o pacto anti-comunista com a Alemanha de Hitler, o Japão está em guerra com a China e a Rússia e as políticas eugenistas sendo difundidas em escolas, revistas e cinemas (IGARASHI, 2011).

Durante os esforços dos tempos de guerra, a distância entre mente e corpo foi dissolvida para a criação de um corpo nacional. O que era considerado como “não saudável” (improdutivo e não reprodutivo) foi catalogado como uma ameaça aos interesses nacionais (IGARASHI, 2011:126).

Nessa época, o exército almejava produzir corpos ideologicamente sadios através de um treinamento vigoroso (IGARASHI, 2011). Assim, é bem possível que os soldados que desfilavam em frente à casa do protagonista quando criança, e cujo suor despertava seus anseios, eram os mesmos que nutriam tais corpos ideologicamente sadios. Mas, segundo o narrador, o que parecia lhe dominar não era somente a presença deles, e sim seus destinos trágicos, suas mortes em países distantes (MISHIMA, 2004).

As relações entre as fantasias e desejos do jovem protagonista e as figuras de poder que emergiam no Japão em que vivia poderia ser ainda aprofundada. Perguntei-me, durante a leitura, se o elemento sádico presente nelas não pode, inclusive, ser associado mais ao contexto fascista em que vivia do que à homossexualidade propriamente dita. Fantasiando com príncipes sendo triturados por dragões, soldados baleados cerrando os dentes de dor e

jovens samurais rasgando seus ventres, há sempre figuras de poder sendo destruídas em seus sonhos carnais.

A lembrança do suor dos soldados se contrapõe a outras, como a identificação que sente, quando criança, a sujeitos proletarizados, como o coletor de excrementos (cujo aparecimento foi entendido como um chamado misterioso e sombrio, a revelação inicial e alegórica do amor malevolente da Mãe Terra) e as vidas trágicas do condutor de trem, do perfurador de bilhetes e seus uniformes azuis. O personagem se pergunta se as coisas trágicas das quais começava a tomar conhecimento não eram apenas sombras, “projeções da mágoa provocada pelo fugaz pressentimento de uma exclusão ainda maior” (MISHIMA, 2004:15).

A segunda citação a Hirschfeld ocorre quando ele descreve a transferência de seu interesse de rapazes mais velhos para meninos mais novos do que ele.

Ao classificar os invertidos, Hirschfeld denominou andrófilos aqueles que só se sentem atraídos por adultos, e efebófilos os que amam meninos ou jovens de faixa etária estendendo-se desde a infância até a mocidade. Eu começava a entender esses últimos. Efebo remete à Grécia Antiga, significa os jovens cheios de vigor entre dezoito e vinte anos de idade; a etimologia da palavra é a mesma que se encontra no nome de Hebe, a filha de Zeus e Hera, esposa imortal de Hércules. Ela era a copeira dos deuses do Olimpo e símbolo da juventude (MISHIMA, 2004:98).

Como vimos anteriormente, o Japão feudal viu florescer uma rica cultura homoerótica centrada na figura do *wakashu* (jovem). Por que Mishima não remeteu a ela para falar sobre os desejos estruturados por idade? A década de 1930, em que Mishima viveu o fim da infância e a adolescência, parece marcada pelo que Robertson (2001) chamou de regime da higiene espiritual e do controle do pensamento. Não somente os habitantes das colônias, mas os próprios japoneses deveriam ser física e mentalmente colonizados por um novo Japão. Em contraposição à discussão relativamente aberta sobre o homoerotismo, em outras épocas da história japonesa, a ascensão militarista intensificou discursos normalizadores sobre as práticas sexuais (MCLELLAND, 2005). Tanto a imprensa, quanto as artes foram engajadas numa ideologia de sexo e gênero. Assim, essa

representação parece ter sido suprimida no Japão em que Mishima cresceu, sendo hegemônicas as terminologias sexológicas na categorização dos desejos.

A terceira menção ao sexólogo se dá já no final do livro, quando o protagonista relata como deliberadamente passou a evitar as mulheres e como, em contrapartida, o verãõ lhe fazia recorrer a seu “mau-hábito” até cinco vezes por dia.

As teorias de Hirschfeld, que explicam a inversão como um simples fenômeno biológico, haviam iluminado minha ignorância. Mesmo aquela noite decisiva havia sido nada mais do que uma consequência natural, não havia motivo para vergonha. A predileção pelos efebos em meus devaneios, sem nunca ter tomado o rumo da pederastia, assumira uma forma bem definida que os estudiosos comprovaram ser quase universal. Eu lera que impulsos como eu sentia não eram raros entre os alemães. O diário do conde von Platen é um dos exemplos mais representativos disso. Winckelmann não era diferente. E, na Itália renascentista, está claro que Michelangelo possuía aqueles mesmos impulsos (MISHIMA, 2004:187).

Nesse momento, a partir de uma compreensão biologizante do desejo e da sexualidade, uma possibilidade de identidade⁴⁴ parece surgir para o protagonista. Pouco antes da passagem citada, quando ele conversava com dois colegas sobre Marcel Proust, Mishima se apropria do termo *danshoku* (similar a *nanshoku*) de uma forma bastante peculiar.

– Você prometeu me emprestar um livro de Marcel Proust, lembra? Então, é interessante?
– É interessante, sim. Proust era um sodomita. Tinha relações com criados.
– O que é isso, um sodomita? – perguntei.
Dei-me conta de que me debatia com todas as forças, tentando encontrar alguma evidência de que eles não tinham percebido minha desgraça. Agarrei-me àquela insignificante pergunta.
– Um sodomita é um sodomita, oras. Você não sabe? Em japonês é *danshokuka* (MISHIMA, 2004:177).

Como vimos, o *danshoku* era antes uma prática do que uma identidade. Ao utilizar o neologismo *danshokuka* (男色家), Mishima se apropriava de um termo nativo junto ao sufixo nominalizante *ka* (家), podendo sugerir um tipo de indivíduo que se engaja nessas

⁴⁴ De acordo com Miskolci (2008), Michel Foucault mostrou que as identidades sociais são efeitos da forma como o conhecimento é organizado e que tal produção social de identidades é “naturalizada” no saberes dominantes, nas práticas discursivas de sexólogos, psiquiatras, educadores, etc.

práticas. Conforme a periodização de Pflugfelder (1999), seria de se esperar que Mishima utilizasse o termo *doseiaisha* (similar a homossexual), vigente no paradigma médico-científico. No entanto, Mishima fala de invertidos, sodomitas e, agora, *danshokuka*, deixando transparecer um complexo sistema de nomeações e identificações que sobrepujam velhos e novos termos para categorizar o homoerotismo japonês. De acordo com McLelland (2005), Mishima não foi o único a utilizar o termo, já que *danshokuka* e variantes, como *danshokusha* e *danshokuto*, foram amplamente utilizados durante o pós-guerra, sempre sugerindo, um tipo distinto de pessoa. Mishima empregaria o termo ainda em *Cores Proibidas*, onde ele foi traduzido para o português simplesmente como homossexual.

Nesse livro, publicado entre 1952 e 1953, Mishima também usa pela primeira vez o termo *gay*, num capítulo chamado *gay party*, em que ele descreve uma festa de Natal numa mansão afastada cheia de japoneses e estrangeiros sedentos por sexo. De acordo com McLelland (2005), a palavra *gay* (*gei*) entrou no vocabulário japonês imediatamente após o fim da guerra, através de homens das forças de ocupação que se referiam a seus parceiros japoneses como *gay boys* (KABIYA, 1962 *apud* MCLELLAND, 2005). Em meados da década de 1950, o termo estava sendo usado já na mídia japonesa para descrever, no entanto, somente homens homossexuais afeminados ou transgêneros e, portanto, num sentido muito distinto do que remetia nos EUA, onde estava associado a homens homossexuais masculinos e gênero-normativos (MCLELLAND, 2005).

A questão de gênero, e seu “aprendizado”, aparece de forma reveladora em *Confissões de uma Máscara*. Para Judith Butler (2003), as regulações de gênero constituem uma modalidade de regulação específica que têm efeitos constitutivos para a subjetividade. Em *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, ela afirma que os atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a identidade de gênero que pretendem expressar é manufaturada e sustentada por signos corpóreos e outros meios discursivos (BUTLER, 2003).

Aqui, torna-se necessário distinguir a performatividade do gênero e a performatividade teatral (que, por vezes, estou chamando aqui de performance). A performatividade de gênero (BUTLER, 2003) não é em si teatral, mas a replicação do que é

assumido como normal para um “menino” ou uma “menina”. Em *Bodies that Matters* (1993:2), ela define performatividade como o “poder reiterativo do discurso para produzir o que fenômeno que regula e constrange”.

Já o que Cornietz (2007:112) chama de performatividade teatral é “a usurpação consciente desses códigos sociais de gênero de forma que os tornam óbvios, ou mesmo aleatórios dentro de uma construtividade (política, sociocultural, histórica) desses códigos”. Trata-se do aspecto parodístico encontrado por Butler (2003:196) como um dos efeitos radicais da *drag*. Para ela: “Ao imitar o gênero, o drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência”.

Entre as memórias de infância do protagonista de *Confissões*, figura, por exemplo, o susto e decepção ao descobrir que Joana D’arc era na verdade uma mulher. “Se aquele belo cavaleiro era uma mulher e não um homem, então o que restava?” (MISHIMA, 2004:16). E, logo depois, o menino experimenta ele mesmo tornar-se outr@. No caso, Shokyokusai Tenkatsu, a rainha das mágicas ocidentais de sua época.

De acordo com a descrição de Mishima (2004), Tenkatsu caminhava com indolência no palco, vestia trajes como da grande meretriz (prostituta) do Apocalipse, maquiagem pesada no rosto, ostentando carne barata, braceletes cobertos com pedras falsas. Com uma harmonia melancólica, altiva, ar de importância (características de ilusionistas e nobres exilados), esbanjava simpatia sombria e jeito de heroína.

A passagem em que o protagonista “torna-se” Tenkatsu indica a textualização de uma segunda experiência das regulações sociais de gênero. O protagonista descreve a beleza da cidade noturna, sugerindo que ela causava a marca secreta feita no rosto dos adultos e os códigos que regiam suas palavras e gestos, que os deixavam fatigados e abraçados quando olhados. Para ele, a vontade de se tornar Tenkatsu tinha algo em comum com a vontade de se tornar o condutor do trem. Mas, em Tenkatsu, não havia o destino trágico e “não precisaria degustar a enervante mistura de desejo e culpa” (MISHIMA, 2004:20).

Um dia, ele veste, às escondidas, um quimono da mãe, uma faixa rosa escarlate, um paxá turco, e enrola-a em torno da cintura. Na cabeça, um lenço (*furoshiki*), e no rosto, uma fina camada de pó. Pega uma lanterna prateada, uma caneta antiga com gravações em

dourado, e corre dizendo: - Sou Tenkatsu! Sou Tenkatsu! Na sala, estavam a vó acamada e sua criada, a mãe e uma visita. Ele corria animado (acreditando que poderia “curar” as faces cansadas dos adultos com a mágica de Tenkatsu), mas quando os olhos cruzam os da mãe, que se baixam, ele entende tudo e chora. A criada o agarra e lhe despe como se depenasse uma galinha.

Se, nesta passagem, ele entendia o que era interdito, em outra, ele aprendia o que devia ser repetido. Quando visitava as primas, sem que ninguém dissesse ou mencionasse coisa alguma, cobravam-lhe que fosse um menino.

Era o início de uma representação que não me agradava. (...) Foi essa representação indesejada que me fez dizer: “Vamos brincar de guerra”. (...) Minha sugestão decorria também de uma obrigação social às avessas: eu achava que me cabia pôr as meninas em apuros, sem lhes fazer qualquer concessão (MISHIMA, 2004:28).

É interessante notar, então, a performatividade de gênero masculina demanda na época: fazer guerra e colocar as meninas em apuros. Em *Confissões de uma Máscara*, o ideal de masculinidade é bem encarnado por Omi, colega de classe por quem se apaixonou. Aluno repetente (e por isso mais velho), de porte físico mais avantajado, juventude privilegiada e distribuidor de escárnio gratuito, Omi tinha personalidade rebelde, marcada pelo estigma da delinquência, e rosto sempre esbanjando um ar de superioridade. “Por alguma razão desconhecida, logo imaginei-o limpando os rifles que usávamos nos treinamentos militares, e demonstrando habilidade na tarefa”(MISHIMA, 2004:44).

Talvez não fosse à toa que o jovem protagonista tenha-o logo imaginado limpando os tais rifles. Ao que parece, a figura de Omi remetia diretamente ao ideal de masculinidade, não só dele, como dos outros meninos, e talvez de todo Japão militar. Mas por que o desejo pela figura de poder? Seus desejos inusitados se intercalavam com sonhos dourados acerca do amor, do casamento entre homem e mulher (a normalidade heterossexual). E perguntava-se: “Quando meus ombros se pareceriam com os de Omi? Quando seria o meu peito igual ao dele? (MISHIMA, 2004:69)”.

A princípio, uma masculinidade normativa parece ter sido o que Mishima performou sem cessar a partir de 1955, quando aderiu ao halterofilismo. Três anos antes de

se casar com Yoko Sugiyama, ele decidira construir para si um “corpo ideal”. A aparência franzina do jovem Mishima se transformou num corpo hiper-masculinizado. E, com ele, posou de gângster da Yakusa, samurai, lutador de Aikidô, São Sebastião, até se suicidar com vestes militares.

Para Cornietz (2007:112), no entanto, por meio da criação da materialização do gênero no próprio corpo, Mishima performou gênero, mas também performou-o teatralmente. Ela argumenta que seu “conjunto performativo” desnaturalizava funções de gênero/sexualidade através de sua combinação com a reiteração pela performance.

2.4. O patriota transviado

A performance de Mishima parece levar às últimas consequências os discursos sobre o homem nacionalista, parodiando o caráter performativo de gênero, mas também o de nação. Ele encarnou com uma morte político-performática o “patriota ideal” do Japão “puro”. Mas o que queria Mishima com isso?

Os jogos performativos possíveis de serem visualizados na relação dramaturgica entre o conto *Patriotismo*, de 1960, sua encarnação performativa no filme *Yûkoku – Os Ritos de Amor e de Morte*, em 1965, e sua realização final em 1970, no Quartel General de Ichigaya, são sugestivos.

De acordo com Kusano (2006), no processo criativo de seus romances e dramas, Mishima só começava a escrever quando determinava claramente o final. Depois, pensava em como levar à conclusão, tendo em vista a última cena. Para a autora, Mishima planejou detalhadamente a sua morte, como os enredos de seus romances, contos e dramas (KUSANO, 2006).

Figura 6: Mishima com membros da Sociedade do Escudo (19 de outubro de 1970). Da esquerda: Masakatsu Morita, Hiromasa Koga, Masahiro Ogawa e Masayoshi Koga.



O conto *Patriotismo* se inicia da seguinte forma:

No dia vinte oito de fevereiro de 1936 (isto é, no terceiro dia do incidente de 26 de fevereiro)⁴⁵, o Tenente Shinji Takeyama, do Batalhão de Transporte Konoe – profundamente perturbado com a notícia de que seus colegas mais chegados estavam com os amotinados desde o começo e

⁴⁵ O incidente de 1936, que ocorreu quando Mishima tinha apenas 11 anos, foi tema de uma trilogia, de que o conto faz parte, que inclui ainda as peças *Os Crisântemos do Décimo Dia*, de 1961 e *As Vozes dos Heróis Mortos*, publicado em 1966. Kusano (2006) enfatiza a importância do incidente, que não pôde ser abordado com profundidade nesta tese, para a compreensão da crítica política⁴⁵ de Mishima à democracia japonesa do pós-guerra e ao sistema imperial vigente.

indignado com a perspectiva do iminente ataque por parte de tropas imperiais a tropas imperiais – apanhou sua espada de oficial e, seguindo o cerimonial, abriu o ventre de alto a baixo, na sala de oito esteiras, em sua residência particular, no sexto quarteirão do Aoba-cho, em Yotsuya. Sua mulher, Reiko, o acompanhou, apunhalando o próprio pescoço. O bilhete de adeus do tenente tinha apenas uma frase: “Vivam as Forças Imperiais.” O de sua mulher, depois de pedir desculpas aos pais por precedê-los no túmulo, dizia: “O dia que tem de chegar para a mulher de um soldado, chegou...” Os últimos momentos desse heróico e dedicado casal forma de molde a fazer chorar os próprios deuses. É preciso notar que o tenente tinha trinta e um anos e sua mulher vinte e dois; e ainda não tinham completado seis meses de casado (MISHIMA, 1987:103).

Em 1965, o conto foi levado ao cinema pelo próprio Mishima, atuando como diretor, roteirista, produtor e ator protagonista. Para Kusano (2006:569), na “dramatização de *Patriotismo*”, sua performance final, “o autor acabou acumulando de novo todas essas cinco funções, transformou-se em sua atuação na vida real, com a exortação aos soldados e o *seppuku* com Morita no Quartel General em Ichigaya, tendo como coadjuvantes os quatro membros da Sociedade do Escudo”.

Figura 6b: cena do filme *Patritotismo – Os ritos de amor e de morte* (1965).



A *première* mundial do filme foi realizada, primeiro em Paris, com o título *Les Rites d'amour e de mort* (Os ritos do amor e da morte) - escolhido por ele mesmo - e, seis meses depois, em Tóquio, com o título *Yukoku* (Patriotismo). Então, há, pelo menos, quatro temas que sobressaem: patriotismo (política), rito (performance), amor e morte. Mas há um elemento fundamental e diferencial na dramatização do ato final, em relação ao conto e ao filme.

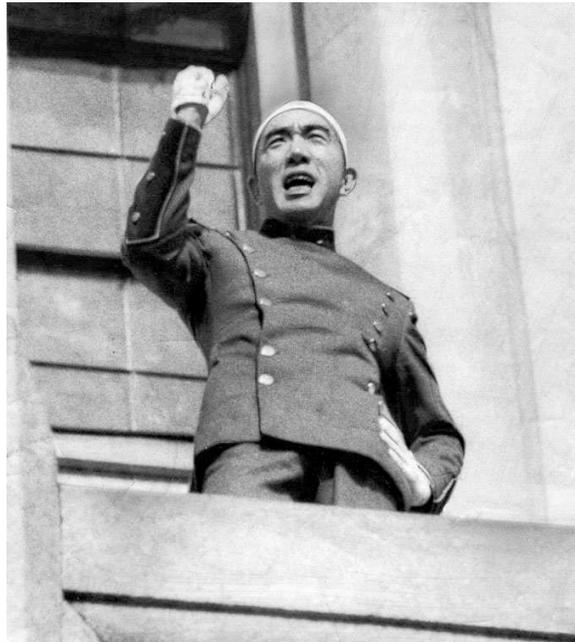
Na performance final, Mishima não se suicida com sua esposa, mas com Masakatsu Morita, um jovem de 25 anos e, sugere Scott-Stokes (1986), seu amante. Teria Mishima tentado remeter ao *nanshoku* dos samurais, suicidando-se junto com um jovem de 25 anos, supostamente seu amante? Sua recusa da modernidade era também uma recusa da sexualidade moderna?

Em 1967, Mishima publica *O Hagakure - A Ética dos Samurais e o Japão moderno* criticando acidamente o Japão moderno e enaltecendo a ética samurai, com seus suicidas – “descobri que o caminho do samurai é morte” (MISHIMA, 1987:19) - e práticas homoeróticas – “mesmo quando estivermos apaixonados por um homem, devemos concentrar nossas energias no Caminho do Guerreiro. E o amor homossexual⁴⁶ combina muito bem com esse Caminho” (MISHIMA, 1987:119). Parece que aqui, ao vasculhar o *Hagakure* de Jocho Yamamoto, uma obra do século XVII, Mishima traz à tona esquecidas “tradições” da masculinidade nipônica como o *nanshoku*, somando-se à do *seppuku*.

Para Cornietz (2007), a performance teatral leva Mishima a abraçar a masculinidade como um “guerreiro” moderno e a advogar uma espécie de terrorismo poético contra a desmasculinização e despolitização da “homossexualidade” japonesa moderna. Mishima teria recorrido, para isso, ao homoerotismo do “guerreiro masculino” e sua “prontidão para a morte”.

⁴⁶ Não tive acesso ao original japonês para verificar o termo utilizado por ele.

Figura 6c: Foto de Yukio Mishima em seu discurso final, pouco antes de cometer *seppuku*, no dia 25 de novembro de 1970, no Quartel General de Ichigaya, em Tóquio.



Assim, quando no dia 25 de novembro de 1970, Mishima colocou em cena um corpo nipônico, cultivado pelos ideais de uma masculinidade musculosa, vestido num uniforme militar, sendo cortado por uma adága samurai, seguido de um suposto amante, quase em público, pergunto-me se, além de fatores político-sociais, não havia a performance transviada (*queer*) de um homem patriota.

PARTE II

SOBRE OKINAWA



Autoethnography II
óleo sobre tela
30 x 40
2013
Victor Kanashiro

Capítulo 3 - Falar de Okinawa: velhas e novas questões

Ichariba Choode – somos irmãos quando nos encontramos

Yui Maru - ajuda mútua

Amayuu – viver pacificamente

(Expressões okinawanas)

O que conhecemos hoje por Okinawa é um conjunto de ilhas que forma uma das 47 províncias do Japão. Ela abrange a metade meridional do Arquipélago de Ryukyu, já que a parte setentrional foi, em 1609, anexada aos domínios do antigo Xogunato de Satsuma e hoje faz parte da província de Kagoshima. Localizado entre o Mar da China Oriental e o Oceano Pacífico, o Arquipélago de Ryukyu é uma cadeia de mais de cem ilhas numa extensão de aproximadamente 1200km, entre Kyushu (uma das quatro ilhas principais do Japão) e Taiwan, somando uma área de 4.642,11km⁴⁷.

O território da atual Província de Okinawa (沖縄県、*Okinawa-ken*) abrange um conjunto de ilhas, 49 populadas, sendo as principais: Amami, Miyako, Yaeyama e Okinawa - a maior delas. A área total da província é de 2.276,49km² e a população atual é de 1,4 milhão de habitantes, pouco mais de 1% da população total do Japão (127 milhões). Seu clima é subtropical e as condições de solo, topografia e vegetação apresentam características distintas da maior parte do território japonês (YAMASHIRO, 1997).⁴⁸ Por conta de seu pequeno tamanho e de sua distância do “território principal”⁴⁹, a seu extremo sul, Okinawa é um daqueles territórios que, como o Havaí para os EUA, aparece separado num canto do mapa nacional.

Okinawa foi anexada como uma província japonesa em 1879, no contexto da consolidação do Japão como um Estado-nação moderno e imperialista. Antes disso foi um

⁴⁷ Trata-se de um território mais de seis vezes maior que Cingapura (uma cidade-Estado), mais de quatro vezes maior que Hong Kong (uma região administrativa especial da China), o dobro de Luxemburgo (um estado soberano europeu) e pouco menor que Brunei (um estado soberano no sudeste asiático).

⁴⁸ Naha, a capital de Okinawa, dista 629km de Taipei (Taiwan), 663km de Kagoshima (Japão), 827km de Xangai (China) e 1558km de Tóquio.

⁴⁹ Para se referir às ilhas principais do Japão em inglês, os okinawanos utilizam o termo *mainland Japan*, evidenciando a importância “secundária” da província.

reino “independente” chamado Ryukyu, unificado em 1429 por Sho Hashi, onde se desenvolveram línguas e cultura próprias. Localizada entre o Sudeste Asiático e o Extremo Oriente, a posição geográfica privilegiada de Okinawa foi condição para o desenvolvimento do Antigo Reino de Ryukyu como um relevante entreposto comercial durante mais de quatro séculos, bem como para despertar as ambições de potências imperialistas que, já no século XIX almejavam-no por sua posição “estratégica”.

Desde o século XIV, o Reino de Ryukyu manteve relações com a China, como estado tributário, e em 1609 foi invadido pelo feudo de Satsuma. A situação política do Reino de Ryukyu era, portanto, complexa e singular. Com a anexação em 1879 pelo Império Japonês, o rei Sho Tai foi deposto, o reino extinto e a província de Okinawa criada. A modernização/colonização de Okinawa incluiu a implementação da propriedade privada, o rompimento dos laços comerciais com a China, a educação nacionalista, a adoção do japonês como língua oficial, o culto ao Imperador e a estigmatização dos okinawanos como “bárbaros”, “japoneses de segunda categoria”. Ela disparou também, em meio a uma crise econômica e de superpopulação, a diáspora okinawana, iniciada em 1899, tendo seu auge na década de 1930 e se estendendo até depois da guerra.

Em 1945, no final da Guerra do Pacífico, Okinawa foi palco de uma das mais sangrentas batalhas da parte asiática da II Guerra Mundial. A Batalha de Okinawa durou 89 dias, matando cerca de 130 mil civis, quase 1/3 da população da província na época. Após a guerra, Okinawa foi ocupada pelos EUA servindo de base militar nas guerras da Coreia e do Vietnã. Depois de protestos e negociações entre o governo dos EUA e do Japão, voltou a ser uma província japonesa em 1972, mas, apesar disso, até hoje 20% de seu já reduzido território é ocupado por bases militares norte-americanas.

A análise da história de Okinawa, realizada neste capítulo, procura mostrar como, no seu processo de “modernização”, se vinculam a imposição de uma identidade nacional japonesa como signo de civilização, a ocupação de seu território e o comprometimento de sua soberania político-cultural-econômica primeiro pelo Império Japonês, depois pelo imperialismo norte-americano e atualmente por uma hegemonia que acomoda as duas potências. A “produção” da história de Okinawa é cheia de disputas que evidenciam como as narrativas da história e da política se entrelaçam tendo implicações importantes tanto

para as negociações de representação, identificação e identidade, como para a reflexão sobre a situação contemporânea de Okinawa e seus futuros possíveis.

Apesar de corresponder a apenas 0,6% do território japonês, Okinawa abriga hoje 75% das bases militares norte-americanas no Japão. O que muitos chamam de “problema okinawano” tem voltado a ser um tópico fundamental nas relações Japão-EUA, na política interna japonesa e na geopolítica asiática. Além de uma questão propriamente militar, o “problema okinawano” também é, como procuro argumentar, uma questão ambiental, identitária, econômica, social, de gênero, cultural, política e geopolítica.

Pensar sobre Okinawa desde o Brasil permite colocar ainda questões sobre a narrativa hegemônica da história. Estudar a história de Okinawa é também perceber sua ausência nos livros de escola e nas bibliotecas das universidades. As narrativas sobre o fim da II Guerra mundial falam, por exemplo, do holocausto judeu na Alemanha e das bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki, mas nada se fala do que José Yamashiro (1997) chamou de “holocausto de Okinawa”, que exterminou 1/3 de sua população.

Okinawa nunca foi considerada oficialmente uma colônia, mas, na história do Japão, conta-se que o país ficou ocupado pelos EUA de 1945 a 1952, enquanto Okinawa ficou ocupada até 1972. Se Okinawa é parte do Japão e ficou ocupada até 1972, não seria mais correto dizer que o Japão ficou ocupado de 1945 a 1972? Ou Okinawa seria algo “diferente”?

Para mim, falar de Okinawa é um assunto tanto pessoal/ancestral quanto socioantropológico, histórico e (geo)político. Por um lado, passa pela construção de uma memória da experiência histórica dos meus antepassados e seus (meus?) conterrâneos. Por outro, busca ajudar na compreensão de velhos e novos colonialismos. Diferentemente da concepção de sujeito da cultura iluminista, que entende o indivíduo como um ser centrado, unificado, racional (HALL, 2011) e, na linguagem do liberalismo, maximizador de utilidades, penso o sujeito da cultura okinawana como síntese de centenas ou milhares de antepassados, um elo que liga o passado e o futuro.

A história dos meus avós e bisavós, que imigraram para o Brasil na década de 1930, está intimamente ligada à história da modernização do Japão. Como camponeses, tornaram-se imigrantes. A língua que eles falavam – o uchinaguchi, misturado com o japonês e, mais

tarde, com o português – reflete uma política de japonização de Okinawa eficaz, porém sempre incompleta.

Quando vejo as notícias atuais de Okinawa sobre a ameaça do desaparecimento de suas línguas, sobre a destruição ambiental e permanência das bases militares em seu território, mesmo com a oposição da maioria da população e, sobretudo, quando noto sua ausência nos noticiários brasileiros, não posso compreendê-las sem retomar os processos sócio-históricos e políticos que as circundam.

Quando visitei Okinawa em 2009/2010, fiquei espantado com as histórias da Batalha de Okinawa que eu, como talvez quase todos os brasileiros, nunca tinha ouvido falar. Fiquei ainda mais espantado, no entanto, com cidades inteiras voltadas a soldados americanos, helicópteros de guerra sobrevoando a ilha e vastos territórios interditados. Para além dos já inúmeros problemas causados pelas bases (como destruição ambiental, dependência econômica, exploração e abuso de mulheres, acidentes e criminalidade), lembrei-me que, em 1941, o Havaí foi alvo de bombardeios japoneses por causa da base norte-americana de Pearl Harbor. Se, em algum momento da história, os inimigos do Japão e/ou Estados Unidos decidirem atacá-los, Okinawa será provavelmente um alvo privilegiado.

Nesse sentido, e porque o caso okinawano pode explicitar hegemonias e relações coloniais (inclusive militares) contemporâneas, falar de Okinawa não é só uma questão pessoal, mas sociocultural, política e (geo)política. E, para abordá-la, é fundamental mergulhar em sua história e nas disputas em torno dela.

3.1. A história da política e a política da história de Ryukyu a Okinawa

Quando estudamos a história do Brasil, fala-se pouco do período anterior à invasão portuguesa. É como se tudo começasse em 22 de abril de 1500 com Pedro Álvares Cabral gritando “Terra à vista” e “descobrimo” o Brasil. Mas aqui viviam 4 milhões de pessoas, depois chamadas de índios, que seriam sistematicamente catequizados e explorados. Em Okinawa, muitos documentos importantes da história antiga foram destruídos durante a

guerra, o castelo Shuri foi bombardeado e tesouros do antigo Reino de Ryukyu foram roubados. Seria um empreendimento de pesquisa interessante se aprofundar na história antiga e na pré-história dos povos de Ryukyu, mas nesta tese, o foco é dado às discussões de sua história moderna e contemporânea. Há diversas hipóteses sobre a “origem” dos povos de Ryukyu, baseadas na descoberta do “Homem de Minatogawa”, que concernem ao campo da arqueologia e que não pude tratar nesta pesquisa. De toda forma, é importante ressaltar, como fez Yamashiro (1997), que os estudos relativos à pré-história de Ryukyu somente começam a se desenvolver com maior importância após a II Guerra Mundial, e muitos pontos controversos continuam obscuros ou desconhecidos. A história de Okinawa tornou-se um lugar de disputas, não somente acadêmico-científicas, mas também políticas.

No século XVI, enquanto os europeus chegavam na América e também na Ásia, o Reino de Ryukyu era um reino “independente” surgido em 1429, a partir da unificação de três principados chamados Hokuzan (Norte), Chuzan (Centro) e Nanzan (Sul), governados por pequenos barões que viviam nos *gusuku*⁵⁰ (que na leitura japonesa *shiro* significa castelo, fortaleza, cidadela). Não se sabe quais disputas e alianças aconteceram nessa época, resultando na divisão de Okinawa naqueles três pequenos reinos, mas acredita-se que, na região, tenham existido cerca de 200 *gusuku* (YAMASHIRO, 1997).

Na periodização da história de Ryukyu, o período *Gusuku* (XII-XIV) sucede o dos *Sambaquis*. Enquanto no Período dos *Sambaquis* teria existido em Okinawa uma sociedade extrativista e sem classes, no Período *Gusuku*, parece ter havido uma sociedade agrária e de classe, com cada comunidade aldeã agrupando-se em torno do seu líder, posteriormente chamado de *aji*⁵¹ (YAMASHIRO, 1997). Segundo Yamashiro (1997), já desde essa época ocorriam contatos econômicos e culturais entre as ilhas de Ryukyu, Kyushu (no Japão), a China e países dos mares do sul.

⁵⁰ “Geralmente construída numa elevação do terreno, o *gusuku* pode ter sido um pequeno forte, uma residência fortificada do *aji* (chefe de comunidade local) ou ainda um depósito de cereais e até mesmo um ponto de observação das saídas e chegadas de embarcações em viagem comercial ou de pesca” (YAMASHIRO, 1997:40).

⁵¹ Entre a invasão do xogunato de Satsuma em 1609 e a anexação pelo Império Japonês, quando são totalmente abolidos, a denominação *aji* se tornou uma espécie de título de nobreza concedida à aristocracia imediatamente inferior aos príncipes reais (YAMASHIRO, 1997).

Sho Hashi (1372-1439) é considerado o unificador de Ryukyu e fundador da dinastia Sho. Em 1392, substituiu o pai como *aji* de Sashiki e, de 1406 a 1429, conquistou os três reinos, tornando-se o primeiro rei de Ryukyu (YAMASHIRO, 1997). Após a unificação, intensificou-se o intercâmbio comercial com o Japão, Coréia, países do sudeste asiático, além da China.

O Período de Ryukyu Antigo (XIV ao XVI) é extremamente importante na história de Okinawa já que, para Yamashiro (1997:125), é quando se forma um país autônomo, *suis generis* e próspero. De acordo com Nakazone (2002), o governo real era organizado em torno de um sistema de soberania *dual sibling*, uma característica das antigas vilas e famílias okinawanas, onde irmão e irmã tinham papéis distintos, e complementares, para assegurar a prosperidade e o bem estar da família. O irmão atendia aos afazeres seculares e a irmã aos espirituais.

É uma época também de grande atividade comercial e intercâmbio cultural com a China. Conforme Yamashiro (1997), as relações de comércio tributário entre Ryukyu e a China começaram em 1372, através do reino de Chuzan, um dos três que antecederam à unificação. Satto, rei de Chuzan na época, reconheceu a suserania chinesa e recebeu os representantes imperiais de Nanquim, inaugurando um tipo de sistema chamado *sappô*. Nesse sistema, o monarca chinês outorgava títulos reais ou de nobreza aos governantes de países vizinhos e, em troca de tributos e relações comerciais, garantia a ordem e a paz nesses territórios. De 1404, quando ocorreu o primeiro *sappô*, até 1866, Okinawa recebeu um total de 22 missões *sappô* da China (YAMASHIRO, 1997).

A Dinastia Ming governou a China de 1368 a 1644, após expulsar o Império Mongol que ocupou o país durante a Dinastia Yuan (1271-1368), sob liderança de Kublai Khan, neto de Genghis Kahn. Durante a Dinastia Ming, a China expandiu seu território para a Manchúria, Indochina e Mongólia. É uma lástima (e um dado sociológico) que a história da China seja tão pouco familiar no Brasil. Essa lacuna faz falta para refletir com profundidade sobre as relações políticas, econômicas e sociais entre Ryukyu, o Império

Chinês⁵² e os países da região, e também para pensar o lugar central que a China progressivamente ocupa no cenário mundial contemporâneo.

Para Shuzen Hokama (2002), existe uma tendência de comparar a cultura okinawana somente com a cultura japonesa. Mas analisando semelhanças de mitos, cerâmicas, tecidos e música de Ryukyu com diversos povos da Ásia e do Pacífico, o autor sugere que os estudos sobre a cultura okinawana devem transcender as categorias de etnicidade e nacionalidade, colocando-a numa matrix de culturas do Oceano Pacífico. De alguma forma, a história de Okinawa parece ser mais próxima, por exemplo, de um país como Taiwan, que também foi colonizado pela China e pelo Japão, do que do Japão em si. Mas, ainda impossibilitado de percorrer estes outros caminhos, um passo importante nesse sentido parece ser discutir como, no desenvolvimento da história moderna, as diferenças e complexidades de Ryukyu (que também é um arquipélago diverso, mais do que homogêneo) foram sendo apagadas no projeto de Estado-nação japonês.

3.2. Unificação feudal ou a invasão de Satsuma (1609)

A perspectiva a partir da qual se narra a história de Ryukyu afeta as representações, as possibilidades de identificação e a política contemporânea de Okinawa. Para George Kerr (2000), no fim do século XVI, o reino de Ryukyu se encontrava enfraquecido por conta dos avanços de europeus, japoneses e chineses em sua área de atuação comercial. Então, em 1609, Ryukyu é invadido pelo Xogunato de Satsuma.

Satsuma era um poderoso Xogunato que governava a ilha de Kyushu (Japão) durante a era Tokugawa (1603-1868), época auge dos samurais, conhecida como um período de fechamento do Japão. No entanto, é justamente nessa época que as forças armadas de Satsuma invadem o Reino de Ryukyu e tomam o controle da ilha. Para Mitsugu Matsuda (2001:7):

⁵² Para se ter uma ideia do que se está ignorando em termos populacionais, no século XVI, viviam na China entre 160 e 200 milhões de pessoas, enquanto em Portugal viviam 1,2 milhões, na França, 15 milhões, na Grã-Bretanha 6,6 milhões, e na atual Alemanha 14 milhões (SERRÃO, 1996). Ou seja, o que conhecemos como história geral do século XVI, é a história de apenas uma parte da população mundial.

Como a abertura das relações oficiais com a China, há mais de dois séculos, tinha determinado a direção da subsequente história de Ryukyu como um estado tributário do Império Chinês, também a invasão e ocupação de Satsuma constituíram um grande ponto de virada na vida do povo de Ryukyu. Por mais de dois séculos e meio, o reino de Ryukyu estaria subordinado politicamente aos seus poderosos vizinhos do norte.

De acordo com Higa, Shimota e Shinzato (1976 *apud* YAMASHIRO, 1997), depois da invasão de Satsuma, o reino de Ryukyu, apesar de ter mantido a aparência de soberania, era na realidade uma colônia dominada pelo feudo de Satsuma. Satsuma anexou as ilhas mais ao norte do arquipélago e manteve o governo real de Ryukyu, agora subordinado ao Japão e à China. Segundo Yamashiro (1997), em 1611, o rei Sho Nei foi forçado a assinar a seguinte declaração:

Ryukyu pertenceu a Satsuma desde a antiguidade, de maneira que é grande a culpa pelo não cumprimento de nossas obrigações. No entanto, tivemos permissão para regressar ao nosso país e nos foram cedidas as ilhas de Ryukyu. Expressando nossa gratidão por essa generosidade, juramos cumprir rigorosamente esta Ordenação, por nós e por nossos filhos e descendentes (YAMASHIRO, 1997:180).

A vida do povo de Ryukyu sob domínio de Satsuma foi de sacrifícios, como relata Yamashiro (1997). Em um ano da Era Kansei (1789-1800), a corte de Shuri pagou para Satsuma 30% dos tributos que recebeu de sua população. Nesse ano, teria faltado arroz para consumo interno e foi necessário importar de Satsuma que, além de tudo, ainda cobrava o transporte do produto. Foi uma das épocas do “inferno de *sosetsu*”, “uma planta nativa de Okinawa que produz um féculo de má qualidade, só usada como alimento na mesa dos pobres em momentos de extrema escassez” (YAMASHIRO, 1997:183). Yamashiro (1997) conta que, no século XVIII, a situação econômica se agravou a tal ponto que a própria corte de Shuri distribuiu folhetos de como preparar o prato de *sosetsu*, que deve ser feito de um modo especial, porque contém um veneno mortal.

Há diferentes discursos sobre a história da invasão de Satsuma, criando imagens diferentes da situação de Okinawa. Enquanto a própria ideia de invasão já sugere que Ryukyu e Satsuma eram “países” diferentes, outra leitura considera o evento como parte do movimento de reunificação nacional do Japão, até então dividido em numerosos feudos

autônomos e semi-independentes em conflito. Em 1603, Ieyasu Tokugawa teria dominado e controlado todos os feudos, implantando um regime feudal centralizado. Tokugawa comandava Satsuma, Satsuma controlava Ryukyu, Ryukyu controlava outras ilhas (como Miyako e Yaeyama).

Mas Ryukyu era também subordinado à China e esta singular condição parecia abrir-lhe, surpreendentemente, espaço para algum tipo de autonomia. Como argumento nesta tese, a própria escrita da história de Ryukyu é um elemento central das disputas políticas e territoriais que a cercam. E isso quer dizer que é preciso suspender a história existente, não tomando-a como dada, mas ela mesma como produto de forças históricas específicas. Como a história é escrita pelos vencedores, a própria historicização de sua produção torna-se fundamental.

Por exemplo, foi justamente durante o domínio de Satsuma que duas “histórias” atestando a origem comum entre japoneses e okinawanos surgiram. A primeira é a de que o Imperador Jinmu, considerado o primeiro do Japão, teria nascido em Okinawa. Segundo Miyagui (1998), a divulgação dessa lenda teve início na Era Tokugawa (1603-1867) quando um estudioso japonês, Teikan Fujii, afirmou no livro *Shokohatsu* que o imperador Jinmu (bisneto de Amaterasu, a deusa do Sol) teria nascido numa caverna chamada *kumaya* (que em uchinaguchi significa lugar onde a deusa se esconde). A segunda conta que o primeiro rei de Ryukyu, cuja dinastia teria se iniciado em 1187 e se prolongando por três gerações, teria sido Shunten (ou Sonton), um dos filhos do legendário Tametomo Minamoto, descendente do Imperador do Japão.

Quando comandante do exército do clã Guenji, Tametomo foi derrotado durante a *Guerra de Hogen* (1156), que envolveu as famílias aristocratas de Genji (clã Minamoto) e Heiki (clã Taira), ambas descendentes da família Imperial.

Tametomo ficou exilado na ilha de Izu, de onde fugiu, embarcando num navio rumo a Kyushu. Durante a viagem, o navio foi surpreendido por uma violenta tempestade, sendo arrastado até um porto, que por acaso era o porto de Unten, em Ryukyu (...).

Episódio relacionado a Tametomo Minamoto conta que, tempos depois de chegar em Ryukyu, ele viajou até Izu tentando reorganizar o seu clã derrotado. Não conseguindo, comete suicídio por corte abdominal.

Afirma-se que foi o primeiro caso de *harakiri* registrado na história japonesa (MIYAGUI, 1998:13,14).

De acordo com Miyagui (1998), não há certeza de que Sonton tenha sido verdadeiramente descendente de Tametomo. O que se sabe é que no período que antecedeu a guerra, cantava-se nas escolas da província de Okinawa, uma canção em seu louvor (MIYAGUI, 1998). Isto é, justamente no momento do auge do nacionalismo militarista nipônico, celebrava-se a ascendência comum entre okinawanos e japoneses, através de um personagem essencialmente nipônico, o primeiro suicida da história da honra japonesa.

É interessante notar, então, que essas histórias tenham surgido justamente na época em que o feudo de Satsuma exercia domínio político sobre o Reino de Ryukyu. Narrativas sobre Tametomo, por exemplo, aparecem com detalhes nos escritos do monge Taichu, de Kyoto, e no livro *Chuzan Seikan*, 1650, de autoria de um dos mais renomados historiadores de Okinawa, Choshu Haneji, também conhecido como Sho Shoken (YAMASHIRO, 1997). De acordo com Yamashiro (1997), *Chuzan Seikan* é considerado o primeiro livro a contar a história “autêntica” de Ryukyu. Elaborado por ordem do rei Sho Shitsu, que reinou de 1648 a 1668 – já durante a ocupação de Satsuma –, traz uma cronologia desde a criação do mundo até o reinado de Sho Sei, que durou de 1527 a 1555, em cinco volumes. Haneji, que foi um burocrata e intelectual do Reino de Ryukyu, estudou em Satsuma por quatro anos e, em 1666, tornou-se *sessei* (espécie de primeiro ministro) do reino, sendo responsável por uma série de reformas legislativas, agrícolas e administrativas. Ele foi também autor de *Haneji Shioki* (método Haneji), em que defendia a tese da ancestralidade comum de japoneses e okinawanos.

Gregory Smits (1999) estudou as várias “visões” e ideologias de Ryukyu que emergiram no seu período pré-moderno, argumentando que a “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1985) de Ryukyu foi, desde aquela época, um lugar de contestação. Para ele, Haneji (1617-1675) teria utilizado o pensamento *tento* (literalmente, caminho do paraíso) para argumentar que Ryukyu deveria aceitar o papel de vassalo do Xogunato de Satsuma. Em contraste, Tei Junsoku (1663-1734), um intelectual confucionista nascido em

Kumemura⁵³, entendia Ryukyu como um vassalo cultural do Império Chinês. Já Sai On (1682-1761), político e intelectual também nascido em Kumemura que viveu alguns anos na China, via Ryukyu como uma sociedade confucionista perfeita, minimizando o poder de Satsuma e conferindo ao reino maior grau de autonomia e potencial de autotransformação.

3.3. Formação do Estado-nação ou anexação ao Império Japonês (1879)

Para Smits (1999), intelectuais okinawanos modernos, como Fuyu Iha (1876-1947) – considerado o pai dos estudos okinawanos –, transmitiram e transformaram, conforme suas próprias ideias, as visões de Ryukyu desenvolvidas na era pré-moderna. Iha argumentou, por exemplo, que Haneji tinha sido o primeiro a concluir que os ryukyuanos e os japoneses faziam parte da mesma “raça” (uma categoria moderna inexistente na época de Ryukyu), o que dava força para seus estudos, na área da linguística, que indicavam a semelhança entre o japonês e o uchinaguchi.

Importante lembrar, então, que Fuyu Iha está escrevendo justamente nas décadas posteriores à anexação de Okinawa (1879) pelo Japão Moderno, em que havia uma grande pressão para a “assimilação” dos okinawanos. O período conhecido como *Ryukyu Shobun*⁵⁴ se refere a este momento da história de Okinawa, ele também sujeito a versões concorrentes.

De acordo com Yamashiro (1997), em meados do século XVIII, o reino de Ryukyu enfrentava uma grave crise econômica. Enquanto isso, o Japão passava por intensas transformações políticas, econômicas e sociais que desembocaram na eliminação do Xogunato Tokugawa e na restauração dos poderes imperiais, dando início à Era Meiji (1868-1912). Uma das primeiras medidas tomadas pelo novo regime foi a abolição dos antigos *han*, feudos ou *daimiatos*, e a instauração de novas unidades administrativas chamadas *ken* (província).

Como Ryukyu não era exatamente um feudo, mas sim um reino, a primeira medida prática para a anexação do território foi abolir a monarquia e transformar Ryukyu num

⁵³ Kumemura era uma comunidade de burocratas, intelectuais e diplomatas chineses em Okinawa iniciada em 1392 e que teve papel catalisador das influências culturais e políticas da China no Reino de Ryukyu.

⁵⁴ *Shobun* significa ato de resolver, solucionar ou tratar um assunto ou caso com severidade ou modo devido; proviência, punição.

feudo. Assim, em 1873, o rei Sho Tai, que governou de 1848 a 1879, foi nomeado *daimyo*⁵⁵ (YAMASHIRO, 1997). Além disso, Tóquio exigiu que a China reconhecesse a soberania nipônica sobre Ryukyu e em 1875 ordenou que Ryukyu colocasse fim ao sistema de país tributário da China. A princípio, Ryukyu recusou-se a obedecer as ordens de Tóquio, então, em 1879, o ministro do interior do novo Estado japonês foi enviado junto com uma tropa de 400 soldados e 160 policiais para ocupar o castelo Shuri, anunciando a abolição do Ryukyu-*han* (feudo de Ryukyu) e a criação de Okinawa-*ken* (a província de Okinawa).

Esse evento histórico é também tema de controvérsias entre historiadores e, como procuro argumentar, têm conseqüências numa política descolonial okinawana. Enquanto alguns entendem o processo como parte da formação do Estado-nação japonês, outros o vêem como parte da política colonialista do Império Japonês. Nesta tese, entendo-o como uma anexação colonialista, por conta das políticas assimilacionistas e tratamento diferenciado que Okinawa recebeu na época (fato que, de alguma forma, permanece até hoje). Ademais, como apontou Loo (2014), formação do Estado-nação e política colonialista não são práticas contraditórias. Pelo contrário, a própria formação do Estado-nação parece se basear numa espécie de colonização interna.

De acordo com Koya (2002:113), com a anexação pelo Japão, Okinawa ficou sujeita às ambições japonesas de consolidação de um Estado-nação e isso incluiu a normalização de uma série de práticas e costumes – como língua, educação e devoção ao imperador – por meio de leis administrativas e violência simbólica. Para Robert Nakazone (2002), o processo de cristalização da identidade japonesa moderna requereu a criação de um “outro” que ressaltaria claramente a singularidade do povo japonês. Os povos que foram sendo incorporados ao Império Japonês eram considerados *seiban*, isto é, aborígenes. E para os okinawanos, as implicações de serem considerados *seiban* não eram simplesmente teóricas. Como aborígenes, precisavam ser civilizados. E se tornar civilizado significava se tornar japonês (TOMIYAMA, 1990, 1-19 *apud* NAKAZONE, 2002:18).

“O projeto de construção da nação envolveu uma série de medidas para transformar os okinawanos em ‘bons japoneses’ (ARAKAKI, 2002:37). Esse processo dependeu ainda

⁵⁵ O termo se refere aos “senhores feudais” da época samurai, os clãs familiares que dominavam o Japão desde o século X.

da estigmatização dos okinawanos como sendo “atrasados”, “não-civilizados” e “japoneses de segunda categoria” (KOYA, 2002), fato marcante na construção e negociação de sua identidade em Okinawa e em contextos diaspóricos. Nesse sentido, com a assimilação, Okinawa passou por um intenso processo de “japonização” e, ao mesmo tempo que se modernizava, subjugava sua própria cultura em favor de uma identidade nacional moderna.

De alguma forma, na primeira década do século XX, a japonização passou a ser defendida até mesmo por intelectuais okinawanos da época. O já citado Fuyu Iha, por exemplo, se utilizava de teorias evolucionistas e darwinistas para defender que a japonização colocava Okinawa no caminho do progresso e da modernidade (TOMIYAMA, 1997).

Ichiro Tomiyama (1997), um intelectual japonês contemporâneo influenciado pelos estudos pós-coloniais, considera alguns autores dessa época como intelectuais colonizados, no sentido de que seus discursos e ações estavam condenados pela antecipação latente de uma rápida e impressionante violência de Estado. Para ele, a defesa de Iha por uma assimilação e modernização era matéria de vida ou morte, mesmo que a violência de Estado tenha ficado mascarada por quase todo o tempo (MATSUMURA, 2007). E, nesse sentido, se a leitura da obra de Iha deve ser feita criticamente, ela também evidencia a experiência real da colonização vivida pelos intelectuais okinawanos, mesmo que a região nunca tenha sido formalmente uma colônia (MATSUMURA, 2007).

A partir da análise de Mori (2003), é possível sugerir que, no caso dos okinawanos do Brasil, também era forte a urgência de os imigrantes do pré-guerra se tornarem “bons japoneses”. Em 1926, por exemplo, em resposta à discriminação que sofriam, as lideranças okinawanas sugeriram, entre outras medidas, que os okinawanos deixassem de: vestir roupas de estilo okinawano; carregar bebês nas costas; expor os corpos aos outros (especialmente estrangeiros); andar descalços; falar em uchinaguchi (principalmente em frente a japoneses de outras prefeituras) e cultivar seus mortos de forma tradicional.

Em termos político-econômicos, a diáspora okinawana deve estar relacionada à crise que se seguiu à anexação. Conforme a categorização de Arakaki (2002) ela deve ser categorizada entre uma diáspora de trabalho e uma diáspora política. Com a proibição do comércio com a China, a introdução da indústria canavieira, a implementação da

propriedade privada e da política de taxaço do governo Meiji, a já frágil economia okinawana entrou em colapso. A emigração foi vista por alguns políticos e intelectuais como uma saída para a crise e, assim, de 1899 – ano que marca o início da diáspora okinawana – até 1938, momento auge do processo, mais de 70 mil okinawanos partiram para países como Estados Unidos (principalmente Havaí), Brasil, Peru, México, Filipinas, Nova Caledônia, Canadá, Cingapura, Argentina, Bolívia, Cuba, entre outros (AOKB, 2000).

Atualmente, estima-se que existam mais de 360 mil okinawanos e descendentes vivendo em diversas partes do mundo, estando sua grande maioria na América Latina, especialmente no Brasil. Como um neto desse processo, que não lê bem japonês, mas português e inglês, as diferentes histórias de Okinawa foram chegando a mim pouco a pouco e cheias de contradições.

3.4. A Batalha de Okinawa (1945), um holocausto pouco falado

A Batalha de Okinawa é conhecida como a mais sangrenta (em terra) da Guerra do Pacífico. Durou 89 dias, começando em 26 de março de 1945, com a invasão norte-americana da ilha de Kerama, e matou 12,5 mil soldados americanos, 90 mil soldados japoneses e 130 mil civis okinawanos, quase um terço da população na época. Como muitas coisas na história de Okinawa, esses números estão sujeitos a contestação. George Kerr (2000) fala em 62 mil civis mortos, mas as fontes okinawanas mais recentes falam em 130 ou até 150 mil civis mortos de uma população de 450 mil na época. Para termos de comparação, os números de vítimas fatais da bomba atômica de Hiroshima variam de 90 a 166 mil e os de Nagasaki, de 60 a 80 mil.

No contexto do final da Guerra do Pacífico, em que os japoneses já haviam sofrido várias derrotas, os EUA mobilizaram cerca de 1.500 embarcações e 548 mil homens, um contingente muito superior aos 116 mil soldados e civis convocados das forças nipônicas encarregadas pela defesa. Nos dizeres de Shuzen Hokama (1986 *apud* YAMASHIRO, 1997:227), Okinawa acabou sendo “um peão sacrificado no xadrez da defesa do Japão metropolitano”.

Os relatos da guerra são angustiantes. Os civis apanhados na malha da guerra – em sua maioria velhos, mulheres e crianças – foram sacrificados em meio aos combates entre as duas forças militares. Muitos que se escondiam nas numerosas cavernas existentes em Okinawa eram retirados de lá pelos próprios soldados japoneses, que diferentemente da imagem heroica dos bravos soldados do imperador, mostraram-se violentos com os civis, inclusive tomando-lhes os já escassos recursos (YAMASHIRO, 1997). Outros, e fala-se pouco disso, morreram nos ataques e bombardeios americanos.

Além disso, a campanha militar japonesa propagandeava que, se fossem feitos prisioneiros do inimigo, os civis seriam maltratados e torturados, as mulheres violentadas. Sugeriu (e/ou forçava), nesses casos, os suicídios coletivos. Assim, centenas de okinawanos tiraram suas vidas durante a batalha de Okinawa. Há relatos de famílias inteiras suicidando-se. Mães matando filhos, irmãos matando irmãs.

Como desenvolvido na Parte I desta tese, o suicídio foi um dos principais signos utilizados na formação de uma identidade japonesa moderna, no nacionalismo militarista e imperialista de antes da guerra. Em Okinawa, o nacionalismo nipônico interpelou subjetividades okinawanas a partir de várias políticas assimilacionistas, tendo como carro chefe a educação moderna da Era Meiji. A frequência escolar da província pulou de 2%, em 1880, para 6,7% em 1887, 36,79% em 1897 e 92,82% em 1907 (YAMASHIRO, 1997).

A campanha educacional enfatizou a difusão do espírito nipônico, a lealdade e a reverência ao imperador, o patriotismo, o entusiasmo pelo estudo e pelo trabalho. Tóquio empenhou-se a fundo na erradicação do regionalismo tradicional existente nas províncias, como herança do milenar feudalismo, e no fortalecimento do moderno nacionalismo (...). A grande preocupação sob essa orientação, no caso de Okinawa, era a eliminação do dialeto, a fim de difundir o uso da língua-padrão, *hyōjun-go* ou *futsū-go*. A pressão contra o dialeto se intensificou tanto que falar o idioma nativo constituía um motivo de punição nas escolas e de constrangimento para os idosos, que não sabiam falar o japonês oficial (YAMASHIRO, 1997:220).

Durante a guerra, aqueles que conversassem no “dialeto” podiam ser considerados espiões, sendo tratados e punidos enquanto tal (OTA, 1981). Para Yamashiro (1997), por conta da campanha nacionalizante e do engajamento dos próprios okinawanos, o

nacionalismo e o militarismo, assim como aconteceu em todo Japão, se infiltrou em Okinawa e, acredito, deve ter viajado para o Brasil junto com seus imigrantes.

Os okinawanos se tornaram tão ou mais patrióticos e fiéis servidores do imperador que seus irmãos de outras províncias. Nas guerras da primeira metade do século XX, numerosos soldados de Okinawa deram seu sangue e sua vida à pátria japonesa (YAMASHIRO, 1997:221).

Os suicídios coletivos eram enaltecidos e, mesmo após o fim da batalha, noticiados no Japão como evidência do patriotismo dos okinawanos. Yamashiro (1997:227) conta a história de um grupo de moças da escola normal que foram treinadas às pressas para servirem como enfermeiras nas frentes de combate. À medida que a guerra avançava, aumentava o número de mortos e feridos e o inimigo se aproximava. Acreditando que se caíssem nas mãos dos inimigos seriam violentadas, muitas delas se mataram, fazendo explodir granadas.

A história dos suicídios coletivos da Batalha de Okinawa é outro ponto importante de disputas políticas contemporâneas que passam pela produção da verdade historiográfica e o papel dos livros didáticos, museus e memoriais na contação da história nacional.

Em 2007, o Ministério da Educação do Japão, alinhado com a prática de negar os crimes de guerra na China e na Coreia, anunciou que as referências sobre a coerção militar nos suicídios coletivos⁵⁶ da Batalha de Okinawa deveriam ser eliminadas dos livros didáticos de história. Nos meses seguintes, protestos em várias cidades da província foram organizados⁵⁷.

Para Alexander Buhk (2007), que estudou textos didáticos japoneses do início da década de 1980 até depois de 2002, a discussão em torno do retrato da batalha de Okinawa nos livros didáticos tem sido um dos principais temas nas disputas para redefinir a narrativa histórica do Japão. Uma parte da disputa gira em torno da controvérsia sobre a agência dos okinawanos para o suicídio na época. Enquanto uma abordagem sugere que os suicídios

⁵⁶ Para mais informações, consultar: <http://www.japanfocus.org/-Aniya-Masaaki/2629>

⁵⁷ Em Guinowan, por exemplo, 110.000 okinawanos e autoridades da província se reuniram, nessa que seria a maior demonstração de massa desde 1972, quando houve a reanexação de Okinawa (com exceção dos protestos em resposta ao estupro de uma menina de 12 anos em 1995) (MASAAKI, 2008).

coletivos foram iniciativa dos próprios okinawanos, outra afirma que os suicídios foram forçados por soldados japoneses. De toda forma, a partir de uma perspectiva sociológica, a própria política nacionalista do Japão Imperial na conformação de subjetividades patrióticas e suicidas pode ser vista como fonte desses eventos.

Para Buhk (2007), a expansão das imagens da Batalha de Okinawa a partir da década de 1980 desafiou a concepção monolítica da nação japonesa como vítima, porque a voz das vítimas okinawanas do imperialismo japonês constitui um desafio para a leitura dos momentos obscuros do passado do Japão. Buhk (2007) sublinha, nesse sentido, a importância do “*textbook watching*”, já que a disputa da história envolve as críticas internacionais e regionais a livros didáticos nacionais.

As controvérsias em torno das memórias da guerra também habitam as narrativas presentes em museus e memoriais da guerra em Okinawa, como aponta o estudo de Julia Yonatanani (2000) sobre as disputas na definição de conteúdos do Museu Memorial da Paz de Yaeyama, aberto em 1999, e o Museu Memorial da Paz da Província, aberto em 2000, no Parque Memorial da Paz em Mabuni. Para a autora, as mudanças de conteúdos propostas por Keichi Inamine, governador de Okinawa apoiado pelo governo central na época, giravam em torno de três temas principais: o retrato da batalha de Okinawa, do papel do Japão na II Guerra Mundial em geral, da ocupação pelos EUA no pós-guerra (YONATANANI, 2000). Para os fins desta tese, tais disputas revelam uma batalha sobre representações, sugerindo que os conflitos políticos se imbricam na produção de narrativas hegemônicas da história.

Em 2007, o prêmio Nobel Kenzaburo Oe⁵⁸ foi processado por dois ex-soldados, que ficaram incomodados com seu livro *Okinawan Notes*, sobre os suicídios em massa de Okinawa. Oe venceu a batalha judicial, mas o evento deixa evidente o caráter mal resolvido da relação do Japão e sua história em Okinawa. *Okinawan Notes* foi publicado em 1970, mesmo ano do suicídio de Mishima.

⁵⁸ Kenzaburo Oe, escritor de esquerda, é considerado um dos inimigos políticos de Mishima.

Mishima também escreveu sobre Okinawa Lançado num momento crítico das relações Japão-EUA, dois anos antes da “reversão” para o Japão, o livro nunca foi traduzido para o inglês, e tampouco para o português.

3.5. A ocupação de Okinawa pelos EUA (1945-1972)

Após a batalha, Okinawa ficou completamente destruída, sua população vivendo em campos de concentração até agosto de 1945, quando a guerra acabou oficialmente (SAKIHARA, 2000). Foi em Okinawa que pousou o B-29 depois de lançar sobre Nagasaki a segunda bomba atômica da história.

A princípio, a despeito da imagem demoníaca dos soldados americanos, criada pela propaganda militar, a relação entre militares e civis foi marcada por uma “apreensiva boa vontade” (SAKIHARA, 2000:550). No entanto, ao voltar para suas casas, os okinawanos se depararam com cidades destruídas e instalações militares sendo construídas por toda parte. Com o tempo, apareciam os motivos ocultos da ocupação americana.

O interesse norte-americano por Okinawa data de um século antes da ocupação. Em 1854, seis anos após os EUA anexarem a Califórnia, o Comandante Perry (1794-1858) desembarcou no Reino de Ryukyu e foi até o Castelo Shuri pedir por cooperação okinawana em troca da amizade americana. Para o rei de Ryukyu, ele pediu para instalar uma base militar em Naha e, para o governo americano, propôs que Okinawa ficasse sob vigilância, pendendo à satisfatoriedade dos acordos americanos sendo negociados com o Japão. O presidente Franklyn Pierce (1804-1869) achou que seria caro demais manter forças por lá e Perry seguiu viagem chegando ao Japão em 1854 para exigir a abertura do país para o comércio internacional (KERR, 2000) e, acrescento, para o capitalismo moderno. De acordo com Yamashiro (1997:204), Perry utilizou o porto de Naha, em Okinawa, como base das operações no Japão e pretendia, caso malograssem as negociações, ocupar militarmente as ilhas Ryukyu, Ogasawara, Bonin ou o norte de Taiwan.

Quase cem anos depois, em 1952, Okinawa está militarmente ocupada pelos EUA, após uma guerra com o Japão. O artigo 3 do Tratado de São Francisco (1952) dizia:

Nansei Shoto 29 graus latitude norte (incluindo as ilhas Ryukyu e as ilhas Daito) (...) os Estados Unidos vão ter o direito de exercer toda e qualquer administração, legislação e jurisdição sobre os territórios e os habitantes dessas ilhas, incluindo suas águas territoriais (KERR, 2000:7).

Com o surgimento da República Popular da China, em 1949, e a Guerra da Coreia, no ano seguinte, Okinawa tornou-se uma peça chave da política militar norte-americana (SAKIHARA, 2000), a sua joia do Pacífico.

A ocupação americana representava a continuação da guerra, embora, com o correr dos anos, o adversário dos americanos não fosse mais o Japão e sim a União Soviética, e secundariamente, a China comunista. A Guerra Fria tornaria a ocupação mais demorada, pois Okinawa foi transformada em base militar vital para os Estados Unidos na área do Pacífico Ocidental (YAMASHIRO, 1997:229, 230).

Do lado japonês, é possível interpretar, a partir da análise de Igarashi (2011), que Okinawa serviu como uma das moedas de troca utilizadas por Tóquio nas negociações do pós-guerra. Em 1979, o pesquisador Eichi Shindo, descobriu dois importantes documentos americanos datados de 1947, ambos escritos por William Sebald, chefe da Seção Diplomática do Quartel-General americano no Japão (IGARASHI, 2011). Eles estavam endereçados ao general Douglas MacArthur e ao secretário de Estado George Marshall. De acordo com o memorando, o Imperador enviara seu intérprete, Hidenari Terasaki, para entregar uma mensagem para Sebald. Na mensagem, o Imperador expressava seu desejo em ver uma ocupação americana de longo prazo nas Ilhas Ryukyu assim como uma defesa contra a ameaça soviética (IGARASHI, 2011). Para Igarashi (2011), Hiroito cumpriu com afinco o papel de inimigo convertido, ecoando os desejos dos EUA como sendo os seus. Protegido por MacArthur e por simpatizantes japoneses, o Imperador Hiroito foi poupado do indiciamento e nem sequer foi intimado para um julgamento de guerra. Como disse na parte I desta tese, seguindo Igarashi (2011), a narrativa das relações Japão-EUA no pós-guerra demandaram uma aliança com a acomodação dos interesses norte-americanos, das elites japonesas e do Imperador.

Os EUA colocam-se muitas vezes como os guardiões e os missionários da democracia e a aliança Japão-EUA é vista como a mantenedora da paz na Ásia. A ocupação de Okinawa é muitas vezes celebrada como sendo o motor de seu desenvolvimento no pós-guerra, mas sua experiência é praticamente desconhecida no Brasil.

Os livros de José Yamashiro (1997) e de Shosei Miyagui (1998), os únicos sobre a História de Okinawa disponíveis no Brasil, terminam a parte histórica falando da guerra, mas nenhum deles se aprofunda no período da ocupação americana, nos movimentos da reversão para o Japão em 1972 ou nas discussões contemporâneas sobre as bases. O livro de Sakurai (2013) sobre *Os Japoneses* ignora as consequências da guerra e da ocupação em Okinawa. Também nos livros da AOKB há apenas poucas referências sobre os 27 anos em que Okinawa não fez parte do Japão, mas sim dos EUA.

Até hoje, nenhum escritor okinawano foi traduzido para o português. Para o inglês, somente em 1989, coincidentemente no ano da queda do muro de Berlim, dois contos de escritores okinawanos foram publicados em inglês: *Okinawa: Two Post-War Novellas*, com textos de Tatsuhiro Oshiro e Mineo Higashi.

3.6. O que a literatura okinawana tem a dizer sobre a experiência de Okinawa no pós-guerra?

Tatsuhiro Oshiro nasceu em 1925, mesmo ano em que nasceu Mishima, mas ao invés de nascer em Tóquio, nasceu em Nakagusuku, Okinawa. Após completar a escola, ele estudou numa prestigiada academia em Xangai, retornando a Okinawa após a guerra. Durante a ocupação, ele lecionou em escolas, trabalhou no escritório de comércio do Governo das Ilhas Ryukyu e, mais tarde, como diretor do Instituto Okinawa de Coleções Históricas. Começando a escrever logo após a guerra, Oshiro é autor de inúmeros livros e artigos sobre a história e cultura okinawana, além de ficções, documentários e dramaturgias para *Kumi-Odori* (o teatro tradicional de Ryukyu). O conto *Cocktail Party* (O coquetel) foi publicado pela primeira vez em fevereiro de 1967, época movimentada que precedeu a reversão, numa revista chamada *Shin Okinawa Bungaku* (Nova Literatura de Okinawa)

(RABSON, 1996). Em setembro do mesmo ano, enquanto Mishima era indicado ao Prêmio Nobel, Oshiro foi agraciado com o Prêmio Akutagawa, o mais prestigiado da literatura japonesa.

Cocktail Party é dividido em duas partes. Na primeira, Oshiro (1996:33) descreve um coquetel promovido por Mr. Miller, um “amigo” estadunidense que vive numa casa em uma vasta área ocupada pelo exército americano. Neste coquetel, o protagonista, que narra o acontecimento dez anos depois, encontra-se com Mr. Sun, um advogado chinês residindo em Okinawa e Mr. Ogawa, um jornalista do Japão metropolitano. Eles formavam, junto de Mr. Miller e por iniciativa dele, um grupo de conversação em chinês que se reunia mensalmente num clube dentro da base militar.

Com os personagens sendo um americano, um chinês, um japonês e um okinawano, Oshiro habilmente consegue, nas conversas durante o coquetel, colocar em evidência as disputas sobre a cultura e a história de Ryukyu e Okinawa. “Na China, Ryukyu é pensado como um domínio chinês dos tempos antigos. Mas nós somos ensinados que eles eram parte originalmente do Japão. Então, você vê, o ponto de vista de cada um depende de como ele foi educado. Só Deus sabe a verdade” (OSHIRO, 1996:38).

Nessa linha, o autor sugere ainda (algo que nunca tinha passado pela minha cabeça) que a ideia de que Ryukyu era um “reino separado” tenha sido disseminada pelo livro *Okinawa: the history of an Island People*, de George H. Kerr (2000). Publicado na década de 1950, no início da ocupação americana, o livro de Kerr foi o primeiro sobre Okinawa a ser publicado em inglês e influenciou de forma determinante os estudos sobre Okinawa que surgiriam a partir de então (inclusive os que se desenvolveriam no Brasil). George H. Kerr era, no entanto, um intelectual, diplomata e militar americano. Tendo servido em Taiwan durante a guerra, chegou em Okinawa em 1950 com a encomenda de escrever uma história de Okinawa que revivesse uma identidade de Ryukyu independente (LOO, 2014). Escrevendo em 1967, num momento em que se discute o retorno para o Japão, Oshiro (1996) sugere que o livro de Kerr foi escrito para justificar a presença norte-americana em Okinawa.

Para Loo (2014), a construção norte-americana de uma “identidade ryukyuna”, a partir da exploração de um passado autônomo de Ryukyu, procurava validar a separação de

Okinawa do Japão. E, retratando os norte-americanos (desde a chegada de Perry) como um povo amigo que reconheceu (desde sempre) Ryukyu como um reino soberano, Kerr apresentava o cenário da ocupação não como um empreendimento novo, mas como a volta de um momento de autonomia de Ryukyu e amizade com os EUA.

Mitsugu Sakihara (2000), um imigrante okinawano do pós-guerra no Havaí, onde lecionou na *University of Hawaii at Manoa* e no *Hawaii International College*, escreveu um posfácio crítico do livro de Kerr publicado na edição revisada de 2000. Além de críticas às imprecisões historiográficas de Kerr, Sakihara (2000), autor também do dicionário *Okinawan-English WordBook*, cria um retrato de como funcionava a democracia americana em Okinawa.

Nos primeiros anos da ocupação, Okinawa era administrada pelo Governo Militar dos EUA. Em 1950, foi criada a USCAR (*United States Civil Administration of the Ryukyus*) que governaria Okinawa até 1972. Nos primeiros anos, a USCAR tentou comprar terras de moradores okinawanos por preços unilateralmente definidos. De acordo com Sakihara (2000), a proposta foi rejeitada pelos moradores, que tiveram suas terras expropriadas sem seu consentimento. Quando protestavam, eram recebidos por tanques e canhões. E, enquanto eram presos, suas casas eram colocadas a baixo (SAKIHARA, 2000).

Em 1950, como parte de um plano de democratização, quatro governadores foram eleitos para os quatro grupos de ilhas de Ryukyu. O governador eleito na ilha de Okinawa, Tatsuo Taira, defendeu a reversão imediata para o Japão. Então, menos de um ano depois, o sistema de quatro governadores foi substituído por um Governo Provisório Central de Ryukyu, cujo chefe executivo era indicado pela USCAR, e que, em 1952, se tornaria permanente (SAKIHARA, 2000).

Nessa época, enquanto eclodia a Guerra da Coréia, o plano de confisco de terras em Okinawa se intensificava. As terras, insuficientes para a própria população, ficaram ainda mais restritas após os confiscos, agravando o problema da “densidade demográfica” e escassez de alimentos. E a emigração foi vista pelo governo norte-americano como uma saída para a crise (AOKB, 2014). É no mínimo suspeito que a justificativa da nova política de emigração tenha sido o “problema populacional”, já que, mesmo com a volta de soldados que estavam fora da ilha, Okinawa perdeu 1/3 da sua população na guerra.

Amemiya (2002) acredita que a retórica da “pressão populacional” foi utilizada como pretexto para a emigração, num contexto de expropriação massiva de terras e o crescimento consequente do descontentamento dos okinawanos.

No final de 1951, o professor James Tigner, na época doutorando em história latino-americana na Universidade de Standford, foi designado pelo *Pacific Science Board of the National Research Council* para realizar uma pesquisa sobre a imigração de Ryukyu para países sulamericanos, a fim de procurar uma solução para os problemas de “pressão populacional” em Okinawa (AMEMIYA, 2002). Em 1952, Tigner visitou as comunidades okinawanas da Argentina, Bolívia, Peru, Mexico e Brasil, procurando investigar possibilidades de destino para emigrantes do pós-guerra. Vale ressaltar que a opção dos países sulamericanos era também uma forma de evitar que os okinawanos imigrassem para os EUA, algo que não era desejado pelo governo (AMEMIYA, 2002). O livro comemorativo do centenário da imigração okinawana da AOKB traz fotos da visita de Tigner ao Brasil, que recebeu de 1952 a 1971, cerca de 6 mil novos imigrantes. O livro traz ainda fotos do confisco de Isahama, na cidade de Ginowan, quando o exército norte-americano expropriou terras à força, e relata que 60 famílias oriundas de Isahama migraram para Tupã, no interior do Estado de São Paulo. Mas o principal destino dos okinawanos do pós-guerra foi a Bolívia, considerada por Tigner como o lugar mais adequado para recebê-los.

Em 1955, uma menina de 6 anos é estuprada e morta por um sargento norte-americano atuando nas bases de Okinawa. Ele é julgado e condenado à morte, mas volta para os EUA, onde a pena não tem valor. Em 1956, Senaga Kamejiri – candidato do Partido do Povo, um comunista e crítico dos EUA – venceu as eleições municipais de Naha, sob a plataforma da reversão imediata. A USCAR respondeu congelando os bens de Naha no *Bank of the Ryukyus*, fundado em 1948 (SAKIHARA, 2000).

Enquanto isso, as bases eram construídas com mão de obra okinawana. Milhares foram empregados na indústria das bases militares, sendo remunerados em dólar e injetando renda na economia. A economia de Okinawa se reconstruía sob uma forte dependência das bases militares. O governo dos EUA e do Japão pagavam um montante considerável em subsídios e recursos para proprietários que tinham cedido (ou forçados a

ceder) suas terras (SAKIHARA, 2000). De acordo com Sakihara (2000), esse fluxo de dinheiro criava um ar de prosperidade, com a disponibilização de bens de consumo como televisões, geladeiras e carros, mas os preços eram altos, as taxas pesadas e não havia sistema de seguridade social.

Em maio de 1959, uma nova ordem militar tornou crime em Okinawa o apoio à reversão para o Japão (inclusive sob pena de morte). Um mês depois, 17 crianças do ensino fundamental são mortas e 107 feridas por conta da colisão de um jato de guerra na Escola Miyamori, em Ishikawa. Em agosto, a oposição okinawana forçou o adiamento indefinido desta ordem (SAKIHARA, 2000).

Assim, ao mesmo tempo em que era subordinada, aumentava em Okinawa o descontentamento da população e o surgimento de movimentos sociais que, como veremos, têm sido fundamentais em suas lutas políticas. Em 1961, foram fundadas a União de Liberdades Civis de Okinawa e a União de Trabalhadores de Okinawa, comportando quarenta e cinco uniões e treze mil membros.

No mesmo ano, as bases militares começaram a preparar tropas para a Guerra do Vietnã. Em 1963, essas forças foram formalmente mobilizadas para a Guerra e, portanto, Okinawa participava de perto dela. Em 1968, estudantes da Universidade de Ryukyu protestaram contra a Base Aérea de Kadena, chamando os jovens soldados americanos a juntar-se ao movimento pacifista. “Que os EUA estavam ocupando Okinawa contra a vontade de seu povo enquanto supostamente lutava pela auto-determinação do Vietnã era algo incongruente”, diz Sakihara (2000:554).

Esse parece ser o contexto histórico que dá contornos ao conto de Tatsuhiro Oshiro. A primeira parte de *Cocktail Party* se encerra com o protagonista e Mr. Sun, o chinês, caminhando no bairro militar à procura do filho de Mr. Morgan, vizinho de Mr. Miller, que tinha sumido. O menino foi achado na casa de sua empregada okinawana, que levava-o para casa sem avisar ninguém. Mais tarde, ficamos sabendo que a moça foi julgada e condenada por isso.

Na segunda parte, Oshiro (1996) conta algo que aconteceu naquela mesma noite, enquanto o protagonista estava no coquetel de Mr. Miller. Agora, o narrador fala do protagonista em segunda pessoa, como numa carta autocrítica para si mesmo.

Aconteceu naquela mesma noite quente e úmida. Incapaz de localizar o menino do Sr. Morgan, você e o Sr. Sun pararam na cerca de metal que rodeava a brigada da família. Mais ou menos na mesma hora em que você ouvia suas lembranças, sua filha estava sendo atacada pelo Cabo M (...). Ela foi estuprada pelo Sr. Robert Harris, o soldado americano para quem você alugou os fundos do seu apartamento (OSHIRO, 1996:50).

No dia seguinte, o pai recebe em sua casa a visita de um estrangeiro, acompanhado de um intérprete nipo-americano, que vinha levar sua filha sob custódia. Aparentemente, conta, após o estupro, ela empurrou o soldado num aterro e ele se feriu. Os homens vinham então prendê-la sob suspeita de ter causado ferimentos a um funcionário das forças armadas americanas.

Desesperado, o pai procura a polícia okinawana que lhe desincentiva a entrar com um processo. “A corte marcial será realizada em inglês. E uma vez que o estupro é o crime mais difícil de se provar, não há absolutamente nenhuma chance de vencer o caso. É o procedimento padrão aconselhar a não entrar com um processo” (OSHIRO, 1996:53).

O pai vai então procurar seu “amigo”, Mr. Miller que, por ser americano, poderia tentar convencer Mr. Harris a depor. Recusando-se a ajudar, Mr. Miller pede que não o entenda mal, já que “é preciso evitar o conflito entre americanos e okinawanos para preservar a amizade” (OSHIRO, 1996:55). O protagonista olha para a mulher de Mr. Miller e se lembra da lei da ocupação americana em Okinawa: “Qualquer pessoa que estuprar ou tentar estuprar uma mulher do pessoal das Forças dos Estados Unidos pode ser punido com a morte ou com outras punições determinadas pela corte do *U.S. Civil Administration*” (OSHIRO, 1996:57).

Ele vai atrás então de Mr. Ogawa, o jornalista japonês, que descobriu que a profissão de Mr. Miller, que sempre se negou a revelar, era a de agente da Contra-Inteligência do Exército. Mr. Miller deve ter formado o grupo de chinês a fim de acompanhar de perto seus pensamentos. Depois, o homem okinawano pede ajuda a Mr. Sun, o advogado chinês que, após muita relutância, aceita ajudá-lo. Vão juntos ao hospital tentar falar com Mr. Harris, que obviamente rejeita qualquer possibilidade de testemunhar.

No conto, Mr. Sun é um chinês cuja esposa foi estuprada por um oficial japonês durante a ocupação japonesa na China, colocando em jogo a ação dos japoneses por lá e também a participação de soldados e oficiais okinawanos durante a guerra. Nessa época, o protagonista tinha sido um oficial do exército japonês em Nanquim. Então, as relações entre ocupantes e ocupados são discutidas e provocam no narrador uma revisão sobre sua própria atuação na guerra como um oficial japonês. Ao mesmo tempo, ele se lembra das histórias da batalha de Okinawa, quando soldados japoneses matavam crianças nas cavernas, mas foi “incapaz de pronunciar aquelas palavras em frente de Ogawa, cujos parentes bem possivelmente podem ter lutado como soldados japoneses em Okinawa” (OSHIRO, 1996:69).

Alguns dias depois, Mr. Miller convida a todos para um jantar na Base Militar. O protagonista vai relutante, mas acredita que Mr. Miller possa vir se desculpar. Eles, no entanto, discutem mais uma vez sobre o caso, e o pai se desespera anunciando que vai entrar com o processo. O conto termina com a filha reconhecendo o local do crime para um juiz, e o pai rezando com a esperança de algum outro julgamento, já que “naquela corte não haveria ilusões” (OSHIRO, 1996:77).

A narrativa deixa bem em evidência a assimetria de poder nas relações dos EUA com Okinawa, e o potencial frustrado de mediação chinesa e japonesa. O autoritarismo da “democracia americana” em Okinawa não parece ser, no entanto, somente ficção, mas o contorno da vida dos okinawanos sob ocupação norte-americana, muito marginalmente abordada na história oficial e na literatura japonesa hegemônica.

No conto de Tatsuhiro Oshiro, a violência sexual de gênero perpetrada pela presença militar em Okinawa é colocada em evidência. Durante a ocupação americana (e também depois da reversão), inúmeros casos de assédios e estupros contra crianças e mulheres okinawanas foram registrados. A questão de gênero tem se mostrado como um dos pontos fundamentais da crítica okinawana às bases militares. Até hoje, o movimento feminista okinawano e japonês parece cumprir um papel central nas discussões críticas sobre a base.

3.7. A reversão ou reanexação para o Japão (1972)

O livro de fotos *Okinawa and the reversion era: the times before and after 1972*, dos fotógrafos Akira e Taku Ikemiyagui, retrata protestos, reações violentas da polícia e do exército, soldados, políticos e moradores durante a fase de reversão (reanexação) de Okinawa para o Japão, sendo um rico testemunho desta época conturbada. Nunca publicado no Brasil, o livro começa com uma foto do movimento trabalhista antibase em abril de 1971 e termina com fotos de soldados americanos com prostitutas nas cidades de Okinawa em 1992, passando por imagens de protestos e greves contra as condições do acordo de reversão. O processo de reanexação mostra-se como um ponto importante de aprofundamento sobre a história de Okinawa.

Celebrada oficialmente em 15 de maio de 1972, conta Sakihara (2000), numa cerimônia em Naha, a reversão para o Japão foi marcada por esperança e frustração para os okinawanos. Eles acreditavam que todos os problemas causados pelos americanos seriam resolvidos, mas a euforia sobre o comunicado do Primeiro Ministro Sato e do Presidente Nixon em 1969, prometendo a reversão, durou pouco. Os okinawanos pediam por uma Okinawa afluenta e sem bases e receberam uma Okinawa afluenta com bases militares. E a afluência para Okinawa se mostrou superficial e decepcionante. Restaurada para administração japonesa, e por isso sob uma democracia constitucional, na prática os interesses militares dos EUA eram – e ainda são – contemplados antes dos interesses civis dos okinawanos (McCOMARCK e NORIMATSU, 2012).

Na primeira eleição para governador em 1972, venceu Yara Chobyu, um candidato progressista atuante na reversão. Sua agenda incluía uma política de bem estar social e antiguerra e demandava solução para a questão das bases, oposição à forças de autodefesa japonesas e autonomia local. O governo central do Japão, governado pelo partido Liberal Democrata (PLD) quase continuamente desde o fim da guerra e sempre apoiado pelos EUA, criticou o governador por suas ideias irrealistas. Entre 70% e 85% do orçamento de Okinawa na época dependia de subsídios do governo japonês e não havia possibilidade de autonomia (SAKIHARA, 2000).

Figura 7: Uma senhora agita uma bandeira em frente ao prédio da USCAR durante a greve geral de maio de 1971, organizada como demonstração contra as condições acordadas para a reversão de Okinawa.



Fonte: IKEMIYAGUI e IKEYAMIYAGUI, 2000:12.

Para McCormack e Norimatsu (2012), assim como ocorreu com Ryukyu nas mãos da China e do Japão nos séculos XVII e XVIII, após 1972 Okinawa performava alguma soberania política, uma constituição pacifista e autonomia regional, enquanto, na prática, as decisões eram tomadas em Tóquio e Washington, passando de uma colônia militar norte-americana para uma dependência militarizada duplamente colonizada pelo Japão e pelos Estados Unidos.

Na segunda eleição provincial, em 1976, venceu Koichi Taira, do Partido Socialista, também um candidato progressista. Taira defendia a autonomia local e lutava pelos direitos de proprietários das terras ocupadas pelas bases. Tóquio ignorou suas propostas, o

governador ficou doente e renunciou em 1978. No bojo do choque do petróleo, Okinawa apresentava a maior taxa de desemprego do Japão. Então, nas eleições de dezembro de 1978, o candidato conservador Nishime Junji venceu prometendo enfrentar o desemprego ao invés de se envolver em “brigas ideológicas”. Com um programa que defendia a atração de negócios e o desenvolvimento pela cooperação com o governo central, Nishime, apoiado pelo PLD, iniciou grandes projetos em Okinawa reelegendo-se nos dois pleitos seguintes, em 1982 e 1986 (SAKIHARA, 2000). A economia de Okinawa tornou-se progressivamente menos dependente das bases militares e mais dependente da indústria do turismo. Mas, como indica Sakihara, os *resorts* empurraram a alta dos preços da terra e causaram irreparáveis destruições ambientais. Em Yaeyama, a construção de um aeroporto causou conflitos entre desenvolvimentistas e ambientalistas (SAKIHARA, 2000). Como veremos no próximo item, o ambientalismo, além do feminismo, tem sido outro importante movimento social em Okinawa até hoje.

Nas eleições de 1990, em plena Guerra do Golfo, em que Okinawa participava como base, Nishime tentou sua terceira reeleição, seu filho mais velho concorrendo para o Diet (o Congresso Japonês) e o filho mais novo para a assembléia da província. Mas, talvez por conta da situação de medo instaurada na Guerra da Golfo, quem venceu foi Masahide Ota, um professor de sociologia da Universidade de Ryukyu, cujo pai imigrou para o Brasil. Ota defendia a paz e a justiça, mas seus apoiadores eram minoria na assembléia local e ele não tinha aliados em Tóquio. Os problemas de Okinawa eram muitos: além da massiva presença militar, a renda média era a menor do Japão e a taxa de desemprego a maior. O governador insistia que seria impossível resolver estes problemas sem resolver a questão das bases militares (SAKIHARA, 2000).

Em 1995, uma menina foi estuprada por três militares americanos num dia de feriado militar. O movimento feminista liderou os protestos que se espalharam por toda a província e, do tema do estupro passou-se a reivindicar a retirada das bases militares e respeito à autonomia local. As fotos e informações a seguir, referentes a esse momento central dos movimentos sociais de Okinawa, são reproduzidas do site do OPN-LA (Okinawa Peace Network of Los Angeles). Além do feminismo e do ambientalismo, a

articulação transnacional do “problema okinawano” tem sido uma estratégia importante dos movimentos sociais contra as bases de Okinawa.

Figura 8: Protestos em Okinawa, 1995.



October 22, 1995 - "[Japanese demonstrators in Okinawa protest the presence of U.S. military bases on their island.](#)" The rally was precipitated by the rape of a 12-year-old schoolgirl, allegedly by three U.S. servicemen."



October 22, 1995 - "[A Japanese protester burns an American flag at a Ginowan demonstration](#) against the presence of U.S. military bases in Okinawa."



September 22, 1995 - Some 300 women march in the rain Friday, September 22, 1995 in Naha, capital of Okinawa, to protest the alleged rape of a 12-year-old girl by three U.S. servicemen earlier this month. "If you're a human being, it should be obvious that you don't do such a thing," Chizu Akamine, chairwoman of the Okinawa Women's Association, told the protestors. The banner says, "[U.S. Military, Don't Be Savage.](#)"



Hundreds of women took to the streets of Naha, capital of Okinawa, Japan, Friday, September 22, 1995 to protest the alleged rape of a 12-year-old girl by three U.S. servicemen. The placards say "[Revise Security Arrangements.](#)" left, and "We Won't Forgive the Savages," right. Japanese prosecutors prepared charges against an American soldier suspected of exposing himself to a schoolgirl while on port call. The new case is another embarrassment for the U.S. military, which has been the target of intense criticism in Japan since the servicemen were accused of raping a



Women protestors shout anti-U.S. military slogans during a protest rally against the alleged rape of a 12-year-old girl by three U.S. servicemen in front of Kadena U.S. Military Base in Naha City in Okinawa, southern Japan, Friday, September 22, 1995. The banners read: We will not allow the rape of a girl by U.S. soldiers," and "[Protect Human Rights, Military Get Out.](#)"



September 27, 1995 - LA Times. Ginowan, Okinawa - Chanting "Yankee, go home," a refrain rarely heard in Japan, thousands of Okinawans took to the streets Tuesday to protest the alleged rape of a 12-year-old girl that three U.S. servicemen are suspected of committing. Caption on photograph reads: "[Protesters march in front of a U.S. Marine base on Okinawa.](#)"



September 28, 1995 - Rafu Shimpo. Ginowan, Okinawa - On the eve of U.S.-Japan defense talks, thousands of Okinawans took to the streets Tuesday to protest the rape of a 12-year-old schoolgirl allegedly committed by three American servicemen. The demonstration, attended by roughly 3,000 people, was one of the largest anti-U.S. military protests here in years, and the worst could be yet to come. [Another protest picture](#)



April 11, 1997 - "[A Buddhist monk protests against the American military bases in Okinawa.](#)" New legislation proposed by the Japanese government will ease the continued operation of the already existing bases."

Fonte: OPN-LA.

Em resposta direta ao estupro da menina de 12 anos, Takazato Shuzuyo e outras feministas fundaram, ainda em 1995, a organização *Okinawan Women Act Against Military Violence*, publicizando o incidente e trazendo atenção mundial para a sobrecarga das bases militares norte-americanas em Okinawa (NAKAZONE, 2002).

Em 1996, o governador Ota foi reeleito com a promessa de acabar com a ocupação militar americana de parte de Okinawa. De acordo com o texto do periódico *The Ryukyuanist*⁵⁹ (nº 35, 1996-97), traduzido por Hélio Higa, as áreas de Okinawa onde foram construídas as bases estão sujeitas a contratos de renovação de arrendamento a cada 5 anos. O locatário é o governo do Japão que "subloca" estas áreas às forças militares americanas nos termos do Tratado de Segurança Japão-EUA. Em setembro de 1995, o governador Ota se recusou a cooperar com o governo japonês nos procedimentos necessários, previstos na Lei de Aquisição de Terras (THE RYUKYUANIST, 1996-1997).

Fazendo uso da Lei de Autonomia Local, que disciplina o relacionamento entre o Estado e Províncias, o primeiro ministro do Japão Ryutaro Hashimoto processou o governador, exigindo que executasse as obrigações de Estado a ele delegadas. O governador Ota argumentou contra a conexão entre as obrigações de Estado delegadas, nos termos da Lei de Autonomia Local e a cooperação com a aquisição forçada das terras de Okinawa para uso de militares americanos. Em fevereiro de 1996, a Corte favoreceu o primeiro ministro. Insatisfeito com a decisão, o governador Ota apelou para a Suprema Corte do Japão, onde se apresentou em julho do mesmo ano. Ainda de acordo com o jornal *The Ryukyuanist* (1996-1997), a mídia e a imprensa aparentavam estar favoravelmente impressionadas com as justificativas apresentadas pelo governador. Contudo, no dia 28 de agosto de 1996, a Suprema Corte anunciou veredicto desfavorável ao apelo do governador. A sessão foi aberta e fechada no tempo de 1 minuto, após o pronunciamento da autoridade que leu o veredicto de duas linhas: "Repelimos e rejeitamos (*kikyakusuru*) o apelo; as despesas da Corte serão custeadas pelo apelante" (THE RYUKYUANIST, nº 35 - inverno 1996-97).

⁵⁹ *O Ryukyuanist* é um periódico publicado por Koji Taira, Professor Emérito da Universidade de Illinois, no departamento de Economia.

No mesmo ano, um referendo antibases perguntou à população se: a) o pacto Japão e EUA deveria ser revisto e o número de bases ser reduzido, ou b) o pacto e as bases deveriam permanecer inalteradas. Entre os 59% da população que foram às urnas, 89% votou sim para a primeira pergunta. Mas parece que isso não foi levado em consideração pelas autoridades japonesas (SAKIHARA, 2000).

Em resposta a pressões do governo local e movimentos sociais, a aliança Japão-EUA criou o SACO (*Special Action Committee on Okinawa*) para “reduzir a carga sobre as pessoas de Okinawa e assim fortalecer a aliança Japão-EUA” (YOSHIKAWA, 2014:s/p). SACO desenhou um plano para fechar o *U.S. Marine Corps Air Station Futenma*, a maior base aérea da Ásia, situada no meio da populosa cidade de Ginowan, e deslocá-la para Henoko, no extremo norte da ilha. No entanto, este “deslocamento” não tem significado diminuição da presença norte-americana em Okinawa e sim a modernização de suas instalações. Esta questão, como veremos, será motivadora das mais recentes manifestações contra as bases militares que se reacenderam desde julho de 2014, quando Henoko começou a ser construída, ignorando a população local.

3.8. Okinawa: problemas (geo)políticos contemporâneos globais no século XXI

Em 1999, o governador Ota perdeu a eleição para Keiichi Inamine, alinhado com o PLD do governo central e conhecido como um homem prático. Foi este homem prático que ordenou a remoção das menções sobre suicídios coletivos forçados por militares japoneses em Okinawa dos livros didáticos e entrevistou nos conteúdos dos Museus Memoriais de Yaeyama e da Prefeitura, como mostrou Yonatani (2000). Foi ele também que, em meio a pressões, aceitou o primeiro plano de Henoko, para a construção de uma base aérea com 2000 metros nas margens de uma baía marítima, onde se localiza um raro conjunto de corais. Logo após sua eleição, Okinawa recebeu um generoso alocamento de recursos pelo governo central (KIRK e FRANCIS, 2013).

O ano 2000 foi marcado por muitos protestos em Okinawa. Em julho, a cidade de Nago – onde está sendo construída a base de Henoko – sediou, a 26ª Conferência da Cúpula do G-8, uma reunião entre os chefes dos “países mais industrializados e desenvolvidos do mundo”, que acontece anualmente. Do G-8 de Okinawa/Kyushu, participaram EUA, Japão, Reino Unido, Alemanha, Itália, França, Canadá e Rússia (simplesmente os protagonistas da II-Guerra Mundial ou as chamadas potências ocidentais). 20 mil policiais fortemente armados, 6 navios de guerra e 2km de zona de exclusão náutica foram mobilizados para viabilizar o encontro de Bill Clinton, Vladimir Putin, Tony Blair, Yoshiro Mori, Jacques Chirac, Gerhard Schröder, Giuliano Amato e Jean Chrétien entre 21 e 23 de julho.

Para Akaneya (2000), estas reuniões se dedicam a cinco pontos principais: a) um conjunto de valores compartilhados como democracia, liberdade, regime de leis e economia de mercado; b) estabelecimento de boas relações e confiança mútua entre os membros; c) promoção de uma gestão cooperativa da economia global; d) gestão de crises internacionais; e) discussão sobre questões concernentes à ordem internacional e tarefas a serem realizadas em nível mundial.

Paradoxalmente, em Okinawa não parecem ser democraticamente respeitadas as vozes críticas das bases, a liberdade de ir e vir em todo território, as leis ambientais e até mesmo o direito de propriedade. As boas relações de Japão e EUA são mantidas à custa das bases militares em Okinawa. No contexto global, a economia okinawana tem ficado dependente de um turismo ambientalmente predatório e limitado pela presença das bases. Em termos de gestão de crises, as bases de Okinawa servem para guerras em todo o mundo. Se isso não é uma questão de ordem internacional, o que seria?

Durante o G-8, dezenas de milhares de pessoas se manifestaram em toda Okinawa. Em Ginowan, 28 mil pessoas formaram uma corrente humana em volta da base aérea de Kadena. Os protestos reuniram feministas, ambientalistas, pacifistas, trabalhadores e partidos políticos. Um estudo aprofundado sobre os movimentos sociais okinawanos e sua articulação global seria de grande contribuição, não só para pensar sobre Okinawa, mas também sobre as condições de atuação contemporânea dos movimentos sociais no mundo globalizado.

As Nações Unidas estabeleceram o ano de 2001 como o ano do “diálogo entre civilizações”. Mas em 11 de setembro daquele ano, caíram as torres gêmeas do World Trade Center, após a colisão de dois aviões, no mais conhecido “ato terrorista” da história contemporânea. A narrativa hegemônica sobre o 11/9 diz que o evento “mudou tudo”, revelando um mundo no qual a ameaça de um terrorismo de massa se tornava muito real. De repente, todos nos tornamos suspeitos, as marcas de diferença racial (principalmente árabe-mulçumana) passando a ser resignificadas com temor. Edward Said (2002) relata que, após o atentado, o sentimento antiárabe cresceu muito nos EUA e explica que representações hegemônicas sobre os árabes têm poucos concorrentes no imaginário norte-americano.

Em Okinawa, logo após o atentado, o *status* das bases americanas foi elevado para o mais alto nível de alerta (*Condition Delta*), fazendo a população okinawana perceber a precária natureza de suas condições de vida. Policiais japoneses foram chamados de fora de Okinawa e a coalizão de forças de Japão e EUA se organizaram para proteger as bases contra atentados terroristas (TANAKA, 2003). O alarme teve um impacto negativo no turismo da província, já que muitos japoneses cancelaram suas viagens, apreensivos. O governo e a indústria, então, lançaram uma campanha enfatizando que Okinawa era um lugar seguro e aprazível, ofuscando o real perigo que cerca a ilha (TANAKA, 2003).

Em 2004, um avião militar chocou-se contra um prédio da Universidade Internacional de Okinawa em Ginowan, onde se localiza a base aérea de Futenma. Mesmo tendo caído em área civil, as forças norte-americanas coordenaram o processo, bloqueando o acesso de investigadores da polícia. Os estudantes e a população se revoltaram e realizaram protestos que chegaram a ter 30 mil pessoas. As bases militares geram com frequência esse tipo de acidentes, crimes e incidentes indesejados em Okinawa. De 1972 a 2010, foram registrados quase 10.000 desses casos relacionados às forças militares norte-americanas, com uma média de 23 por mês (OKINAWA-KEN, 2011). Ainda em 2004, os trabalhos preliminares para a construção de Henoko começaram, mas enfrentando protestos da população local por motivos políticos, ambientais e de qualidade de vida, eles foram parados e o plano adiado para 2005 (YOSHIKAWA, 2014).

Em 2006, os EUA e o Japão lançaram um segundo plano para Henoko, que inclui a construção de uma base com um passeio duplo de 1.800 metros em forma de V, se estendendo do já existente *U.S. Marine Corps facility em Camp Schwab*, na Baía de Oura a Oeste, até a Baía de Henoko a Leste (YOSHIKAWA, 2014).

Em 2007, já na gestão do governador Hirokazu Nakayama, também aliado do governo central, o Escritório de Defesa de Okinawa começou o processo de avaliação de impacto ambiental de acordo com o plano proposto. Cinco anos depois, foi divulgada a Avaliação Final de Impacto Ambiental, concluindo que a realocação da base em Henoko não teria impactos significativos no ambiente. A avaliação foi duramente criticada por cientistas, especialistas, ONGs e cidadãos locais. Apesar disso, ela permitiu que o governador Nakayama aprovasse a permissão para a construção de Henoko, o que ele fez em Dezembro de 2013 (YOSHIKAWA, 2014).

Figura 9: Localização do Plano de Relocação da Base de Futenma em Henoko, Nago city.



Fonte: Google Maps (YOSHIKAWA, 2014).

Em julho de 2014 começaram as construções do plano de Henoko em Camp Schwab, entre protestos ferozes de cidadãos locais e governos municipais. Para Yoshikawa (2014), o governo japonês tem adotado uma abordagem “mão-pesada” para continuar com o plano de Henoko. Com a aprovação do exército dos EUA, o governo japonês criou “áreas aquáticas temporariamente restritas” para afastar os manifestantes que, quando capturados, são presos.

Assim, num dos momentos mais conturbados desde a reversão em 1972, o “problema okinawano” voltou a ficar em evidência no cenário político japonês. Em novembro de 2014, o ex-prefeito de Naha, Takeshi Onaga foi eleito governador de Okinawa com a promessa de barrar a construção da nova base de Henoko, em Nago, no norte da ilha. Onaga venceu Hirokazu Nakaima, que tinha apoio do Primeiro Ministro Shinzo Abe, do Partido Liberal Democrático. Até o fim deste doutoramento, em junho de 2015, os protestos continuavam, seguidos de sistemática repressão.

Conforme Kirk e Francis (2000), o exército americano mantém 2.000 bases e equipamentos militares em todo o globo. O Comando do Pacífico é parte dessa rede que inclui um sistema integrado de bases, navios de guerras, aviões, submarinos que ligam o Havaí, a Micronesia, o Japão, a Coreia do Sul, as Filipinas e a Austrália. “Os Estados Unidos posicionaram suas bases pelo Pacífico e na Ásia com o intuito de estender o alcance das tropas americanas e armamento na Ásia e, mais recentemente, no Oriente Médio” (KIRK e FRANCIS, 2000:53).

Em 30 de julho de 2014 o governo de Shinzo Abe aprovou a reinterpretação do artigo 9 (aquele mesmo pelo qual Mishima se matou), contra a vontade de mais de 60% da população japonesa. Com a nova interpretação, o Japão passa a poder acionar as Forças de Autodefesa do Japão (*Jietai*) para defender seus aliados (leia-se EUA), algo até então proibido. Um dia antes, um homem de meia idade ateou fogo em seu corpo numa passarela de Shinjuku, em Tóquio, protestando contra a alteração da constituição.

3.9. Eco-pink-feminismo-okinawano-indígena-pacífico-global

Como procurei argumentar neste capítulo, a questão okinawana é um problema (geo)político contemporâneo. O problema da base é militar, mas também político, econômico, social, ambiental, étnico-cultural e de gênero.

Num artigo intitulado, *Redefining Security: Women challenge U.S. Military Policy and Practice in East Asia*, Gwyn Kirk e Carolyn B. Francis (2000) refletem sobre a questão de gênero na hegemonia militar. Segundo as autoras, muitos problemas criados pela presença militar estadunidense na Ásia decorrem de atitudes sexistas e da cultura hiper-masculina que perpassa o exército militar.

Jovens meninos nos Estados Unidos, como em várias partes do mundo, desenvolvem sua identidade masculina durante a infância através da combinação de histórias de aventura, gibis, desenhos, esportes competitivos, brinquedos de guerra, jogos de computador, notícias, propagandas, televisão, shows e filmes. (...) A socialização militar envolve a construção de uma masculinidade militar que enfatiza o heroísmo, a força física, o desprendimento emocional, a capacidade para a violência e para matar, e a aparência de invulnerabilidade (KIRK e FRANCIS, 2000:239).

Para elas, essa visão de masculinidade envolve a construção de uma sexualidade masculina assertiva e controladora, e resulta na institucionalização da prostituição militar, no abuso de mulheres nas comunidades hospedeiras e de mulheres do próprio exército. Analisando a situação de movimentos feministas populares contra as bases da Coreia do Sul, Okinawa e Filipinas, as autoras acreditam que as mulheres asiáticas têm cumprido um papel importante nas críticas contra o militarismo e hegemonia norte-americanos. Suas estratégias incluem: provisão de serviços diretos, quebra do silêncio em assuntos relevantes através da educação pública e protestos, *lobbying*, promoção de alternativas para o desenvolvimento econômico, estabelecimento de bases de conhecimento, construção de redes em nível regional e internacional e auxílio em processo (KIRK e FRANCIS, 2000:261, 262).

A crítica feminista parece se associar ainda ao ambientalismo, num caso possível de eco-feminismo pacifista em Okinawa. Parte da campanha contra a base de Henoko, por exemplo, é focada na batalha em torno da avaliação de impactos ambientais, a extinção dos golfinhos e a destruição dos corais e da biodiversidade dessa região. Além de um dos principais agentes da heteronormatividade, o exército dos EUA é a instituição mais poluidora do mundo. A página *I oppose the expansion of Military Bases in Okinawa* é uma das fontes de notícias sobre os protestos de Okinawa que não aparecem na mídia convencional. A página é administrada pelo *Network Okinawa* (NO), uma rede popular que reúne representantes de grupos pacifistas, organizações ambientalistas, feministas, religiosas, acadêmicas, entre outras. Entre seus apoiadores estão importantes instituições como o *Greenpeace*, o *Institute for Policy Studies* e o *Women for Genuine Security*.

Outra frente de luta política em Okinawa tem sido o movimento por direitos indígenas. À frente deste processo está a Associação de Povos Indígenas de Ryukyu, além de acadêmicos. Em 2008, o Comitê de direitos políticos e civis das Nações Unidas reconheceu os povos ainú e okinawano como habitantes indígenas do Japão, recomendando ao governo japonês “adotar medidas especiais para proteger, preservar e promover sua herança cultural e o modo tradicional de vida, e reconhecer seus direitos territoriais.” Ele também pede que sejam criadas oportunidades adequadas para que as crianças de Okinawa/Ryukyu possam receber instruções sobre sua língua e cultura no currículo escolar (NORIMATSU e McCORMACK, 2012).

Em 2009, a Unesco reconheceu as sete línguas de Ryukyu (o *amami*, *hachijo*, *kunigamu*, *miyako*, *uchinaguchi*, *yaeyama* e *yonaguni*) como línguas em perigo de desaparecimento. Reconhecendo-as como línguas e não como dialetos do japonês, o evento representa também uma dramática mudança nas disputas da linguística japonesa. Como aponta Heinrich (2012), a dialetologia japonesa cumpriu um papel central na racionalização das línguas de Ryukyu como “dialetos japoneses” em confluência com a ideologia nacionalista do período Meiji.

O pacifismo, o ambientalismo, o feminismo, o movimento estudantil e a luta indígena formam um conjunto de contradiscursos utilizados pelo diverso movimento okinawano antibases. Quase completamente ausentes nos noticiários nacionais e nas

representações sobre o Japão no Brasil, com o advento das redes sociais esses discursos podem, ainda que com restrições, circular globalmente.

3.10. O sumiço da coroa e os sonhos de outro mundo

Até aqui, procurei analisar uma série de disputas, conflitos e processos políticos envolvendo narrativas sobre Ryukyu e Okinawa. A partir da experiência okinawana, procurei problematizar a homogeneidade da noção de identidade japonesa e suas representações, bem como contestar a narrativa oficial do pós-guerra no Japão. Argumentei, nesse sentido, que o problema okinawano é uma questão política contemporânea perpassada por diversos tipos de problemas sociais, como o ambiental e de gênero.

As disputas em torno da história de Okinawa mostram que as controvérsias científico-acadêmicas influenciam e são influenciadas por condicionantes socio-históricas e pelo lugar de enunciação do pesquisador. Nesse sentido, parece importante que as várias versões da história sejam problematizadas e confrontadas, já que as verdades da história e o regime de representação em que se inserem continuam em disputa e são passíveis de resignificação. Por exemplo, sugeri, a partir do conto de Oshiro (1996), que a ideia de uma Ryukyu independente tenha sido utilizada pelos EUA para justificar uma separação de Okinawa e o Japão durante a ocupação norte-americana. Em momentos de crise, como o de agora, os sonhos de um futuro de soberania e autodeterminação podem ressurgir na imaginação okinawana.

Durante a Batalha de Okinawa, vários tesouros do Antigo Reino de Ryukyu desapareceram do Castelo Shuri. Em maio de 1953, no centésimo aniversário da visita do Comandante Perry a Ryukyu, os okinawanos agradecidamente receberam de volta sete deles: quatro textos antigos (o *Omoro sôshi*, a *Chuzan Seikan*, a *Chuzan seifu*, e *Konkoken-shu*), bem como o *kugani ufu'n chanjasi*, três *tama kawara* e sessenta tabuletas laqueadas em preto e vermelho, com inscrições em dourado com o nome dos reis de Ryukyu. Os artefatos haviam sido encontrados apenas três semanas antes, na casa do Comandante Carl W. Sternfelt in Scituate, Massachussetts. Na cerimônia, na cidade de Naha, nem o nome do

comandante Sternfelt, nem o jeito em que foram encontrados os tesouros foram mencionados (NAKASONE, 2002).

A *Tama'n chaabui*, a coroa real, no entanto, não foi encontrada (NAKAZONE, 2002). Presenteada pelo Imperador Xuande da Dinastia Ming ao rei de Ryukyu em 1427, a coroa real é, para Robert Nakazone (2002), um símbolo da soberania política de Ryukyu. O autor vê o sumiço da coroa como representando aquilo que o nobel Kenzaburo Oe chamou de possibilidade impossível, para se referir ao retorno da soberania okinawana.

Se houveram movimentos independentistas relevantes em Ryukyu desde que Okinawa se tornou Japão é uma questão de pesquisa que mereceria ser melhor investigada. Em 2013, um grupo de intelectuais fundou a Associação de Estudos Abrangentes pela Independência de Lew Chew (Ryukyu ou Okinawa), ligado à Universidade Internacional de Okinawa, em Ginowan. No manifesto⁶⁰ de fundação do movimento, eles apostam que

ganhando a independência do Japão e removendo todas as bases militares de nossas ilhas, nós, os Lew Chewan, queremos atingir nosso objetivo de muito tempo, tornando-se uma ilha soberana de paz e esperança que coexiste em amizade com os outros países, regiões e nações do mundo.

Trata-se de um movimento minoritário, já que a maior parte da população okinawana parece nem mesmo sonhar com uma Okinawa independente. A luta do governo de Okinawa, por exemplo, tem se baseado mais numa distribuição justa da presença militar norte-americana pelo território japonês, do que pela pretensão de independência, propriamente dita.

A associação promete, no entanto, conduzir pesquisas interdisciplinares e abrangentes, tomando a independência de Ryukyu não só como objetivo acadêmico, mas também político. De acordo com o documento, as questões que nortearão as pesquisas são: “Qual tipo de passos nós precisamos dar para realizar esse objetivo? Que tipo de processos de descolonização têm sido feito por outras colônias no mundo? Que tipo de políticas econômicas poderiam ser propostas antes e depois da independência?” (2013). A ideia é realizar pesquisas e discutir política, administração pública, relações internacionais,

⁶⁰ O manifesto se encontra disponível no site da associação (http://www.acsils.org/casa_po) com versões em japonês, inglês, chinês, espanhol e português.

concepções prescritivas do povo de *Lew Chew*, identidade, revitalização da língua, direito à língua, arte, educação, gênero, bem estar público, meio ambiente, discriminação contra minorias, questões de disparidade, colonialismo, entre outros temas. Além disso, a associação pretende realizar intercâmbios político-intelectuais com movimentos de pessoas que buscam a independência em Guam, Taiwan, Havaí, Nova Caledônia, Polinésia Francesa, Escócia, Cataluña, Flanders, país Basco e Córscica.

Para se tornar um membro da Associação há, no entanto, uma única condição, além, claro, de ser a favor da independência: ter “raízes étnicas” nas ilhas Ryukyu. Fundada há pouco mais de um ano, a associação tem hoje cerca de 250 membros.

As disputas em torno de representações e identidades okinawanas certamente ocupam lugar importante para se pensar sua situação política contemporânea. Considero a restrição de filiação à associação somente àqueles que tem “raízes étnicas” nas ilhas Ryukyu um tanto problemática. Do ponto de vista de um uchinachu diaspórico, a discussão sobre a identidade e sobre uma Okinawa soberana terá que se defrontar com o paradoxos da própria ideia moderna de identidade e Estado-nação que, como procurei evidenciar nesta tese, esteve vinculada a práticas colonialistas, homogeneizantes, militaristas, heteronormatizantes e tragicamente hegemônicas.

Ainda que considere fundamental uma espécie de “consciência uchinanchu”, que ative o sentido do *yui maru* (ajuda mútua) dos okinawanos em diáspora para lançar energia à difícil situação do ex-Reino de Ryukyu, neste capítulo, procurei argumentar que a questão okinawana diz respeito não somente a okinawanos, mas também a todos aqueles que são críticos da cultura da guerra, da injustiça ambiental, da violência de gênero e do desenvolvimentismo-neocolonizador.

A batalha de descolonização parece passar pela visibilização da situação contemporânea de Okinawa, que consiga ativar uma rede transnacional de movimentos sociais, sensibilizar a comunidade internacional e promover uma política descolonizatória das representações e práticas. Os okinawanos em diáspora e os intelectuais sensíveis à questão certamente poderão cumprir um papel fundamental neste processo, problematizando os processos de cerceamento colonial e tornando-se pontes de Okinawa para o mundo e do mundo para Okinawa.

Capítulo 4 – Devir “brasileiro” “japonês” “uchinanchu”: autoetnografia performativa das (des)identificações na diáspora

Só a antropofagia nos une

(Oswald de Andrade)

No ano 2000, comemorou-se 500 anos do “descobrimento” do Brasil. Os índios e outros Outros protestaram: foi descobrimento coisa nenhuma. E o governo dizia, a escola ensinava, o mercado vendia e a mídia repetia: o Brasil foi formado por três raças. O branco, o índio e o negro. Naquela época, eu tinha quinze anos e, em pleno drama da adolescência, uma crise de identidade se intensificou. Se o Brasil é formado por brancos, índios e negros e eu era japonês, então o que era eu?

Por coincidência, ou, quem sabe, como consequência desse discurso de brasilidade, nessa época vivi um acontecimento nada agradável. Em agosto deste mesmo ano 2000, no contexto de um programa de intercâmbio cultural, eu partia para os Estados Unidos, morar com uma família texana, vivenciar a cultura americana e estudar numa *High School*. Então, antes de partir, fui visitar meus avós, acender um *senko* (incenso) no *butsudan* (altar okinawano de culto aos antepassados), despedir-me. Foi a última vez que vi meu avô materno, okinawano da vila de Oroku que imigrou para o Brasil em 1936. Saí de sua casa, na zona norte⁶¹ de São Paulo, sensível e choroso, quem sabe pressentindo que ele faleceria em novembro daquele ano, durante minha estadia fora do país. No mesmo dia, voltando para casa, minha mãe, que dirigia, se distraiu e quase atravessou uma faixa de pedestre no sinal vermelho. Percebendo o vacilo, abri a janela e desculpei-me com uma senhora que atravessava. Ao que ela respondeu: “Japonês filho da puta, abre o olho e volta pra sua terra”.

A injúria tem história. Conta o escritor e jornalista Jorge Okubaro (2006),

⁶¹ Enquanto os imigrantes japoneses tenderam a se concentrar em bairros mais centrais de São Paulo, como Vila Mariana, Saúde e Liberdade, a maioria dos okinawanos foram para regiões mais periféricas da cidade como Casa Verde, Vila Carrão, Jabaquara, Guarulhos, ABCD.

Em 6 de junho de 1945, quando a batalha de Okinawa já estava decidida em favor dos Americanos, o Brasil declarou Guerra ao Japão. De gente estranha, de língua e hábitos esquisitos, os japoneses tornaram-se inimigos dos brasileiros. Passaram a ser provocados nas ruas, especialmente depois da rendição. Se Japôn ganhou a Guerra, por que vocês não voltam pra lá?, perguntavam uns, ironizando a pronúncia dos japoneses (OKUBARO, 2006:320).

O pai do meu avô morreu de tétano, que contraiu trabalhando exaustivamente na roça, seu irmão bebê sumiu num hospital brasileiro (meu vô sofria porque nunca viram o corpo) e sua mãe morreu de tristeza. Isso deve ter acontecido entre as décadas de 1930 e 1940, época de Brasil e Japão nacionalistas. Meu avô tinha 13 anos e o irmão dele 11.

O mito das três raças foi retomado durante a abertura da Copa do Mundo de 2014, no Itaquero. Três crianças - uma branca, uma negra e uma índia – soltaram pombas brancas para simbolizar a paz e a união de povos e culturas que supostamente reina no Brasil. Os amarelos, mais uma vez, ficaram de fora. A televisão só não mostrou o ato de protesto do garoto indígena, Wera Jequaka Mirim, de 13 anos, que estendeu, logo após o ato simbólico, uma faixa vermelha com os dizeres: “Demarcação Já”, remetendo à luta pela demarcação das terras indígenas em São Paulo e no Brasil.

Este acontecimento, bem como a cara pálida dos espectadores pagantes da Copa do Mundo, mostra como, infelizmente, o Brasil ainda está longe de ser o paraíso antropofágico da democracia racial. Nem para índios, negros e brancos, mas também não para os amarelos.

O tema da diáspora é sempre contemporâneo e, a chegada de chineses, bolivianos, haitianos e africanos recentemente ao Brasil coloca à prova nossa “cordialidade”, nossa capacidade de “antropofagizar”.

4.1. Autoetnografia performativa: memória, história e imaginação

Quando criança, a língua em casa foi somente o português, mas algumas poucas palavras em japonês e em uchinaguchi faziam parte do cotidiano. Cantava nos festivais de karaokê de música japonesa, estudava japonês, lutava judô e jogava futebol na Associação

Okinawa de Santa Maria, enquanto estudava num colégio alemão, na zona norte de São Paulo. Meus avós falavam uma língua antropofágica que misturava o japonês, o uchinaguchi e o português. Meus pais entendiam tudo, mas respondiam em português. Em casa, comíamos (ainda comemos) arroz japonês com feijão. No natal, peru, sushi e lasanha. E nada disso era estranho para mim.

Na adolescência, enquanto estudava “história do Brasil” e “história geral”, meu Japão entrou em crise e eu passei a buscar uma identidade brasileira. Saí do karaokê e decidi não mais falar sobre isso. Esqueci o japonês e comecei a estudar inglês. Foi também nessa época que comprei uma enorme bandeira do Brasil, aprendi a sambar e a tocar o hino nacional no piano. Apaixonei-me pela música brasileira, Tom, Vinicius, Chico, Caetano, Gil, Bethânia e Gal e por alguma coisa do pop americano. *No more japanese music*.

Aos dezoito anos, como todo brasileiro, alistei-me obrigatoriamente no exército. Fui dispensado por já estar na universidade, mas o fato interessante foi preencher o formulário. Cor: amarela, escrevi. Ao que o oficial riscou e escreveu: branca. Devido à ascensão socioeconômica, talvez os japoneses possam “passar por” brancos. Em 1935, época em que os japoneses tinham ainda vidas camponesas/proletarizadas no Brasil, José Yamashiro (2001), um *nissei* okinawano, foi registrado como pardo, num cartório de Iguape (SP).

Existe uma história do “amarelo” no Brasil? Os discursos subalternizadores do “amarelo” no Brasil foram abordados por Célia Azevedo (2012) no capítulo sobre o chinês no debate sobre as “raças humanas” no século XIX, publicado em seu livro *Dois Estudos sobre Imigração e Racismo*. Azevedo (2012) analisa o debate sobre raça e imigração que acompanhou as tentativas de solução para o problema da mão-de-obra da época, deixando em evidência a imagem da hierarquia racial que permeava a ideia de progresso da nação. “(...) o negro liberto e insubmisso, incapaz para trabalhos mais complexos (i.e., mentais), o colono amarelo submisso e com alguma dose de inteligência, e o imigrante branco com aptidões plurais a se destacar como trabalhador inteligente, por excelência” (AZEVEDO, 2012). No caso específico dos japoneses, Priscila Nucci (2010) aborda o silêncio dos intelectuais sobre o racismo antinipônico nos estudos sociológicos e antropológicos sobre japoneses da década de 1940 a 1960.

De fato, o racismo contra amarelos parece um tema pouco abordado nos estudos brasileiros sobre raça, que tendem a focar – de certo por sua urgência justificada – na questão do negro. Na comunidade japonesa, é também um tema pouco falado, já que toca em feridas da saga do japonês no Brasil. Pensar o racismo tendo como objeto a imigração japonesa é um empreendimento complexo e multifacetado. Houve (e talvez ainda haja) discriminações de “brasileiros” contra “japoneses”, de “japoneses” contra “brasileiros” (principalmente “negros”), de “japoneses” contra “okinawanos”, “chineses” e vice-versa. De toda forma, acredito que pensá-los numa analítica microfísica das interseccionalidades parece imprescindível.

Isso porque a fratura da identidade nacional do *nikkey* parece fortemente marcada pela intersecção entre “raça” e “nação”. O neto de um italiano, um espanhol, um alemão – caso de muitos brasileiros – pode, em algum momento, falar de sua ancestralidade imigrante sem ser sugerido como estrangeiro. Afinal, a branquitude está contemplada no mito fundador das três raças e a europeidade valorizada. Mas, no caso do amarelo, e de seus olhos puxados, a nacionalidade pode se fundir com critérios raciais podendo ser ativada como marca da diferença.

De acordo com os dados do censo de 2010, vivem atualmente no Brasil cerca de 2 milhões de auto-declarante amarelos (cerca de 1% da população brasileira). Trata-se de um aumento de 177% em relação ao censo de 2000, o que pode indicar o aumento da imigração asiática (principalmente chinesa) no país, bem como uma maior identificação (para os fins do censo) de descendentes (inclusive mestiços) ao “amarelo” (LEAL, 2011). A maioria desses amarelos (1,4 milhões) são descendentes de japoneses, o que faz com que qualquer asiático no Brasil tenda a ser chamado de japonês, fato certamente incômodo para chineses e coreanos que sofreram com o imperialismo japonês e com a guerra.

O amarelo não chega a constituir exatamente uma identidade entre os asiáticos. Seria com certeza interessante colocar em contato os estudos sobre várias experiências asiáticas no Brasil. Ao que parece, a aceitação do amarelo parece também vinculada com sua situação de classe e ao imaginário contemporâneo sobre seu país de origem. Nos dias de hoje, um imigrante chinês é certamente muito mais vulnerável à discriminação do que um empresário japonês.

A questão da migração e identidade/alteridade foi o meu primeiro tema de pesquisa nas Ciências Sociais. Em 2004, com uma bolsa PIBIC/CNPq, fui iniciado na pesquisa sociológica com um estudo sobre a territorialização da alteridade entre os migrantes de Santana do Cariri-CE na Brasilândia, periferia de São Paulo. A pesquisa, coorientada pela Profa. Mônica Carvalho, fazia parte do projeto integrado *Estrangeiros na metrópole desigual: vínculos e rupturas*, sob orientação da Profa. Maura Vêras na PUC-SP. Relembrando esta pesquisa, e agora portanto a gramática conceitual da interseccionalidade, fica claro que a experiência da “diferença” do nordestino em São Paulo não estava somente ligada a sua origem, mas em sua intersecção com raça e classe. Certamente não é a mesma coisa ser um imigrante trabalhador cearense pardo e um estudante universitário cearense branco graduando-se numa universidade de renome. Este segundo, inclusive, mesmo que venha a morar na cidade pelo resto de sua vida, dificilmente será considerado um migrante, um “estrangeiro”. Em contrapartida, muitos filhos de migrantes nordestinos, já nascidos em São Paulo, são frequentemente vistos como “de fora”, “outros”.

Naquela época, além desta pesquisa, eu me interessava pelo que chamávamos de músicas e danças tradicionais brasileiras. Com amigos da PUC-SP, formei o grupo *Cataqui-catacolá* e, com ele, experienciei os cantos e danças do côco, maracatu, baião e toadas da festa do boi maranhense. Naquele momento, eu estava completamente afastado da comunidade e das artes okinawanas/japonesas e nem imaginava que, algum dia, iria ainda mergulhar nesse universo.

Em 2005/2006, tive a oportunidade de estudar sociologia na Université Lumière Lyon II, na França, no quadro do acordo bilateral entre a USP e a Lyon II. Morar um ano na Europa fez-me sentir que um brasileiro japonês parecia realmente uma impossibilidade para o imaginário global sobre Brasil e Japão. Como tinha muitos amigos mexicanos, argentinos, equatorianos, um pertencimento latino-americano aparecia, mas também sempre negociado com o afastamento de uma identificação asiática. Aliás, a experiência de ser asiático na Europa também parece depender muito da combinação com classe, o que evidencia uma hierarquização das nações, ligadas à raça e a sua posição na geopolítica econômica do progresso. Em Lyon, uma coisa é ser um turista japonês (ainda que esse também sofra com

algumas estereotipificações), outra coisa é ser um imigrante vietnamita. Eu não queria ser visto como *un chino*. Qual era o problema?

Naquele momento, chateava-me quando alguém se dirigia em japonês comigo ou quando simplesmente me consideravam menos brasileiro. Eu afirmava como podia: *Je suis brésilien*. Mas, um dia, olhei bem no espelho e vi meus olhos puxados, minha cara redonda, meus cabelos pretos: eu também sou japonês, disse-me. Brasileiro e, de alguma forma, japonês. Aprendi a contar a história da imigração japonesa no Brasil. Era uma forma de negociar identidades.

Em 2008, ano em que foi comemorado o Centenário da Imigração Japonesa, a imigração e cultura japonesa ficaram em evidência. No ano anterior, por conta daquela descoberta da japesidade e talvez porque o tema da imigração japonesa estava ficando em evidência, comecei a me deparar com o assunto Okinawa. Naquele momento, como já disse anteriormente, meu avô paterno estava com 90 anos e há pouco havia sido diagnosticado com câncer nos ossos. Foi outro período marcado pelo pressentimento da perda. Eu tinha 23 anos, uma relação distante com a “colônia”⁶² japonesa e okinawana, e um monte de questões.

Assim, aceitei sem hesitar o convite de meu primo e publicitário, Fausto Uehara, alguns anos mais velho que eu, para filmarmos uma entrevista com o *odi*⁶³. Não sabíamos quase nada de Okinawa, somente que era um lugar meio diferente no Japão. Pensando hoje, acho que essa vontade vinha de uma necessidade de imaginar o próprio passado, sua (nossa) história que não estava nos livros da escola, mas também do pressentimento de que o futuro prometia uma vida muito diferente da dos que passaram.

A entrevista com meu avô virou um registro familiar e antropológico interessante e decidimos realizar um projeto mais amplo: *Okinawa do Brasil - a corda que flutua no mar* seria um documentário sobre a imigração okinawana no Brasil. Assim, durante os anos de 2008, 2009 e 2010, realizamos entrevistas diversas com imigrantes, descendentes, líderes e intelectuais da comunidade. Comecei também uma busca pelas escassas fontes

⁶² O termo colônia foi utilizado pelos japoneses e okinawanos depois da guerra para se referir à noção de comunidade.

⁶³ Forma carinhosa de dizer avô, em japonês.

bibliográficas sobre Okinawa e filmamos vários eventos da comunidade japonesa e okinawana. Em junho de 2008, foi comemorado o Centenário da Imigração Japonesa e, em agosto, o Centenário da Imigração Okinawana no Brasil (celebrados separadamente). O filme acabou não sendo finalizado, mas rendeu-me um trabalho aprofundado de pesquisa que agora ganha espaço neste doutorado.

“Centenários, ocasiões para celebração, são também tempos para reflexões críticas” (ARAKAKI, 2002:27). O centenário da imigração japonesa no Brasil foi celebrado com muitas festas e homenagens. Ele foi tema do enredo da escola de samba Porto da Pedra, no Rio de Janeiro, e da Unidos da Vila Maria, em São Paulo. A escola Prova de Fogo, da segunda divisão de São Paulo, homenageou a imigração okinawana. De 14 a 22 de junho de 2008, milhares de pessoas foram ao Parque do Anhembi, em São Paulo, participar de apresentações artísticas, shows, eventos esportivos, homenagens e simpósios. O príncipe Naruhito foi a grande atração da cerimônia oficial, desfilando em carro fechado para um público de japoneses, brasileiros descendentes e não descendentes.

Mas, se por um lado, ela buscava celebrar a saga do imigrante japonês e seus descendentes no Brasil, por outro, conforme apontou Ernani Oda (2010), sociólogo que se doutorou na Universidade de Kyoto, ela significou a difusão e a celebração de símbolos e virtudes considerados “típicos” da cultura japonesa, mas que devem ser problematizados. Além da festa em torno da família imperial, as comemorações foram acompanhadas de louvores às “virtudes japonesas” do trabalho e do estudo, que teriam sido a causa da ascensão social dos imigrantes japoneses na sociedade brasileira (ODA, 2010).

Oda (2010) aponta que poucos no Brasil lembraram que o *hinomaru* (bandeira) e o *kimigayo* (hino) só foram oficializados em 1999, fato duramente criticado por intelectuais japoneses e por diversas minorias (como coreanos e chineses), que veem a bandeira e o hino como símbolos do colonialismo e da violência perpetrada pelo Japão entre o fim do século XIX e a primeira metade do século XX (ODA, 2010). Também não se mencionou que a família imperial japonesa, depois da Segunda Guerra Mundial, foi construída e legitimada mediante a colaboração entre os governantes japoneses e os generais da ocupação norte-americana (1945-1952), como mecanismo de acomodação dos interesses das elites japonesas na transição do pós-guerra (ODA, 2010).

Até a tão celebrada ética da educação e do trabalho é muito menos uma tradição vinda de tempos imemoriais, do que um programa político voltado para a implantação do sistema capitalista e da centralização estatal durante a segunda metade do século XIX (MITA, 1992, pp. 224-247). Ética que serviu, ademais, como instrumento de dominação na colonização das regiões de Okinawa, Hokkaido, Coréia e Taiwan, onde os povos nativos eram obrigados a trabalhar para abastecer o mercado japonês, e estudar em escolas japonesas para esquecer seus costumes “bárbaros”, tornando-se súditos dignos de pertencer ao “grande império Japonês” (ODA, 2010:104).

Para Oda (2010:104), o modo como os aspectos problemáticos foram estrategicamente evitados durante as comemorações parece confirmar a tese de que não apenas os imigrantes japoneses e seus descendentes, mas também a sociedade brasileira em geral tende a adotar uma postura conservadora e acrítica em relação à cultura japonesa. Na visão do autor, da qual compartilho quando analiso a recepção seletiva da literatura japonesa (que não dá voz à literatura okinawana) o desconhecimento dos debates do cenário intelectual japonês tem como resultado o predomínio de ideias sobre o Japão como uma totalidade homogênea, imutável e exótica. Também Yoko Nitahara Souza (2009), que acompanhou o centenário da imigração japonesa em sua pesquisa de mestrado, acredita que o evento demonstrou a prevalência de uma ideia de homogeneidade da comunidade nipobrasileira.

Uma análise das repercussões do evento sendo vistas hoje, quase oito anos depois de sua realização, pode sugerir, no entanto, a própria existência de leituras críticas sobre o centenário, como as de Oda (2010) e Souza (2009), como evidência de que as comemorações serviram também para fomentar discussões críticas sobre a “cultura” e “identidade” japonesa no Brasil. Acredito que esse movimento (no qual me incluo) esteja ligado à experiência de variadas gerações de descendentes que tiveram (e têm) experiências com a japonesidade de forma alguma homogêneas. Mestiços, *dekasegui*, okinawanos, *nikkei* brasileiros estudando no Japão, vivendo em São Paulo, onde há uma grande concentração de descendentes, ou no Nordeste, são apenas algumas delas.

Dois fatos interessantes envolvendo os okinawanos nas comemorações do centenário podem ser notados. O primeiro deles é o lugar central que ocuparam os líderes

okinawanos na organização do centenário japonês, indicando a força das associações okinawanas dentro da comunidade *nikkei*. A Associação para as Comemorações do Centenário da Imigração Japonesa foi presidida por Kokei Uehara, um imigrante okinawano que se tornou professor emérito da Escola Politécnica da USP, na época também presidente da Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa (Bunkyo). No mesmo ano, a presidência do Kenren (Federação das Associações de Províncias do Japão no Brasil) era ocupada por Akeo Yogui, *nissei* descendente de okinawanos, que também presidia a AOKB (Associação Okinawa Kenjin do Brasil).

O segundo fato foi a celebração separada do Centenário da Imigração Okinawana, organizada pela AOKB. Realizadas de 22 a 25 de agosto, as comemorações do centenário okinawano receberam delegações de várias partes do mundo, principalmente Peru, Havaí e Okinawa. Um avião entre Naha e São Paulo foi fretado, trazendo mais de 700 pessoas de Okinawa. Na Vila Carrão - bairro da zona leste da cidade que concentra um grande número de famílias okinawanas - houve um desfile de rua com participação de cerca de 5 mil pessoas, além de apresentações de dança, *eisah*, karatê e comidas típicas. O desfile foi realizado junto do VI Okinawa Festival, promovido desde 2003 no bairro, reunindo um público visitante de mais de 25 mil pessoas em 2008 (AOKB, 2010).

A Cerimônia de Celebração, principal evento das comemorações, ocorreu no Centro Cultural Okinawa do Brasil, em Diadema-SP, com a presença da vice-governadora da província, Katsuko Asato, do presidente da Assembléia Legislativa de Okinawa, Zenshin Takamine, além do Prefeito de Naha, Takeshi Onaga. Após a cerimônia, realizou-se o Festival de Arte Folclórica, com várias apresentações artísticas, entre elas, a peça “O Fluxo dos Cem anos”, cujo enredo deixa em evidência uma narrativa sobre o imigrante okinawano no Brasil, em que se imigra como japonês no famoso Kasato maru, mas se vive uma longevidade okinawana.

“O Fluxo dos Cem anos” foi centrado no drama vivido pelo casal de imigrantes que chega à bordo do navio Kasato-Maru, supera as dificuldades do início e retorna bem sucedido à terra natal. No entanto, acaba sendo envolvido pela guerra e a mulher se enviúva, tendo de retornar ao Brasil após o término da guerra, e atinge a idade da celebração da longevidade (*kajimayaa*, uma tradição okinawana) rodeada de

familiares; incluindo um bisneto de quarta geração em busca de sua identidade (AOKB, 2010:46).

Houve ainda apresentações de *eisaa*, *Ryukyu Buyô* e *sanshin*, mas também de capoeira, samba e maracatu, procurando demonstrar a assimilação das culturas brasileira e okinawana (AOKB, 2010). Paradoxalmente, a presença de não descendentes era relativamente restrita. No mesmo local, foi ainda realizado o Seminário Internacional de Karate e Kobudô de Okinawa.

No último dia de comemorações, aconteceram a II Conferência Mundial de Uchinanchus, o encontro de empresários do XII WUB (Worldwide Uchinanchu Business Network), o II Fórum Internacional Feminino e um simpósio realizado pela Universidade de Ryukyu (AOKB, 2010).

Para Souza (2009:106), em contraste com o centenário japonês:

A programação da comemoração do centenário da imigração uchinanchu no Brasil em agosto de 2008 revelou o quanto as festas exclusivamente uchinanchu evidenciam uma configuração de pertencimento e articulação de uma comunidade diferente da maneira como a comunidade nikkey se apresenta. O elo de pertencimento identitário ao espírito uchinanchu foi celebrado no Brasil por delegações vindas de Okinawa, Japão, México, Peru, Argentina, Havaí, Califórnia. O reconhecimento de que pessoas não descendentes de uchinanchu, desde que interessadas em conviver e aprender sua cultura possui também o kokoro (coração, também sentimento) e o espírito uchinanchu contrasta vivamente com a extrema compartimentação em múltiplas categorias que existe entre os nikkey. Os uchinanchu valorizam não só o interesse em sua cultura como declaram que uma de suas virtudes é o grande interesse e a abertura às demais culturas, bem como a valorização da mistura cultural ocorrida devido ao movimento diaspórico com a dispersão por diferentes países.

Mas este discurso de abertura é bem recente e não está, de antemão, garantido. A comunidade uchinanchu, como a comunidade japonesa, por muito tempo temeu contatos interétnicos. Hoje penso que esse medo remeta a uma memória de injúrias, feridas e receios perpetrados durante os anos nacionalistas do pré-guerra. Além disso, o sentimento de pertencimento/estranhamento dos sujeitos diaspóricos com uma identidade uchinanchu, nikkei ou japonesa não é tampouco homogêneo. Como procuro argumentar nesta tese, o or

processos de interpelação e identificação que gera sentimentos de pertencimento do sujeito em relação a uma identidade cultural parece condicionado às representações disponíveis e às experiências na história, que circunscreve a arena da constituição das subjetividades.

Este parece ser um desafio para os estudos antropológicos sobre identidades culturais em contexto de diáspora. Isto porque, quando focados nos eventos e associações culturais comunitárias, os estudos se limitam a sujeitos que constroem laços de pertencimento mais fortes com determinada identidade, deixando de fora os sujeitos que com ela tem uma relação de estranhamento. Por conta disso, pode emergir também uma noção de homogeneidade da comunidade okinawana que, olhando de perto, não será confirmada.

Relembrando o momento do centenário, que marcou minha reaproximação com a “comunidade”, dou-me conta de que, naquela época, ainda que fosse legítimo e verdadeiro meu interesse pela imigração okinawana, de alguma forma, eu ainda me portava como se estivesse fora dela. Eu não queria ser visto como “japonês da colônia”, mas, antes, como um descendente documentarista moderno, um antropólogo ao invés de nativo. Era o medo de que quanto mais eu me tornasse japonês ou okinawano, eu me tornaria menos brasileiro. Como se filmar os okinawanos/japoneses pudesse, de alguma forma, distanciar-me “deles”. Mas por que o receio?

Minha visão sobre Okinawa mudou radicalmente quando eu tive a oportunidade de conhecê-la. Como é comum em várias cidades okinawanas, existe um convênio entre a Prefeitura Municipal de Naha e a Associação dos Cidadãos de Naha no Brasil, que promove anualmente a viagem de um descendente brasileiro da cidade a Okinawa com todos os gastos cobertos. A aldeia de Oroku, de onde vêm meus avós, foi com o tempo transformada num bairro da cidade de Naha, que engloba também a antiga capital Shuri. Assim, após algum estudo de japonês e uma pequena seleção na Associação Okinawa de Santa Maria, fui selecionado como o bolsista do ano e, em dezembro de 2009, pouco tempo depois de perder meu avô paterno, parti para sua terra natal.

Imaginem a sensação de, depois de 25 anos vivendo como uma “minorias étnica” que descobri ser, chegar num lugar onde eu passava despercebido. Em Okinawa, conheci a experiência do analfabetismo (o *kanji* era um mundo novo para mim), mas muita coisa era

estranhamente familiar: do cheiro de *senko* (incenso) às canções antigas que tocavam do *monoreru* (monotrilho), muita coisa fazia lembrar a casa dos meus avós.

Fui recebido no aeroporto por um grupo da prefeitura, uma senhora amiga da minha avó, uma bandeira do Brasil e uma faixa em português com os dizeres: “Seja Bem Vindo Victor!”. Era um contraste com as histórias de parentes que viveram no Japão como *dekasseguis*, em que ser brasileiro e okinawano seria certamente uma marca negativa. Ouvia-se por aqui que os japoneses tratavam mal os brasileiros *nikkeis*, considerados como uma espécie de traidores, de japoneses que não falavam japonês.

Durante aqueles dois meses, fui tratado com honras. Fui alojado num *flat* na avenida mais famosa da cidade – *Kokusai Dori* (Rua Internacional) – era sempre acompanhado pelo Nagamine *san* (tutor e tradutor responsável por mim durante o estágio) e recebia um auxílio financeiro para alimentação, transporte e lazer. Encontrei-me com o prefeito, Takeshi Onaga, num evento oficial, e saí no *Okinawa Times* no dia seguinte. E na visita ao presidente da Assembléia Local, descobríamos que pertencíamos ao mesmo *muntsu* (clã).

Muito tempo depois, dei-me conta de que meu próprio sobrenome Kanashiro, antigamente devia ser lido como *Kanagusuku*, em *uchinaguchi*. Kanashiro – a leitura japonesa do *kanji* – se consolidou certamente no momento em que Okinawa se tornava Japão. Meus parentes de Okinawa se tornaram *Kinjo* – a leitura chinesa dos mesmos *kanji*. Meu sobrenome materno, Uehara, era antes *Uibaru*.

Como a espiritualidade okinawana é toda voltada aos antepassados, pude ainda acender um *senko* no *butsudan* (altar) dos meus tataravós e visitar o *ohaka* (túmulo) do *muntsu*. O *ohaka* okinawano é um grande monumento em forma de útero de mulher, também visto como um casco de tartaruga. Localizado, muitas vezes, em praças e parques no meio da cidade, lá são ofertados comidas, incensos e orações. Fui também, pela primeira vez, a um *Utaki*, os locais de culto dos okinawanos (do qual eu nunca tinha ouvido falar antes de ir), normalmente uma nascente de água envolta de natureza abundante.

Na época, como mestrando na área da sociologia ambiental, tive também a chance de conhecer as políticas ambientais de Naha e de Okinawa e, por causa do documentário, pude entrevistar vários professores e pesquisadores da Universidade de Ryukyu. Visitei ainda o Museu Histórico da Província de Okinawa, o Museu Municipal de Naha, o Arquivo

de Okinawa e o Museu Memorial da Paz da Província de Okinawa, onde fica o *Cornerstone of Peace* (A pedra fundamental da Paz). A Okinawa que eu conheci era certamente muito diferente da que imaginava. E era um Japão, com certeza, muito diferente daquele que passava na televisão brasileira.

Como parte do programa, frequentei aulas de *eisaa* (uma arte okinawana que reúne dança, percussão e artes marciais), de pintura em tecido e *sanshin*⁶⁴. Com o falecimento do meu avô materno, herdei o seu *sanshin*, como acontece em muitas famílias uchinanchu. Nesse momento, então, fui iniciado na aprendizagem do instrumento que depois passei a estudar sozinho. Quando visitei seu primo em Oroku, na casa onde ele próprio morou e que foi destruída na guerra, foi-me oferecido *awamori* (o saquê okinawano), e o primo do meu avô me contou que compraram juntos os *sanshin*, o dele e o, agora, meu.

Nesse período, conheci também um sobrinho do meu avô paterno que o encontrou uma ou duas vezes na vida. Fomos juntos a um karaokê e ele me deu a impressão de que o *odi* era a pessoa mais brasileira que ele conhecia. Não é engraçado? O meu avô, que era a pessoa mais japonesa que eu conhecia, era a pessoa mais brasileira que o Kinjo *san* conhecia. Mas é claro, imagine encontrar um tio distante que morou a vida toda num país estrangeiro. A brasilidade do meu avô certamente afluía quando chegava em Okinawa, trazendo café e cachaça e contando sobre o Brasil. Fala-se muito do país quando se está longe dele.

Eu mesmo, como contrapartida do programa, devia visitar algumas escolas de Naha e fazer uma pequena apresentação sobre o Brasil para os estudantes. O que dizer deste país tão grande, maravilhoso e rico, tão maltratado e desigual? Era preciso criar minha própria narrativa sobre o país. Comecei com uma bossa nova de Tom Jobim no fundo, uma imagem do *google earth* mostrando o Brasil do outro lado do mundo e uma fala sobre a história da colonização.

Em Okinawa, falando sobre o Brasil em japonês, eu tornava-me, além de brasileiro e japonês, uchinanchu, um processo de (des)identificação que pode ser visto dentro da ótica

⁶⁴ Antigo instrumento tradicional de três cordas que acompanha os cantos okinawanos. No capítulo 5, escrevo mais sobre o seu uso e importância para a cultura okinawana e para as minhas reflexões em torno dos cantos de Ryukyu.

(e de uma política de identificações) do que Stuart Hall (2010:384) chama de novas etnicidades. Para ele, o termo remete a novas concepções de identidades, porque “não perdemos o apoio do lugar e do solo desde o qual podemos falar, mas, ao mesmo tempo, não estamos contidos dentre desse lugar como essência”. Dessa forma, elas dão conta de uma variedade mais ampla de experiências. Trata-se de uma concepção de identidade que sabe de onde veio, onde é sua casa, mas vive também no simbólico – no sentido lacaniano – sabendo que não se pode ir realmente à casa outra vez.

Forma parte de uma enorme relativização cultural que o globo inteiro alcança historicamente – de modo horrível, como tem sido em parte – no século XX. Essas são as novas etnicidades, as vozes novas. Não estão encerradas no passado nem são capazes de esquecer do passado. Não são de todo o mesmo, nem inteiramente diferentes. Identidade e diferença. É um acerto novo entre a identidade e diferença (HALL, 2010:384).

Após essa estadia em Okinawa, passei algumas semanas na “ilha principal” do Japão. Flanei por Tóquio, Osaka e Kyoto. Ser brasileiro japonês uchinanchu no Japão é realmente uma experiência alucinante. Muitas identidades a serem reveladas e, a cada revelação, um espanto. Olhando para os japoneses do Japão outra coisa me impressionou: eles não precisavam pensar sobre sua japonesidade.

4.2. Depois da volta

Voltei desta viagem muito tocado. Percebi como a educação no Brasil é eurocêntrica e como o imaginário sobre lugares longínquos pode ser pobre. Não havia só engenheiros, *nerds*, gueixas e samurais no Japão. Havia gente. E de todo tipo.

Os japoneses não são todos iguais. E dizer o contrário faz parte tanto da construção de um “Outro” radicalmente diferente de “nós” brasileiros como de um discurso de homogeneização que frequentou o Japão e suas colônias durante o imperialismo japonês. O caso dos okinawanos é revelador.

Até o fim do século XIX, os uchinanchu não falavam japonês, não eram budistas e nem faziam a cerimônia do chá. Os uchinanchu falavam uchinaguchi, cultuavam os

ancestrais, as mulheres casadas tatuavam as mãos. Sua história lembra a de muitos outros povos que foram colonizados e subjugados. Desde sua anexação em 1879, o governo japonês iniciou uma série de medidas que tinham como intuito extinguir costumes “bárbaros” dos okinawanos, incluindo sua língua e suas “irracionais” práticas espirituais xamânicas, modernizando corpo e vida.

Na etnografia de Yoko Nitahara Souza (2009), um informante comenta que o uchinanchu é o nordestino do Japão. Isto é, aquele sujeito que em qualquer momento – como, aliás, ocorreu agora após a reeleição de Dilma Rousseff⁶⁵ – pode ser chamado de atrasado, preguiçoso, ignorante e etc.

Normalmente de pele mais escura e pelos no corpo, os uchinanchu vêm de uma ilha subtropical entre o Oceano Pacífico e o Mar da China Oriental. Como aconteceu em muitos outros países para onde imigraram, em que foram chamados de *otro japos* (Peru), os uchinanchu no Brasil são chamados, por alguns, de “japonegos”, “japonês mais moreno”, “japonês diferente”. Para Robert Arakaki (2002), um dos contornos únicos da diáspora okinawana tem sido a posição dos okinawanos como uma minoria dupla. Em muitas instâncias, os okinawanos diaspóricos construíram suas identidades em torno de três eixos identitários: a hospedeira, a japonesa, e a okinawana. Esse é certamente o nosso caso e, por isso, identidades hífenizadas como nipo-brasileiro não exprimem esta complexidade.

Nesta tese, procurei argumentar que a história das negociações da identidade do “japonego” (brasileiro japonês uchinanchu) na experiência da diáspora okinawana está ligada não só à trajetória do imigrante e descendente no Brasil, mas também à história e os regimes de representação de Japão e Okinawa.

Em seu artigo *Identity Transformations among Okinawans and Their Descendants in Brazil*, Koichi Mori (2003) analisa as transformações históricas da identidade entre okinawanos e descendentes no Estado de São Paulo. Além de afirmar que não existe uma única identidade okinawano-brasileira contemporânea, o autor mostra que ela se transformou profundamente no decorrer da história.

⁶⁵ Nas eleições presidenciais de 2014, em que Dilma Rousseff (PT) venceu Aécio Neves (PSDB) por uma pequena margem de diferença, alguns eleitores paulistas do PSDB publicaram comentários preconceituosos e separatistas contra os nordestinos.

Nesse sentido, historicizar o relato autoetnográfico contribui para a compreensão sociocultural da experiência. Tanto o transnacionalizado centenário da imigração okinawana no Brasil como a existência das bolsas de intercâmbio fomentadas pelo governo de Okinawa junto às associações comunitárias de países receptores são evidências de um processo de ressignificação da identidade okinawana no Brasil e no mundo.

Historicamente subalternizada, desde a década de 1970 – época que coincide com a reversão para o Japão – uma roupagem positiva da identidade uchinanchu-brasileira (*burajiru no uchinanchu*) parece ter surgido entre os de descendência okinawana, ainda que sem suplantando definitivamente outras formas. Mori (2003) se pergunta: “Por que, depois de décadas tentando apagar as diferenças entre okinawanos e *mainlanders* (japoneses da ilha principal), o termo uchinanchu do Brasil ganhou proeminência?” (MORI, 2003:57).

O autor procura esta resposta no histórico brasileiro da trajetória do okinawano. Para ele, a discriminação continuada, o desenvolvimento urbano e a formação de associações comunitárias separadas (como no movimento de ajuda do pós-guerra) deram “definição geográfica” para as subcategorias uchinanchu e *naichi*⁶⁶.

A identidade uchinanchu-brasileira teria sido, então, reforçada por um mundo social particular dos descendentes okinawanos, utilizando elementos culturais como canções, dança e música para construir um sentido de solidariedade comunal. “Uma nova, *backward-looking* cultura uchinanchu-brasileira foi produzida através da mobilização desses elementos culturais” (MORI, 2003:59). O autor acredita ainda que, entre as décadas de 1960 e 1970, a ascensão da ideia de etnicidade nos Estados Unidos teve impacto na ideologia nacional brasileira, que se moveu de um princípio assimilacionista para outro baseado no relativismo cultural. Nesse novo contexto, as associações okinawanas começaram a promover eventos centrados nas tradições e nas artes de Okinawa. As aberturas desses eventos costumavam enfatizar valores okinawanos como *ichariba choode* (somos irmãos quando nos encontramos) e *yuimaru* (ajuda mútua), respeito aos mais velhos e aos antepassados, e gentileza. “Insistindo que esses valores coletivos eram distintos da ilha principal do Japão, os líderes da comunidade okinawana ajudaram a formalizar uma identidade Uchinanchu-Brasileira” (MORI, 2003:60).

⁶⁶ Japoneses da ilha principal.

Mori (2003) termina seu artigo falando sobre as comemorações dos 85 anos da imigração okinawana para o Brasil, em 1993. Nesta ocasião, pela primeira vez na história, os uchinanchu brasileiros saíam de seus *kaikan* (associações comunitárias) para ocupar a Praça da Liberdade, um espaço público “japonês”. Nesta celebração, aspectos da cultura okinawana que anteriormente simbolizaram inferioridade e atraso eram agora ressaltados. Houve apresentações de danças tradicionais, performances de karatê e percussão. Todos os 57 presidentes de associações okinawanas no Brasil estiveram presentes com discursos que enfatizavam valores singularmente okinawanos. A Praça da Liberdade foi enfeitada com motivos okinawanos e panfletos relatando as experiências de discriminação foram distribuídos.

A análise de Mori (2003) mostra a historicidade de uma identidade uchinanchu-brasileira evidenciando a trajetória do imigrante e descendente no Brasil. No entanto, quando, a partir de uma perspectiva diaspórica transnacional, a contextualizamos num quadro sociohistórico mais amplo, não só contemplando a trajetória do imigrante no Brasil, mas também as representações de Okinawa e a experiência de okinawanos que imigraram para outros lugares, acredito que a análise pode ser enriquecida. Como procuro argumentar nesta tese, a história da identidade uchinanchu é parte de uma história de representações sobre Okinawa que são produzidas e circulam dentro e fora da comunidade okinawana propriamente dita. E, nesse sentido, a experiência uchinanchu pode ser abordada dentro de uma história transnacional e transcontinental, diaspórica.

Quando olhamos para a experiência dos okinawanos no Havaí (ARAKAKI, M, 2002), na Micronésia (TOMIYAMA, 2002) ou nas Filipinas (KANESHIRO, 2002), processos similares e também diferenciados daqueles descritos por Mori (2003) no Brasil, podem ser identificados. Além de Brasil e Havaí (os maiores contingentes), há okinawanos e descendentes no Peru, Bolívia, Argentina, Paraguai, Cuba, Filipinas, China, Taiwan, Nova Caledônia, Micronésia, Canadá, EUA, entre outros.

A população atual da província de Okinawa é de 1.5 milhão de habitantes, mas, no resto do mundo vivem hoje cerca de 705 mil okinawanos e descendentes, metade deles nas outras províncias do Japão (WUB, 2014). Isso corresponderia a uma população de 2,2 milhões de okinawanos, quase um terço em situação de diáspora.

Nas últimas décadas, os próprios sujeitos diaspóricos passaram a refletir sobre suas experiências e sobre as condições sócio-culturais-econômico-políticas dessas experiências. Stuart Hall, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Edward Said, Yoshikuni Igarashi, Jon Bong Choy, Glória Andalzúa, Paul Gilroy, Ernani Oda e Mitsugu Sakihara são alguns autores citados nesta tese. No caso dos okinawanos, a discussão foi iniciada por intelectuais havaianos uchinanchu. O posfácio crítico de Mitsugu Sakihara do livro de George Kerr e os artigos da coletânea *Okinawa Diaspora*, organizada por Ronald Nakazone (2002), são contribuições fundamentais para uma revisão diaspórica dos discursos oficiais sobre Okinawa e Ryukyu no mundo.

Após a “reanexação” pelo Japão em 1972, conta Robert Arakaki (2002) num desses artigos, Okinawa se esforçou em reintegrar a vida nacional do Japão. Depois de dez anos difíceis, o sonho era frustrado pela dura percepção de que Okinawa não se tornaria uma província em igualdade com as outras e, principalmente, continuaria a ser apenas uma zona militar. Nessa relação desigual, como nos velhos tempos, uma identidade okinawana positiva só poderia se realizar tornando-se japonesa (ARAKAKI, 2002:130).

Mas isso começou a mudar na década de 1980, e os uchinanchus em diáspora parecem ocupar um lugar central nesse processo. Naquela década, começaram os programas de visita e intercâmbio de jovens estudantes descendentes para a ilha de Okinawa, normalmente a partir de convênios entre o governo e municípios de Okinawa e as associações comunitárias nos países receptores.

As famílias okinawanas do Brasil, em geral, não pensam em voltar à “terra natal”. Aliás, para a maioria de “nós”, acredito, nossa “terra natal” é aqui. Mas, no mundo global, em que o deslocamento de imagens e pessoas se acelerou, uma breve “viagem de volta”, como procurei mostrar nesta narrativa autoetnográfica, pode transformar profundamente imaginário e identificações.

Em janeiro de 1984, o *Ryukyu Shimpo*, um grande jornal okinawano, começou a série *Sekai no Uchinanchu* (Uchinanchus do Mundo), que se mostrou bastante popular na ilha. Logo em seguida, a *Okinawa Television* lançou uma série que retratava o sucesso dos uchinanchu pelo mundo (ARAKAKI, 2002). O “espírito de aventuras de fronteira”, o trabalho duro, e as conquistas de seus *cohorts* trouxeram à mente dos okinawanos o Reino

de Ryukyu e sua independência formal como uma nação que existiu em paz com outras nações.

Juntando-se a isso, o governo da província de Okinawa começou a promover a imagem do *uchinanchu* como um “povo de fronteiras oceânicas”, “comerciantes pacíficos”, e um “povo criando pontes no mundo” (ARAKAKI, 2002:130). Articulando a experiência histórica singular de Okinawa, a frase *bankoku shinryo* (uma ponte entre as nações) projetava uma identidade positiva e ao mesmo tempo representava Okinawa como ocupando uma posição única no contexto político e econômico do atual Japão global (ARAKAKI, 2002).

O discurso do *espírito uchinanchu*, centrado no *yuimaru* (ajuda mútua) e no *ichariba choode* (somos irmãos quando nos encontramos), difundido a partir desses eventos, serviu como um contra-discurso à narrativa negativa historicamente produzida pela noção subalternizadora do okinawano como um “outro japonês” ou um “japonês de segunda categoria” (ARAKAKI, 2002).

Em 1990, a noção de uma comunidade *uchinanchu* mundial ganhou realidade quando o Governo da Província de Okinawa promoveu o *I Uchinanchu Taikai* (Festival Uchinanchu). No evento, o *bankoku shinryo*, o grande sino que ficava no Castelo Shuri na época do Reino de Ryukyu, tocou novamente após mais de 100 anos (ARAKAKI, 2002). “O *Uchinanchu Taikai* é uma rara oportunidade desenvolvida para permitir *uchinanchus* de todas as partes do mundo (a diáspora *uchinanchu*) a retornar a suas ilhas e reconectar com sua herança e cultura e desenvolver vínculos com a terra mãe”⁶⁷, diz o website do *Okinawa Peace Network of Los Angeles*.

Desde então, a cada cinco anos, o *Uchinanchu Taikai* acontece em Okinawa, trazendo à ilha milhares de descendentes e visitantes. A última edição, em 2011, reuniu 30 mil pessoas em desfiles, simpósios, apresentações artísticas e esportivas.

É neste contexto recente e globalizado, onde emergiu a problematização teórica de diversas diásporas globais no campo intelectual, que começa a discussão sobre a diáspora okinawana.

⁶⁷ http://www.uchinanchu.org/uchinanchu/uchinanchu_taikai_2011.html. Acesso em dezembro de 2014.

No ano 2000, em que se comemorou o Centenário da Imigração Okinawana no Havaí, o *Hawaii Okinawa Center* promoveu o “*Uchinanchu Diaspora*” *International Scholars Forum* em Honolulu. O Havaí foi o primeiro destino dos imigrantes okinawanos em 1900 e, portanto, marca o início histórico da diáspora okinawana. Em parte como resultado desse encontro, em 2002, foi publicado o livro *Okinawan Diaspora*, organizado por Ronald Nakazone e, em 2007, o *Uchinanchu Diaspora – memories, continuations and constructions*, edição 42 da revista *Social Process in Hawaii* com contribuições de vários intelectuais, de diversas áreas das humanidades, vivendo e pesquisando no Havaí, nos Estados Unidos, no Japão e em Okinawa.

É uma pena que, nestas coletâneas, ainda não haja textos de pesquisadores brasileiros e latino-americanos, mas o artigo de Wesley Ueunten (2002) sobre a experiência okinawana dos japoneses peruanos⁶⁸ nos campos de internação norte-americanos relata experiências desconhecidas no Brasil.

Diálogos entre Brasil e Havaí, entre América Latina, Ásia e Pacífico, podem ser profícuos para uma perspectiva descolonial transnacional que transcenda o eixo euronorteamericano e pense em Okinawa, mas também em outros territórios ainda colonizados, como o Havaí, a Guiana Francesa e a Nova Caledônia.

A discussão é espinhosa e (geo)política. O deslocamento da discussão sobre imigração para a diáspora, no caso da experiência okinawana, pode fazer vê-la não somente a partir de contextos nacionais, mas, em perspectiva transoceânica, da experiência da diáspora de diversos povos coloniais e pós-coloniais no processo de globalização.

No caso de Okinawa, se, por um lado, os processos político-culturais da província afetaram o surgimento de uma identidade uchinanchu transnacional, por outro, então, as práticas e ações dos uchinanchu em diáspora também podem afetar os processos sociopolíticos de Okinawa.

⁶⁸ Durante a guerra, o governo dos Estados Unidos encarcerou mais de 120 mil “cidadãos norte-americanos” e residentes permanentes de origem japonesa nos estados da costa do Pacífico em campos de internação. Mas poucos sabem, conta o autor, que o governo dos EUA também aciou 2.264 homens, mulheres e crianças de ancestralidade japonesa vindos do Brasil, Peru, Argentina, Bolívia, México e outros países da América Latina. De acordo com Ueunten (2002), desse número, 1.800 eram peruanos e metade deles de descendência okinawana.

Diante de sua atual situação de subjugação política frente aos EUA e ao Japão, num ponto nodal e explícito da hegemonia militar neocolonialista norte-americana no mundo, Okinawa é hoje um território cúmplice e alvo da guerra. Diálogos diaspóricos transnacionais, acredito, podem fornecer críticas pertinentes às construções homogeneizantes das identidades nacionais e trabalhar para a descolonização de Okinawa, a partir de uma política de (des)identificações e uma batalha das representações.

4.3. A Batalha das Representações

Nesta tese, procurei argumentar que as representações sobre as nações (como aparecem na história oficial, nas notícias e até mesmo na literatura) circulam por meios aparentemente neutros, mas que estão em disputa numa economia (geo)política da cultura. Nesse sentido, procurei demonstrar que, no caso da literatura japonesa, e especificamente de Yukio Mishima, sua recepção no Brasil foi historicamente mediada por uma hegemonia euronorteamericana, que tem influências sobre o enquadramento de seu suicídio.

Essa hegemonia parece atuar também no campo das ciências. Basta olharmos para as estantes das nossas grandes livrarias e das mais importantes bibliotecas para perceber que nós consumimos uma grande quantidade de discursos euronorteamericanos. Enquanto isso, temos uma visão exotizante e despolitizada do Japão e do “resto do mundo”. Como procurei mostrar no capítulo 1, só bem recentemente filósofos e cientistas sociais japoneses começaram a ser traduzidos para o português, possibilitando a revisão sobre certos temas da história do Japão e, no caso de Mishima, complexificando o cenário sociopolítico de seu suicídio.

Como no caso da literatura que se transforma em “literatura japonesa”⁶⁹, as ciências sociais japonesas, se chegam ao Brasil, tendem a ficar restritas ao público dos “estudos japoneses”. Falo do Japão, mas poderia falar da China, da Coreia do Sul, da Índia, da Indonésia, do Vietnã, do Irã, do Afeganistão, do Butão e, até mesmo, da Coreia do Norte. As teorias do *west* parecem carregar visões sobre o *rest* amplamente difundidas e, muitas

⁶⁹ É interessante notar que alguém que estude Proust ou Goethe estude literatura, mas alguém que estude Mishima estude literatura japonesa.

vezes, utilizadas inclusive como capital no disputado campo acadêmico. Mas, o que o *rest* tem a dizer sobre o *west*?

A literatura okinawana nunca foi traduzida para o português, mas como procurei argumentar, a obra de Tatsuhiro Oshiro é reveladora sobre as condições sociopolíticas da vida durante a ocupação americana de Okinawa. Recentemente, alguns escritores uchinanchu-brasileiros começaram a publicar obras literárias. A literatura de José Yamashiro, Jorge Okubaro e Paulo Moriassu Hija mostra complexos processos de negociação identitária entre os brasileiros japoneses okinawanos, que problematizam a representação homogeneizante do sujeito nacional, mas tem ainda acesso e interesse restrito, porém crescente. Além de melhor divulgada no Brasil, seria muito conveniente que esta literatura fosse traduzida e publicada no Japão, enquanto os escritores e intelectuais okinawanos fossem traduzidos e publicados no Brasil, nos EUA, na América Latina, lugares onde vivem muitos okinawanos diáspóricos.

O caso do okinawano é uma fratura da ideia de homogeneidade da comunidade nipo-brasileira, da identidade japonesa e da própria nacionalidade brasileira. O fato de não chegarem na sociedade brasileira representações sobre Okinawa (um lugar de tensão geopolítica dos EUA e do Japão) subsume, nesse sentido, uma fonte de identificação cultural e política diferenciada. Isso deve acontecer não só no Brasil, mas em grande parte do mundo, onde Okinawa é imaginada como um paraíso para turistas, raramente sua história ou situação política sendo conhecida. Nesse sentido, um dos meus esforços nesta tese para além da discussão identitária em si, foi falar das representações (ou a falta delas) sobre Okinawa no Brasil.

O projeto de remilitarização do Japão que está em curso, com a reinterpretação do artigo 9, aprovada em 2014, significa a ajuda militar do Japão a seus aliados (leia-se EUA) em suas várias frentes de combate e a continuidade e intensificação das bases militares de Okinawa. A promessa de relocação da base de Futenma tornou-se a construção de uma base maior e mais moderna (Henoko), cuja instalação compromete ainda mais sua natureza, sua economia e seu modo de vida. Os governos de EUA e Japão afirmam que as bases militares de Okinawa são fundamentais para a manutenção da paz na Ásia, principalmente por causa da “ameaça” norte-coreana e das disputas territoriais em que estão envolvidos os japoneses.

As notícias sobre Okinawa, sua resistência e insurgência, bem como sua literatura e sua história contraoficial chegam de forma escassa no Brasil e, provavelmente, em todo mundo. Frente a esse regime de representação hegemônico que cerceia sua representabilidade e se imbrica simplesmente com maior poderio militar do mundo, como fazer soar a voz subalternizada do okinawano?

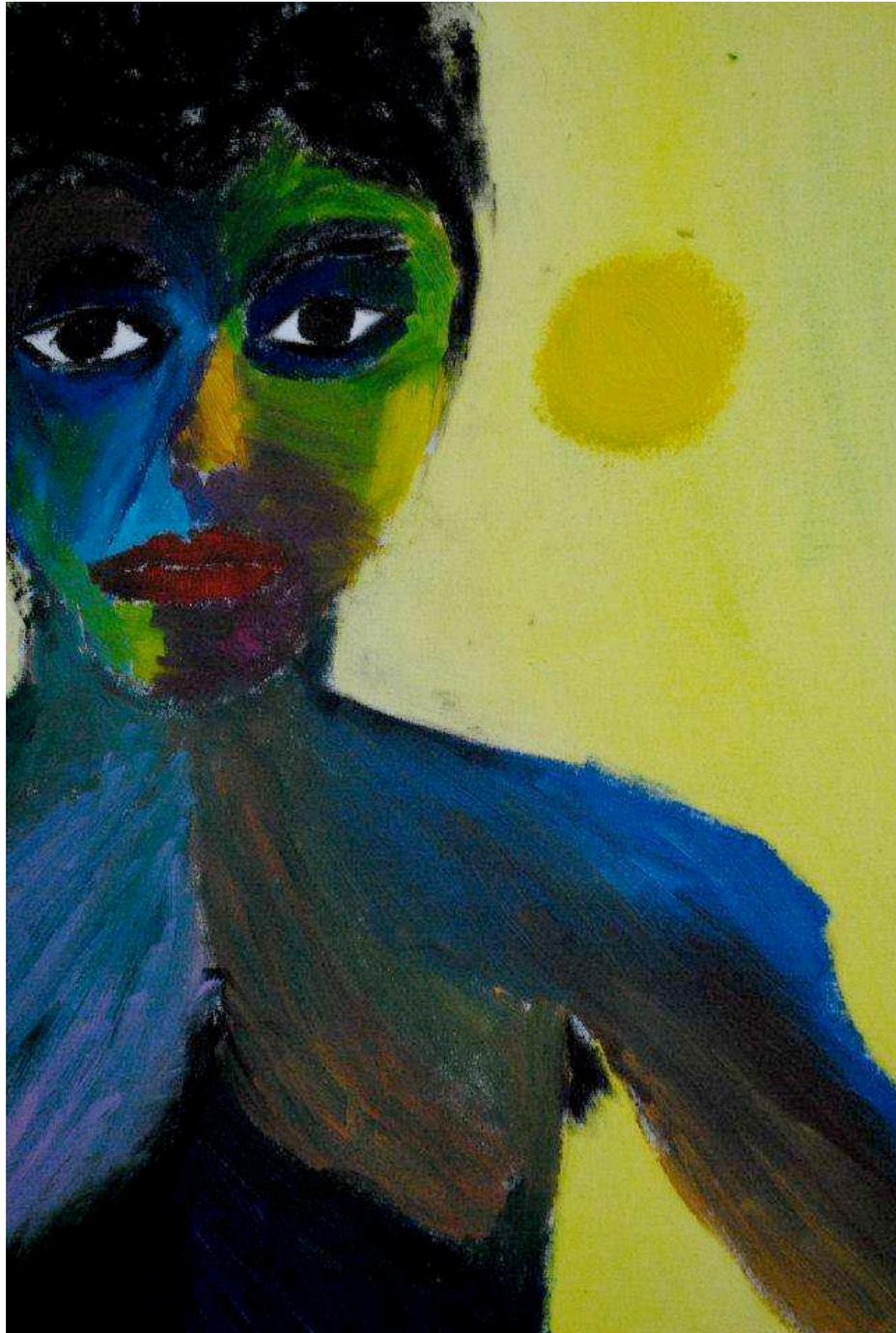
Uma vez que os modos como os Outros da nação brasileira e japonesa são representados afetam problemáticamente a forma como nos vemos ou somos vistos, procurei, nesta tese, a partir de uma perspectiva insurgente informada pela teoria *queer* e descolonial, problematizar as “culturas nacionais” como regimes de representação ligados a relações de poder que atuam sobre corpos e subjetividades. Busco, com isso, friccionar os limites das identidades “brasileira”, “japonesa” e “uchinanchu”, evidenciando experiências da diferença que questionam narrativas oficiais de povos e nações.

Especificamente, procurei desconstruir a narrativa oficial do Japão do pós-guerra a partir de seu suicídio artístico-político-performático transviado, problematizando a consolidação de uma identidade nacional japonesa homogeneizante e heteronormativa num Japão moderno e imperialista. Além disso, busquei problematizar as disputas narrativas em torno da história de Okinawa, principalmente no pós-guerra, onde há uma lacuna bibliográfica no Brasil e um silêncio sobre suas experiências neo-colonizadas.

A dimensão (geo)política e colonizatória dos regimes de representação mostrou-se, nesse sentido, muito relevante e, por meio de uma narrativa de (des)identificação autoetnográfica, explorei limites e fraturas das identidades nacionais de Brasil e Japão, almejando uma política de (des)identificação diaspórica que abraze espaço para uma política descolonial que se transforme em ação.

PARTE III

SOBRE PERFORMANCE



Autoethnography I
óleo sobre tela
50 x 40
2013
Victor Kanashiro

Rio do Teatro

Outrora o teatro era como uma agradável festa noturna a que eu me dirigia, após terminar o trabalho. Havia aí um outro mundo cheio de brilho, onde os personagens que eu criara, usando belos trajes, riam, se enraiveciam, se entristeciam e dançavam defronte a um lindo cenário. Enquanto dramaturgo, eu controlava tudo dos bastidores... Porém, lentamente esse prazer transformou-se em amargura. A magia, que dava às pessoas a ilusão do instante de brilho supremo da existência e que mostrava diante dos seus olhos toda a beleza deste mundo, gradualmente começou a carcomer meu coração. Todavia, a solidão do dramaturgo não passava de palavras manipuladas. O drama magnífico em que escorre o sangue falso, talvez seja uma experiência mais forte e mais profunda do que as da vida e possivelmente comova e enriqueça as pessoas. A beleza da estrutura lógica e abstrata do texto teatral, que se assemelha à música e à arquitetura, não cessa de ser de fato modelo do “ideal artístico”.

(Yukio Mishima, catálogo da *Exposição Yukio Mishima apud* KUSANO, 2006).

Capítulo 5 - Cantos diaspóricos, *sanshin* e memória okinawana: devires político-culturais e performance

*A música é a arma que traz a paz no mundo,
a arma que possa acabar com a bomba atômica é a música.*

(Mestre Seihin Yamanouchi)

Enquanto as narrativas da experiência okinawana são subsumidas na história oficial e na literatura canônica japonesa, as artes-tradicionais-rituais-performativas-contemporâneas de Okinawa parecem vivas em todo arquipélago e entre os okinawanos em diáspora, configurando um dos principais espaços de experiência, memória e fala (canto) de corpos que enunciam coisas esquecidas.

Para Alice Satomi (1998), a música constitui um dos fatores preponderantes na construção étnica do okinawano no Brasil, desempenhando o papel de primeiro e último estandarte de resistência cultural. Seu trabalho coloca, pela primeira vez no campo acadêmico brasileiro, reflexões sobre a história de subjulgação, imigração e resistência cultural dos okinawanos e o fato deste trabalho pioneiro versar sobre sua música já pode ser indício de sua centralidade como expressão da cultura diaspórica e como arquivo da memória uchinanchu.

Analisando a música cultivada nas solenidades da comunidade okinawana, Satomi (1998) identifica um extenso repertório vocal vernacular denominado *uta-sanshin*, que inclui tanto a música secular e a canção da corte, *koten*, quanto a canção popular tradicional, *minyō*.

A partir de sua pesquisa etnomusicológica, a autora afirma que:

a maior parte do repertório musical okinawano coincide com o repertório da dança que, por sua vez, é integralmente cantado; uma pequena parte se dirige ao teatro e em menor grau à música exclusivamente instrumental. Nas performances, há ainda o toque refinado das artes plásticas que decoram a rotunda do fundo do palco e apresentam a beleza do *kasuri* e

basho-fu – tecelagem típica da ilha – exibido pelo figurino das dançarinas. Desse modo, temos um vínculo estreito entre a poesia, a música e as artes cênicas, sendo a palavra, o cerne da união dessas formas elaboradas de expressão. Como o dialeto tende a ser cada vez menos compreendido, a dança seria um importante recurso de visualização do conteúdo (SATOMI, 1998:40).

De acordo com a autora, os textos de canções que recolheu expressam de modo geral fatos históricos, cenas do cotidiano, tributos à natureza, ao trabalho e ao amor, permeados por princípios éticos, morais e religiosos (SATOMI, 1998). A fusão de música, artes cênicas e plásticas, a poesia e a dança podem ainda indicar a centralidade de corpos e corporalidades que evocam imagens da Antiga Ryukyu.

Figura 10: Apresentação de *Kamigami*. Senjunkai Saito Satoru Ryubu Dojo. Okinawa Festival, Vila Carrão, São Paulo, 2010.



Foto: Cintia Tiemi Higa, São Paulo, 2010. Fonte: Acervo pessoal de Laís Miwa Higa.

A antropóloga Laís Miwa Higa (2014) mostra como isso acontece no processo criativo e nas apresentações de dança do grupo do mestre Satoru Saito, um *sansei* brasileiro

de 29 anos e um dos mais talentosos dançarinos do *Ryukyu Buyou* (a dança tradicional de Ryukyu) na contemporaneidade. Para a autora, que realizou uma etnografia de sua participação e pesquisa neste grupo sobre a composição estética das sacerdotisas de Ryukyu na performance *Kamigami*:

As coisas okinawanas que não existem mais são visualizadas pela comunidade especialmente através da arte. A *ryukyu buyou* oferece uma visualização do passado de Ryukyu e de Okinawa especialmente fundamental para a construção da memória comum. Através dela os professores e dançarinos compõem representações do que teria sido a corte e os costumes dos tempos antigos (HIGA, 2014:699).

Entre essas “coisas okinawanas que não existem mais” está, por exemplo, o *hajichi*, tatuagens feitas nas mãos de mulheres ryukyuanas, de sacerdotisas ou casadas e utilizadas na estilização dos performers (HIGA, 2014). Práticas que foram perseguidas, porque consideradas bárbaras, pelo Império Japonês e sistematicamente apagadas da história oficial, mas que, para a autora, permanecem na memória, mesmo daqueles que nunca as viram, como um quadro ou cena que diz sobre as relações de gênero, sobre a espiritualidade e também sobre questões políticas e sociais atuais.

Para Chika Shiota (2002:120), que analisou o *eisaa* (uma dança popular okinawana que utiliza música e percussão) no pós-guerra, a música e a dança fornecem um espaço no qual os okinawanos podem afirmar uma identidade, velar seus mortos e se identificar com okinawanos de outras partes do mundo, enquanto negociam identidades vis-à-vis a ocupação do pós-guerra e a contínua presença do exército norte-americano. Como meio de protesto e resistência, o *eisaa* (cuja origem remonta à religiosidade okinawana⁷⁰) é, para ela, expressão da experiência okinawana, fazendo lembrar as frustrações e tragédias da população, mas também vislumbrando entre norte-americanos, okinawanos e comunidades diaspóricas modos de superar barreiras (e cercas) da nacionalidade e da etnicidade (SHIROTA, 2002). A antropóloga Yoko Nitahara Souza (2009; 2014) mostra como o *eisaa*

⁷⁰ De acordo com Souza (2014), a origem do *eisaa* está ligada ao *omoro-soshi*, uma compilação de poemas e cantos antigos. O ato do *eisaa* é o começo de um serviço memorial para os mortos que conecta o passado e o presente, compartilhando tradições comuns por meio dos cantos, orações, canções e danças que são passados de geração em geração.

dos grupos *Ryukyu Koku Matsuri Daiko*, com sede em Okinawa e filiais em vários países da América⁷¹, e do *Ukuanshin Kabudan Ryukyu*, baseado no Havaí, atua, por meio de conexões glocais, como veículo da construção de uma rede transnacional uchinanchu.

As artes audiovisuais também têm sido recentemente utilizadas como registro e meio de falar sobre Okinawa, sua música e sua experiência diaspórica no Brasil. Aspectos da história, transmissão, valorização, oralidade, institucionalização e dilemas da música okinawana no Brasil são abordados no filme-documentário *Sanshin*, com direção de Fábio Rodrigues, roteiro de Cinthia Tak e produção de Tatsuo Sakima, e lançado em 2014 no MASP (Museu de Arte de São Paulo).

Figura 11: Foto de divulgação do filme *Sanshin* (2013), de Fábio Rodrigues.



Fonte: Divulgação.

⁷¹ De acordo com seu website, o Ryukyu Koku Matsuri Daiko possui hoje 10 filiais em Okinawa, 36 no restante do Japão e 10 filiais exteriores, que estão localizadas nos EUA (Los Angeles e Havaí), Brasil, Argentina, Peru, Bolívia e México, somando, em 2012, 2500 membros, sendo o Brasil a filial mais populosa.

O *sanshin* é um alaúde tricórdio de Ryukyu, sucessor do *sanxian* chinês e precursor do *shamisen* japonês⁷² (SATOMI, 1998) e já é ele mesmo prova do intercâmbio cultural entre essas três nações. Nos dicionários japoneses figura como *jabisen*, para fazer uma distinção do *shamisen*, quanto ao revestimento da caixa de ressonância, já que o *jabisen* okinawano é revestido com pele de cobra e o *shamisen* japonês com pele de gato, embora atualmente ambos sejam confeccionados com material sintético que imita a cor e o padrão originais (SATOMI, 1998). É interessante notar como muitos imigrantes e descendentes no Brasil referem-se ao *sanshin* simplesmente como *samisen*, mostrando como, em algum momento, o termo japonês se sobrepôs às especificidades ryukyuanas. Seria necessário aprofundar uma pesquisa nesse sentido, mas a impressão é de que somente com a revalorização das artes de Ryukyu depois da guerra, o termo *sanshin* volta a ganhar proeminência.

O *sanxian* parece ter sido introduzido em Ryukyu pelos imigrantes chineses de Kume-mura, em 1392. Conforme Thompson (1994), citado por Satomi (1998:38, 39), até o final do século XV, o *sanshin* teve uso restrito pela nobreza na performance da música chinesa e, no século XVI, passou a ser adotado pelos cantores da corte para entoar as canções sacras e cerimoniais conhecidas como *omoro*. Para o autor, o *sanshin* se estabelece como um instrumento indispensável nas artes performáticas da corte de Ryukyu com a criação do *kumi-udui*, um gênero de música-drama concebido no século XVIII para presentear enviados chineses. Segundo o autor, quando o *kumi-udui* ganha dinamismo fora da corte, no final do século XIX (quando Okinawa é anexada como província japonesa), o *sanshin* passa de um instrumento de corte para um instrumento plebeu. Seria interessante investigar, em pesquisas futuras, a cultura popular musical e performativa de Ryukyu antes da popularização do *sanshin* e do *kumi-udui*, e perguntar até que ponto os cantos e danças rituais estiveram vivos fora da corte, mesmo antes da anexação.

De toda forma, no contexto da diáspora, o *sanshin* parece ser um elemento fundamental da memória *uchinanchu* no Brasil, já que, como diz Alice Satomi (SANSWIN,

⁷² O *shamisen* ocupa grande importância na música japonesa, acompanhando peças de teatro *kabuki* e *bunraku*, sendo um dos instrumentos tocados também pelas gueixas.

2013) no filme, havia “dois elementos indispensáveis na bagagem do imigrante: o *sanshin* e a tabuleta dos ancestrais”⁷³.

Tomoo Handa (1987) já destacava, nas primeiras narrativas sobre a imigração japonesa, a atuação musical dos okinawanos nas viagens de navio e nas festas, ainda em comunidades rurais. Os relatos do diário de Rokuro Koyama sobre a travessia do *Kasato Maru*, marco inicial da imigração japonesa, descrevem a presença musical dos okinawanos:

Finalmente o *Kasato Maru* atravará amanhã em Santos. Teremos que lhe dizer adeus. Os varonis imigrantes sentiam o peito oprimido pela tristeza diante da separação iminente de sua pátria (...). A melodia dedilhada dos *jabisen* dos imigrantes da ilha de Okinawa diluía-se sobre as ondas (HANDA, 1987:3 *apud* SATOMI, 1998).

E, no livro *Trajetória de Duas Vidas*, talvez a primeira obra literária de um uchinanchu brasileiro, Yamashiro (2001) relata também o uso freqüente do *sanshin* entre os imigrantes.

No grupo alguém se destacava cantando e tocando o *samisen*, (...) tão popular em Okinawa, quanto o violão para os ibéricos. Outros acompanhavam. Eram as canções de Okinawa, cantadas em dialeto. Ora solenes, como no caso de *Gujinfu*, música da corte de Shuri, ora pungentemente melancólicas, ora alegres e de ritmo rápido, elas faziam reviver na mente dos esforçados trabalhadores rurais a lembrança da bela, ordeira e pacífica mãe-pátria (YAMASHIRO, 1993:238-240 *apud* SATOMI, 1998).

Como conta Tatsuo Sakima um dos *nissei* entrevistados no filme, falando sobre a função agregadora do *sanshin* na comunidade: “Dizia-se que o *sanshin* tinha duas funções: uma, de extravasar a alegria, e a outra, de afugentar as tristezas”. Já Kamemitsu Toma, um *issei luthier* de *sanshin* comenta: “É um instrumento que acompanha de família em família, de geração em geração”. Isso pode sugerir que a música foi historicamente um dos principais meios de criação e expressão da memória e experiência do povo okinawano, narrativas presentes e performadas nas danças e cantos até hoje entoados (SANSHIN, 2013),

⁷³ Também chamada de *ihai*, consiste em uma placa com os nomes dos antepassados inscritos.

Além disso, apoiando os cantos e, portanto, a oralidade, o *sanshin* parece ser um dos principais meios de contato com a língua e a história não contada de Okinawa. Se, com a morte dos imigrantes do pré-guerra e a japonização de Okinawa, o *uchinaguchi* começou a entrar em desuso, na música ele parece sobreviver, podendo ainda ser escutado e cantado. Imagens e linguagens do soberano reino de Ryukyu parecem ressurgir, então, por meio de suas artes performativas (dança, teatro e música).

O *Gujinфу*, citado por Paulo Yamashiro (SANSIN, 2013) como música da corte de Shuri, é um conjunto de cinco músicas clássicas que são performadas como “forma de se apresentar aos reis”: *Kajadifu Bushi*, *Unna Bushi*, *Nakagusuku Hantame Bushi*, *Nagai Heya Bushi* e *Kuti Bushi* (SATOMI, 1998:114). A primeira delas, *Kajadifu Bushi*, é a mais conhecida não faltando em nenhuma cerimônia dos eventos artísticos da comunidade okinawana (SATOMI, 1998).

De acordo com Satomi (1998:115), o texto da canção sofre inúmeras variações, se adequando ao tipo de cerimônia e permitindo a criação de novas versões. Sua versão mais utilizada foi, conforme a autora, escrita na coroação de Shogen-O, em 1556, por Uekata Aragushiku – “único vassalo favorável da posse de um príncipe enfermo – que elaborou em forma típica de *Ryuka* 8+8+8+6”.

Em *Sanshin*, Paulo Yamashiro (SANSIN, 2013) conta a história legendaria da canção:

Tem uma história contada, deve ser verdade.
O rei tinha um filho mudo.
E de repente, certo dia, ele começou a falar.
Aí então dizem que surgiu essa música *Kagiyadefu*, que representa exatamente isso: “A felicidade de hoje é como o desabrochar de uma flor sob o orvalho”.
Significa muito, sem dizer quase nada.

A metáfora de um príncipe mudo que, de repente, começa a falar é sugestiva para pensar o cerceamento histórico e contemporâneo da voz política d@ okinawan@.

5.1. O estilo prostituta

Quem toca *Kagiyadefu Bushi* no filme é o mestre Hideji Kakazu, de 80 anos, e seu depoimento sobre como aprendeu a tocar *sanshin* é revelador do papel fundamental das prostitutas na manutenção e transmissão da música okinawana no momento mais intenso da japonização, antes da guerra:

Se eu falar onde aprendi a tocar sanshin, é meio vergonhoso.
Como hoje eu preciso falar...
Para contratar professor custa dinheiro.
Assim, meu vizinho, um senhor chamado Tokuzo, um senhor que tinha bastante dinheiro, rico. Este senhor tinha um prostíbulo na cidade.
Este senhor pegou uma senhora que trabalhava nesse local, fez dela amante, amiga de brincadeira.
Esta senhora foi vendida quando criança para um prostíbulo, com dez anos. Trabalhou muito, muito, neste local.
Depois de velha, não tendo função, teve que sair de lá. Apesar de ser prostituta.
Naquela época, quem tocava sanshin aprendia sozinho.
Diziam que era trabalho de prostituta.
Não é minyo de agora.
Não tinha livro.
Ela aprendeu o estilo prostituta.
Até 28 anos, toquei esse tipo de sanshin.
As prostitutas antigas são bem coitadas.
Foram vendidas. Não é porque elas quisessem. Coitadas.
Dez anos antes de começar a Segunda Guerra Mundial, havia muitos prostíbulos.
Como elas haviam aprendido a tocar o estilo livre do sanshin, iam para o interior ensinar a tocar o sanshin.
Naquela época, apesar de dizerem que não gostavam muito, dava-se arroz, feijão, era necessário dar um retorno para essas senhoras. Por isso que elas não se preocupavam com comida, porque o pessoal fazia o pagamento em alimento (SANSWIN, 2013).

As mulheres okinawanas – incluindo performers, prostitutas e sacerdotisas BARSKE (2013) – parecem ter sido um dos principais alvos da política colonialista do Império Japonês em Ryukyu. De acordo com Valerie Barske (2013:70), “as políticas sob o governo colonial japonês para livrar-se da cultura ryukyana tomou como alvo as mulheres

associadas às práticas religiosas, tradições de dança e quarteirões dos prazeres.” Essas mulheres eram retratadas como atrasadas, exóticas, eróticas e vistas como ameaças à missão modernizante do Império Japonês. Como exemplo, Barske (2013) conta que o governo colonial instituiu controle sobre as *noro*, mulheres sacerdotisas da corte de Ryukyu. Esses controles incluíam a censura de atividades religiosas, criminalizando as práticas corporais rituais como a tatuagem nas mãos (*hajichi*), e redefinindo as hierarquias religiosas das mulheres. “Começando pelo banimento das práticas rituais xamanísticas em 1881, o policiamento das *yuta*⁷⁴ pelo governo japonês culminou numa caça às *yuta* durante o qual mais de 500 mulheres foram reportadamente presas entre 1937 e 1942” (BARSKE, 2013:70). Seria interessante aprofundar também uma pesquisa sobre música e gênero, já que essa relação, principalmente no caso dos cantos ligados ao xamanismo okinawano, parece ser relevante.

O depoimento do mestre Kakazu, entre outros no filme, também revela que o aprendizado do *sanshin* parece ter sofrido diversas transformações durante sua história. Inicialmente restrito à nobreza e à corte, ele foi, principalmente depois da anexação ao Japão, apropriado pela população na música popular (*minyo*). Muitos entrevistados no filme relatam que “não havia professor” e a partir do depoimento do mestre Kakazu, pode-se sugerir que no período anterior à guerra, assim como sua língua e práticas espirituais, a música também pode ter sofrido um forte cerceamento colonial.

Um caso importante e que deve ser ainda aprofundado é a mudança da letra de *Asadoya Yunta*, uma das mais famosas canções deste repertório popular. De acordo com o glossário do site okinawa.com, *Asadoya Yunta*, originária das ilhas Taketomi, em Yaeyama, é uma canção muito popular que conta a história de uma linda moça que mostra bravura ao rejeitar a proposta de casamento de um oficial japonês. Trata-se, provavelmente, de uma época já de subordinação okinawana ao Japão e, por conta disso, a letra original carrega um tema antigoverno. Curiosamente, a versão mais famosa da canção (talvez a única conhecida no Brasil) não é a no dialeto de Yaeyama (como a original), mas em japonês padrão, e a

⁷⁴ As *yuta* são uma espécie de xamãs intermediárias que estabelecem contato direto entre os vivos e os mortos. Presentes também no Brasil, onde continuam aconselhando famílias okinawanas, as *yuta* são até hoje figuras polêmicas na comunidade. Para mais informações, ver Mori (2012).

“nova letra” é simplesmente uma bela canção de amor. *Yunta* é um dos estilos da música popular okinawana que utilizam forma narrativa e estão ligadas a cantos de trabalho, alegria e prece por uma colheita farta, além dos temas da produção, amor, construção de casas, etc.

5.2. Para falar da guerra

Após a guerra, a música okinawana passou a falar também sobre sua experiência trágica na Batalha de Okinawa. O canto e o relato do mestre Tadashi Komesu sobre o uso do *kankara sanshin*, um instrumento feito de lata surgido nessa época, mostra como a canção foi uma das formas fundamentais de expressão e reconstituição da vida no pós-guerra.

Mas após a Guerra, Uchiná ficou sem nada, com aquela lata velha que os americanos jogavam. Aproveitaram-na, fazendo o Kankara Sanshin. (...). O Sanshin normal quase não existia mais, então alguém começou isso aí, mostrando a tristeza de Uchiná ter acabado. Mas com isso, alguma coisa aconteceu: “Eu voltei.” Tem essa força, né? Antes da Guerra, se tinha isso aí, eu não sei. Mas após a Guerra, usaram muito isso aí. Porque em vida que não tem nada, faz-se música com o que tem. Com o “bagulho” que tem. “Bagulho”, que se falava. Mas esse “bagulho” foi precioso. Uchinanchu falava: “Takara Mun” (tesouro)! Esse sanshin também emite som (SANSHIN, 2013).

A epígrafe de um dos capítulos de Satomi (1998:10) mostra ainda a potência da música como memória e expressão narrativa contra-hegemônica da história do arquipélago. *Jidai no Nagare* (O Curso do Tempo) de Rinsho Kadokaru⁷⁵ expressa em poucas linhas a história de subalternização dos okinawanos:

⁷⁵ Rinsho Kadokaru (1920-1999) foi um dos mais prestigiados músicos okinawanos do pós-guerra e, nessa canção, utilizou uma melodia tradicional existente colocando uma nova letra (POTTER, 2010), num caso emblemático de *kaeuta*.

O Curso do Tempo⁷⁶

Depois da China
O Japão dita
Depois do Japão
América dita
Por mais que se mude, mas
Uchina é nossa!

Shouichi Chibana⁷⁷, um músico, ativista e monge okinawano, compôs uma nova versão desta canção chamada *Shin Jidai no Nagare* (Novo Curso do Tempo), ilustrando a situação atual de Okinawa. Seguindo os versos acima, ele continua:

O regime americano era errado
O regime japonês voltou
Nós nunca sabemos qual é melhor

Nossa moeda mudou do yen para o dólar
Depois virou yen de novo
Com cada mudança, nós perdemos

Antes os carros corriam do lado direito
Agora eles correm do lado esquerdo
A confusão reina para sempre

Tempos atrás, montanhas e florestas eram nossas
Onde nós pegávamos laranjas livremente
Agora como bases, elas se tornaram americanas

Tempos atrás os mares eram nossos também
Nós podíamos dar um mergulho a qualquer momento
Agora os resorts nos deixam de fora
Mudança após mudança, é o nosso destino

⁷⁶ *Jidai no Nagare*

*To nu yu ka-ra
Yamatu nu yu
Yamatu nu yu ka-ra
Amerika yu
Mijirasa kawataru
Kunu Uchina*

⁷⁷ Chibana ficou famoso no Japão como o homem que queimou uma bandeira do Japão durante um evento esportivo na cidade okinawana de Yomitan em 1987. Ele foi preso e condenado a um ano de prisão.

Mas as bases na ilha nunca mudam
Quando as coisas vão melhorar?
Aos nossos ancestrais, palmas juntas (POTTER, 2010).

De toda forma, a partir dos depoimentos do filme e da análise de Satomi (1998) sobre o estabelecimento de escolas e filiações musicais no pós-guerra, parece que a ocupação norte-americana teve efeitos paradoxais para a cultura okinawa. Seria necessário aprofundar uma pesquisa sobre o impacto da ocupação em suas artes, mas, aparentemente se, por um lado, ela significou subjugação política e apropriação de territórios, por outro ela parece ter favorecido um processo de institucionalização de uma cultura artística okinawana. Como indicado no capítulo 3, o governo norte-americano procurou restaurar imagens de uma Ryukyu culturalmente singular depois da guerra, a fim de justificar sua separação do Japão. Mas, com isso, pode ter contribuído para o florescimento e difusão das artes “tradicionais” do antigo reino.

O filme *Sanshin* traz depoimentos de praticantes de várias gerações (além de não descendentes), imagens de performances e eventos, e também falas de intelectuais como a professora Alice Satomi, o professor Tatsuo Sakima, o jornalista Jorge Okubaro, e o ex-presidente da AOKB, Shinji Yonamine. A narrativa dos eventos da história de Okinawa (e mesmo suas contradições) fornece representações sobre a ilha e suas especificidades desconhecidas dos brasileiros. Isso pode indicar que tanto a música como a narrativa histórica passam a ser elementos fundamentais da negociação de uma “nova etnicidade” (HALL, 2010) uchinanchu e potencialmente um lugar de enunciação político-cultural.

O documentário não chega a discutir a situação política contemporânea de Okinawa, mas, narrando a história de desarmamento de Ryukyu, o *sanshin* é representado também como um instrumento para a promoção da paz. Para Shinji Yonamine:

Em Okinawa não se usava arma.
Fazia-se o comércio.
Esse intercâmbio ocorria em praticamente 40 entrepostos comerciais,
entre a Ásia e o Sudeste Asiático.
Então o que acontecia?
Okinawa era um povo fraco.
Usar a arma para dominar o outro, não tinha nem como.

E o que ele usava?
Usava a viola, o *sanshin* (SANSHIN, 2013).

5.3. Música e espiritualidade: o valor do *Omorô sôshi*

Os estudos sobre as artes performativas de Okinawa – como a música (SATOMI, 1998), o *Ryukyu buyo* (HIGA, 2014) e o *eisaa* (SOUZA, 2014) – sugerem uma forte conexão entre suas artes e sua religiosidade que, como indiquei no capítulo 3, foi muitas vezes perseguida pelo Japão Imperial. A espiritualidade okinawana é intimamente ligada ao culto da natureza, dos antepassados e ao xamanismo. Não se tratando de uma religião institucionalizada, suas práticas e rituais sobrevivem em Okinawa e entre os okinawanos em diáspora, ainda que, no Brasil, de forma sincrética⁷⁸.

No filme, Alice Satomi comenta que o *sanshin* e a religião ocupam o mesmo patamar na cultura okinawana. Alexandre Nakamura fala sobre a relação entre música, modos de vida, ancestralidade e crenças religiosas/espirituais. Victor Oshiro lembra que os versos da *Yuta* (xamã de Okinawa) estão presentes na música de Okinawa e há, em seguida, uma fala de Odete Tsuneko Nakazone (uma das *yuta* atuando no Brasil):

E desde o dedilhar da música, há um diferencial.
Porque quando se começa a tocá-lo com as notas musicais, muitas pessoas
começam a lacrimejar, chorar.
Até os homens.
Porque têm lembranças dos nossos antepassados, que aqui estão presentes
para ouvir (SANSHIN, 2013).

Muitos dos cantos okinawanos, acompanhados pelo *sanshin*, são ligados ao *Omorô sôshi*, uma compilação de cânticos e poemas antigos dos povos de Ryukyu, transmitidos oralmente durante séculos (YAMASHIRO, 1997).

⁷⁸ Na casa da minha mãe há uma imagem de Nossa Senhora Aparecida ao lado do *hinukan*, um altar para o deus do fogo. Nos nossos velórios há sincretismo também de budismo, cristianismo e culto dos antepassados. O xamanismo okinawano muitas vezes se aproxima também do espiritismo e da umbanda (MORI, 2012). Há espíritas, messiânicos, evangélicos, entre outras religiosidades sendo praticadas na comunidade okinawana hoje.

De acordo com Kabira (1982:229 *apud* SATOMI, 1998:42), contendo 22 volumes, o *Omorō sōshi* começou a ser coletado em 1432 e foi registrado em *hiragana* (o alfabeto silábico japonês) e alguns *kanji* (caracteres de origem chinesa também utilizados no japonês). Trata-se da primeira coletânea de poesias ryukyuanas, que reúne 1553 poemas (1144, excluídas as repetições), comparada por Iha Fuyu ao *Man-yo-shū* do Japão antigo (YAMASHIRO, 1997). Durante a guerra, o *Omorō sōshi* desapareceu junto com várias outras relíquias do reino de Ryukyu (inclusive sua coroa, como dito no capítulo 3). O livro, mas não a coroa, foi devolvido aos okinawanos em 1953, momento em que a Guerra da Coreia estava em pleno andamento e o exército norte-americano necessitava uma “amistosa Okinawa”⁷⁹ (NAKAZONE, 2002:22).

Os acadêmicos têm sugerido várias traduções para o termo *Omorō sōshi*, como “canções divinas”, “canções cantadas nas madeiras sagradas”, “pensar”, “pensamentos” e “reflexões” (NAKAZONE, 2002). Para Nakasone (2002:7), esses significados estão alinhados com os conteúdos dos antigos poemas, os quais refletem as primeiras visões okinawanas do mundo, da vida e da morte, significando as memórias preservadas da fundação do Reino de Ryukyu e sendo articuladas aos primórdios da imaginação de uma “identidade okinawana”.

Por outro lado, é possível que um estudo aprofundado do *Omorō sōshi* também possa revelar as histórias de disputas políticas e conquistas (colonizações de ilhas menores) do próprio reino de Ryukyu, mostrando que também ele foi formado de vários povos, conquistados por uma elite local que passou a governá-lo. Yamashiro (1997) conta que o primeiro volume do *Omorō sōshi* foi compilado no tempo do rei Sho Shin (1477-1526), o mais ambicioso e poderoso monarca da Segunda Dinastia Sho.

Ele é conhecido por sua política centralizadora, c destinada a fortalecer o poder real. Com esse objetivo, obrigou os aji a residir na capital Shuri. E também organizou a crença nativa, colocando todas as noro (sacerdotisas dos distritos rurais) sob o comando da grande sacerdotisa (Kikoe Ogimi), função esta ocupada pela rainha, por uma princesa ou pela rainha mãe (YAMASHIRO, 1997).

⁷⁹ Nakazone (2002) relata em seu artigo, *An Impossible Possibility*, o paradeiro e a devolução do *Omorō sōshi* e as buscas mal-sucedidas da coroa real.

Para Zenchu Nakahara (1889-1971), citado por Yamashiro (1997), a evolução da história do *Omorō* pode ser dividida em três fases: a) Período Buraku (dos séculos III-V ao XII), cujos motivos dos cantos são deuses, sol, cerimônias religiosas; b) período *Aji* ou *Gusuku*, no qual os cânticos se referem à construção de navios e fortalezas, ao pagamento de tributos à China, ao comércio internacional (navegação), a *aji* poderosos, etc; c) Período monárquico, onde predominam a glorificação do rei, alusão à construção de templos budistas, florestamento, tributação, construção de navios, viagens marítimas, conquistas de ilhas próximas a Okinawa.

Yamashiro (1997) observa que motivos relacionados à vida primitiva e bucólica cedem lugar a outros, político-econômicos, e até a feitos heróicos. Isso quer dizer que, a partir desses textos, seria possível levantar hipóteses e investigar aspectos da história antiga e primitiva de Ryukyu, religiosidade, bem como da formação política ligada ao estabelecimento do reino.

Estudos sobre o *Omorō sôshi* foram realizados por Iha Fuyu, Zenchu Nakahara e Kenzaburo Tarigoe, portanto, desde o surgimento de estudos modernos sobre Okinawa antes da guerra. No Havaí, em 1987, Mitsugu Sakihara (1987) publicou *A Brief History of Early Okinawa Based on the Omorō sôshi* aparentando ser uma grande contribuição para a revisão da história de Ryukyu. Recentemente, foram publicados fragmentos da compilação traduzidos para o inglês por Christian Drake (2011) numa coletânea de contos e poesias da literatura okinawana intitulada *Living Spirit: literature and resurgence in Okinawa*. Infelizmente, esses livros não estão disponíveis nas bibliotecas brasileiras e, aparentemente, não há nenhuma cópia do *Omorō sôshi* no Brasil. Traduções e pesquisas aprofundadas sobre ele, seus discursos e suas reverberações nas artes vivas de Okinawa seriam de extremo valor para os conhecimentos sobre a ancestralidade e história antiga de Ryukyu no Brasil.

5.4. Música “tradicional”, pop-rock e devir político-cultural

Um dos principais eixos do filme *Sanshin* remete à discussão sobre a “preservação” e abertura da música tradicional, e a emergência do pop okinawano. O tema das “misturas” na cultura musical de Okinawa no Brasil é abordado no filme, promovendo uma reflexão sobre a música pop okinawana e o futuro da comunidade principalmente a partir da presença do grupo *Begin*⁸⁰.

Sobre o *minyō* pop, comenta a professora Simone Zakabi:

O *Minyo* Pop hoje seria uma modernização do *Minyo* tradicional, e ele tem alguns elementos da língua okinawana, que mesclam o okinawano com o japonês em algumas músicas, inclusive outros idiomas.

Por exemplo, uma criança no Japão.

Ela vai entrar em contato com a Banda *Begin*, que canta em japonês, mas utiliza algumas palavras em okinawano, que ela não reconhece.

Então com essas inserções do okinawano, ela vai pensar: “O que ele está querendo dizer? Ah, isso é okinawano? Okinawa também é minha terra”, por exemplo.

Acho que essa identificação através da música também acontece por causa disso.

E isso graças a esse “boom” da cultura de Okinawa, que aconteceu principalmente no Japão, depois foi para o mundo inteiro e até hoje atinge a gente, Graças a Deus (*SANSHIN*, 2013).

E Alexandre Nakamura faz uma reflexão importante sobre a “manutenção” da cultura:

O *sanshin* na música contemporânea, pop, hoje em dia, tem gente que não vê com muitos bons olhos, porque diz que se está perdendo a tradição.

Eu não desgosto, eu não acho ruim.

Tem muita coisa que eu gosto de banda atual.

⁸⁰ O grupo *Begin* é uma banda de pop rock okinawano formada por músicos nascidos na ilha de Ishigaki, em Okinawa. Em 2013, o grupo esteve no Brasil, apresentando-se no Parque Anhembi, em São Paulo, no Recinto Garcia Molina, em Londrina-PR, e sendo recebido (numa entrevista constrangedoramente exotizante) por Serginho Groisman no programa *Altas Horas*, da Rede Globo (<http://globo.com/rede-globo/altas-horas/v/banda-begin-se-apresenta-no-programa-altas-horas/3072982/>).

Mas desde antigamente, se você pega a coisa mais tradicional de Ryukyu, a música clássica da Corte, os ingredientes daquilo já são uma mistura. O instrumento é de origem chinesa. A escala musical, tem gente que diz que é a mesma da música da Indonésia e tem também influência da música chinesa. Não dá para a gente ver a cultura como uma coisa pronta e acabada. Ela sofre uma dinâmica do tempo e do espaço, isso interfere. Claro que se não tiver mais alguém que se interesse pelo lado tradicional, a música, a dança, e se todo mundo só tocar pop, aí acaba. Mas não me parece isso (SANSIN, 2013)

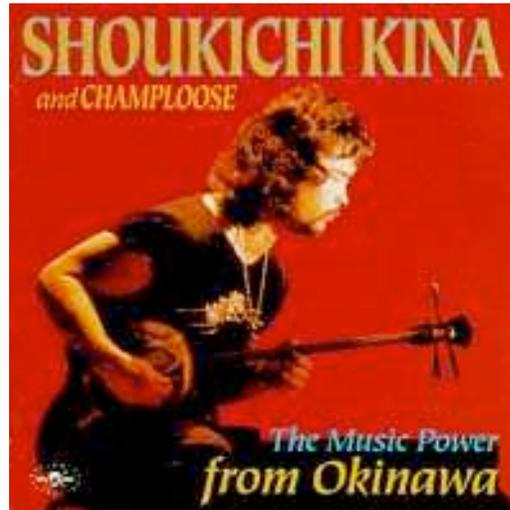
Para o jornalista Jorge Okubaro:

É uma manifestação cultural nossa, e temos que fazer dessa manifestação cultural uma arte. Uma arte para ser exibida para outras pessoas, e não apenas uchinanchus, não apenas os descendentes de okinawanos. Mas para todos. Eu acho que esse é um caminho importante para preservar. A disseminação, ao mesmo tempo que implicará provavelmente algum processo de aculturação, será um meio para o enraizamento dessas manifestações culturais na sociedade brasileira (SANSIN, 2013).

A partir desses depoimentos que situam os dilemas da música e cultura okinawana em diáspora, seria muito interessante realizar um estudo mais aprofundado sobre a música okinawana do pós-guerra e contemporânea, investigando os grupos e canções que ganharam voz no cenário okinawano e japonês, aqueles que chegaram ao Brasil e indagar por que, quando chegam, ficam relativamente restritos a um público descendente. Por que um músico como Shoukichi Kina, por exemplo, não circulou no campo musical brasileiro?

Lay Down Your Weapons, Take Up Musical Instruments (abaixem suas armas, empunhem instrumentos musicais) foi a canção que o músico e político okinawano Shoukichi Kina escolheu performar na Olimpíada Cultural dos Jogos Olímpicos de Atlanta, em 1996. De acordo com a enciclopédia *allmusic.com*, desde 1968, quando formou sua banda *Champoose* (em referência ao prato okinawano chamado *champururu*, mistura), Kina proveu uma voz musical para as preocupações ambientais e pacifistas de Okinawa. Um dos primeiros artistas a misturar a “música tradicional asiática” com o rock e o reggae, Kina procura utilizar sua música para aproximar “Ásia” e “Ocidente, diz a enciclopédia.

Figura 12: Disco *The Music Power from Okinawa*, de Shoukichi Kina and Champloose (1991).



Fonte: www.allmusic.com

Interessante notar que o *champuru* (misturado) de Kina é contemporâneo a maio de 1968, na França, a Woodstock, nos EUA, e ao tropicalismo, no Brasil. Sua música cumpriu um papel substancial na cena do *folk rock* dos anos setenta e oitenta, tendo sido notada por Bob Marley, David Bowie e David Byrne. Sua canção *Hana* vendeu mais de 30 milhões de cópias na Ásia e foi traduzida para várias línguas. Na década de 1990, lançou o projeto “trocar todas as armas do mundo por instrumentos musicais”. Foi, então, até a Índia onde participou de uma cerimônia de troca de uma metralhadora por um *sanshin*. Em 2003, durante os conflitos no Iraque, Kina viajou a Bagdá para pedir paz. Desfilou com um grupo de *eisaa* pelas ruas da cidade em guerra. O artista é um ferrenho opositor das bases militares e entrou em conflito com a NHK na década de 1990. Desde então, foi boicotado pelo principal conglomerado comunicacional do Japão. Em 2005, além de sua atuação como músico-pacifista, Kina foi eleito para a Câmara dos Conselheiros na Dieta Nacional do Japão (o poder legislativo bicameral do país).

Se a música parece ser um dos principais veículos de identificação e insurgência okinawana, antropofagicamente tradicional e potencialmente pacifista, o que seus músicos têm a dizer deve ser relevante. Como argumenta Paul Gilroy (2001), sobre o Atlântico Negro, tradições inventadas da expressão musical são muito importantes no estudo dos

negros da diáspora e da modernidade, porque elas têm apoiado a formação de uma casta distinta, muitas vezes sacerdotal, de intelectuais orgânicos, cujas experiências nos permitem focalizar com particular clareza a crise da modernidade e dos valores modernos. Nesse sentido, estudos que levem em consideração a circulação da música na economia política da cultura e proponham ações sobre a música okinawana contemporânea – agora também influenciada, além do rock e do reggae de Shoukichi Kina, pelo hip hop uchinanchu de Tatsumi Chibana⁸¹ – poderiam significar avanços nas representações contra-hegemônicas de Okinawa no Brasil.

5.5. Diálogos diaspóricos: memórias japonegas

Como disse diversas vezes, as sementes desta tese estiveram ligadas a um projeto de documentário sobre Okinawa, idealizado em 2007, mas que nunca saiu do papel. Na época pensava que o audiovisual seria o meio mais adequado para registrar e difundir imagens, histórias e narrativas okinawanas. O projeto acabou virando tese de doutorado e uma pesquisa nas artes performativas. Assim, foi com prazer que aceitei o convite de Fábio Rodrigues e Cinthia Tak para compôr a mesa de discussão na exibição do documentário *Sanshin* na Associação Okinawa de Guarulhos, em fevereiro de 2015. Foi também uma ótima oportunidade para compartilhar e inspirar reflexões de pesquisa junto à comunidade. O tema da música foi com certeza uma escolha acertada dos responsáveis pelo filme, já que os cantos okinawanos performados, como dá indícios a dissertação de Satomi e como argumento nesta tese, configuram, provavelmente, um dos melhores arquivos da memória uchinanchu.

Refletindo sobre as diferenças entre história e memória, Richard Miskolci (2012a:59) acredita que:

uma sociologia histórica crítica das normas e convenções culturais exige atenção ao invisível, ao que não se manteve por meio de documentação oficial, conhecimento reconhecido ou materiais acessíveis, antes em ausências ou formas alternativas de conhecimento. Em outras palavras,

⁸¹ <https://www.youtube.com/watch?v=XzWwPc7ZFhs>

exige repensar uma epistemologia que tende a conferir valor de arquivo empírico apenas aos documentos oficialmente criados e/ou reconhecidos em detrimento de fontes artísticas e culturais, classificadas como secundárias ou menos 'concretas' (MISKOLCI, 2012a: 59).

Nesse sentido, a literatura, mas também a música, o audiovisual, a dança, o teatro e a performance passam a ser também objeto e meio privilegiados de uma sociologia insurgente e descolonial. Para o autor, dedicar-se a estudos históricos exige refletir sobre os usos que se faz do passado, já que o passado pode ser historicizado em um processo ativo de 'esquecimento' das diferenças e das divergências (MISKOLCI, 2012a).

A negligência das fissuras inconvenientes geram narrativas comprometidas em sublinhar convergências entre o que se passou, o presente, ou mesmo, um futuro almejado. Assim, esquecer não deriva de um vazio ou de uma ausência, mas dos valores que regem a seleção do que se considera digno de ser lembrado e tomado em consideração na construção de uma narrativa (MISKOLCI, 2012a :187).

Enquanto esquece-se de narrar as tragédias e sonhos de Okinawa na história oficial do Japão, sua memória pode ser reavivada por meio de suas artes performativas “tradicionais” e contemporâneas.

No entanto, a cada movimento de aprofundamento da memória, as identidades vão mostrando seus limites e questionando aparentes plenitudes pré-concebidas. Nesse sentido, há um outro documentário lançado recentemente que traz contribuições relevantes para o estudo da música okinawana, da memória dos povos de Ryukyu e dos limites também da “identidade okinawana”. Trata-se de *Sketches of Myahk*, dirigido por Koichi Onishi, produzido pelo músico Makoto Kubota e lançado em 2012 no Japão. O filme, que acompanha uma viagem de Kubota por Miyako, no extremo sul do arquipélago de Ryukyu, registra os cantos rituais das mulheres xamãs da ilha hoje quase desaparecidos. Conforme conta o filme, a ilha de Miyako ficou sob domínio do Reino de Ryukyu, enquanto Ryukyu era controlado pelo feudo de Satsuma. Os cantos, numa língua que não é o uchinaguchi, mas a língua de Miyako, e as narrativas que acompanham o filme dão força à hipótese dos cantos e performances como memória, e mostram que nem Okinawa pode ser vista como uma entidade homogênea.

No filme, Kubota compara os cantos de Miyako aos cantos de trabalho e ao *blues* dos negros norte-americanos. Para ele, assim como a música negra expressa a experiência de escravidão no sul dos EUA, a música de Miyako expressa a experiência de servidão durante os anos de colonização (SKETCHES OF MYAHK, 2012).

Refletindo sobre a música na diáspora negra, Paul Gilroy (2001) argumenta que as tradições de performance continuam a caracterizar a produção e recepção da música da diáspora. “Sua força é evidente quando comparada com abordagens da cultura negra que têm sido baseadas exclusivamente na textualidade e na narrativa e não na dramaturgia, na enunciação e no gestual, os ingredientes pré e antidiscursivo da metacomunicação negra” (GILROY, 2001:162).

Para o autor, o caráter oral das situações culturais nas quais se desenvolve a música da diáspora pressupõe uma relação distintiva com o corpo – uma ideia que ele ilustra com uma fala de Edouard Glissant (1989):

Não é nada de novo declarar que para nós a música, o gesto e a dança são formas de comunicação, com a mesma importância que o dom do discurso. Foi assim que inicialmente conseguimos emergir da *plantation*: a forma estética em nossas culturas deve ser moldada a partir dessas estruturas orais (GLISSANT, 1989:248 *apud* GILROY, 2001:162).

Frantz Fanon, um dos principais inspiradores dos estudos pós-coloniais, já chamava a atenção para a inscrição corporal da definição do outro, que passa a ser absolutizado, sobre-determinado (COSTA, 2006), vinculado às representações. Para ele, no corpo são tornadas visíveis as relações de dominação, conferindo materialidade a hierarquias racistas construídas culturalmente. Ao mesmo tempo, o corpo é parte inseparável do processo de articulação do sujeito que se opõe à dominação. “Posicionar-se é, em alguma medida, performar-se, manifestar-se presente com o corpo e seus movimentos. Não existem, nos sistemas de representações, uma posição neutra do corpo, o corpo é sempre um signo ao qual se atribui significado” (COSTA, 2006:120). É talvez por isso que uma política de representações, como proposta por Hall (1996), utiliza o corpo – sua estilização, sua performatividade e sua (re)construção simbólica – como veículo privilegiado de sua

viabilização (COSTA, 2006). Ela aposta que intervenções planejadas podem gerar transformações no interior dos regimes de representação.

Não se poderia, nesse sentido, vislumbrar uma política da performance inspirada nas ciências sociais e nos saberes subjugados? A performance como (auto)representação descolonizatória, reconfiguração da memória e devir político-artístico insurgente? Pode-se com o corpo falar?

Capítulo 6 - I AM EXODUS: pesquisa em movimento entre Ciências Sociais e Artes Performativas

A descoberta do corpo é uma passagem central na trajetória e obra de Yukio Mishima. Em *Sol e Aço* (MISHIMA, 1985:7), ele descreve como buscou uma linguagem do corpo, cultivando-o como um pomar. Esse cultivo não tratava somente de pensar sobre o corpo, mas de conhecer a sua capacidade de fala, seu pensamento, sua loquacidade. Era algo a ser feito, sobretudo, praticamente. Experimentado na carne. Uma *práxis* do corpo.

Na introdução do catálogo da *Exposição Yukio Mishima* – que o próprio artista organizou e abriu ao público na semana anterior a seu espetacular suicídio em 25 de novembro de 1970 em Tóquio –, Mishima declara que dividiu sua “existência de 45 anos, repleta de contradições, em quatro correntes, os rios do Livro, Teatro, Corpo e Ação e os estruturei de modo a desaguarem no *Mar da Fertilidade*” (KUSANO, 2006:XXVII).

Sobre o rio do corpo, afirma o artista:

Este foi um rio novo, que abriu o seu curso d'água a meio caminho da minha existência. Eu estava insatisfeito com o fato de que o espírito, invisível aos olhos, continuasse a criar uma beleza visível. Por que eu também não posso me transformar em algo visível aos olhos? Mas para tal, a condição necessária é o corpo. Por fim, quando o adquiri, como uma criança que ganhasse um brinquedo, orgulhoso, o exibi a todos e desejei ardentemente movimentá-lo na frente dos outros. O meu corpo era, por assim, dizer, o meu carro. Este rio me convidou para vários passeios com meu carro e as paisagens que me eram desconhecidas até então, enriqueceram minhas experiências. Mas o corpo, assim como a máquina, tem o destino de se arruinar. Eu não admito este destino. Isto equivale a não aceitar a natureza e o meu corpo está a caminhar na estrada mais perigosa (MISHIMA, 1970 *apud* KUSANO, 2006:395).

A descoberta do corpo, em Mishima, leva-o, então, ao Rio da Ação:

O rio do corpo abriu-me naturalmente o rio da ação. Num corpo de mulher isso não ocorreria. Mas o corpo de um homem, devido à sua disposição e função inatas, o conduz à força ao rio da ação, o mais terrível rio das selvas, onde há jacarés, piranhas e lanças venenosas vêm voando de aldeias inimigas. Este rio colide frontalmente com o rio do livro. Por

mais que se diga “ambas as artes, literária e militar” (*bunbu ryôdô*), a verdadeira simultaneidade de ambas as artes, literária e militar, provavelmente só possa se estabelecer no momento da morte. Porém, neste rio da ação há lágrimas, suor e sangue, que o rio do livro desconhece. Há aí um contato espiritual, não mediado por palavras. E nesse caso, é o rio mais perigoso, sendo plausível que as pessoas não se aproximem dele. Este rio não possui a gentileza da irrigação para a lavoura, não traz riqueza nem paz e não concede repouso... Meramente uma vez que se é homem, não dá pra resistir, de modo algum, à tentação deste rio (MISHIMA, 1970 *apud* KUSANO, 2006:529).

Para além da perspectiva hiper-essencialista no que concerne à masculinidade, nessa passagem, como forma de investigar os rios do corpo e da ação de que Mishima falava, decidi realizar, durante o período do doutoramento, uma série de práticas corporais, da musculação ao *butô*, passando pelo *judô*, pelo futebol, pela yoga, pelo *kung fu* e pela meditação. O trabalho sobre o corpo, prática sobre si, revelou dimensões sociocarnais e energéticas da necessidade e complexidade da ação, sua relação com a presença, estados mentais, representações, pensamentos, bloqueios, performatividade e organicidade.

Nessa pesquisa da carne e do espírito, meu principal caminho foi com certeza o das artes performativas (a dança, a música, o teatro). Eu havia lido no livro de Darci Kusano que a primeira obra de *butô* da história, *Kinjiki (Cores Proibidas)* foi inspirada no romance de Mishima de mesmo nome. Criada por Tatsumi Hijikata, e explorando o homoerotismo e a violência do universo de Jean Genet, a dança causou polêmica na plateia do *Daiichi Seimei Hall* de Tóquio em 24 de maio de 1959. Na estrutura da obra, uma galinha branca era trucidada no palco, simbolizando um ritual de imolação do corpo. Em cena, além de Hijikata, estava o jovem Yoshito Ohno, filho de Kazuo Ohno e um dos mestres vivos do *butô*.

O *Kazuo Ohno Dance Studio* fica numa escadaria que passa no meio de um bairro-*vila* em Yokohama. O estúdio na frente, a casa ao fundo. É um espaço não muito grande, mas aconchegante. Há um lindo retrato de Pina Bausch beijando o centenário bailarino. Foi o próprio Yoshito que me recebeu naquela tarde ensolarada de domingo, quando ocorreria uma das oficinas de *butô* que ele conduz semanalmente. Apresentei-me e falei brevemente da minha pesquisa sobre Mishima. Yoshito falou-me alegremente de suas visitas ao Brasil junto a Kazuo. Contou-me também que o escritor não chegou a presenciar a estreia de

Kinjiki, mas que pouco depois assistiu alguns ensaios. Mostrou-me um livro com algumas fotos da obra, além de fotos suas com Mishima. Decidi ficar a oficina.

Na aula, havia ainda duas estudantes brasileiras nikkeis, uma bailarina clássica japonesa, um mímico japonês que havia acabado de voltar da Polônia e um jardineiro do bairro. Enquanto experimentávamos as práticas propostas, Ohno *sensei* dizia:

Dance! Dance!

Meet the space! Meet your body!

Naquele momento, uma dimensão inesperada da pesquisa se iniciava. Um encontro com o próprio corpo, *locus* de tantos discursos.

Você encontra um corpo, você descobre um corpo, de repente o corpo se encontra lá, destacado da pessoa, da palavra, do contexto, dos sentidos, da história, da paisagem. Nessa catástrofe, um corpo é sempre estranho e estrangeiro com sua opacidade inatingível, inexaurível, irredutível. O corpo pode significar qualquer coisa, ao constituir signos, gestos, mímicas com todas as suas movências. Mas a realidade dada através do corpo rompe com a significação. O corpo é essa ruptura qualificável. Ele é estranho começo e recomeço que pode se colocar em questão um pouco de tudo, o pensamento, a narração, a significação, a comunicação, a história: ele introduz uma catástrofe no tempo que flui. O corpo como ruptura implica um aspecto partido do tempo, da história. Não é de se surpreender que certas artes intensamente ligadas ao corpo evoquem uma imagem rompida, barroca da história; em resumo, uma imagem catastrófica do tempo (UNO, 2014:51).

Voltando ao Brasil, continuei uma investigação prática do corpo no curso de dança contemporânea da Casa do Lago, na Unicamp, ministrado pela pesquisadora e performer Maria Júlia Martins. Em seu mestrado em educação, *Corpo em movimento: relações entre processo criativo e produção de conhecimento*, defendido na Unicamp, Martins (2014) escreve sobre o corpo em Spinoza, refletindo sobre o butô, a yoga e a *performance art*:

É nele, no corpo, e através dele, que podemos encontrar as questões e as respostas que impulsionam e conduzem a investigação e a experimentação enquanto nos ocupamos de existir, o que significa dizer que as buscas, os aprendizados, as reflexões e as conquistas que realizamos e que definem nossa trajetória pessoal, nossa história de vida, têm seu começo, sua potência de realização e seu fim no corpo e nos encontros e composições que ele faz. Esta afirmação parece óbvia, mas é necessário lembrar que do corpo pouco sabemos, o que torna a investigação através e no corpo um processo que germina e se desenvolve no campo do desconhecido, das incertezas, das respostas parciais, pequenas verdades que se configuram e se desmancham no tempo (MARTINS, 2014:11).

No final daquele ano de 2012, em parte como caminho desta busca, surgia a Casa dos Carmelas, a partir do encontro com os artistas Eduardo Colombo⁸² e Tiago Viudes Barboza. Vivendo e trabalhando juntos, demos os primeiros passos de uma pesquisa continuada e transdisciplinar no campo das artes performativas. No momento de formação do grupo, realizamos um programa de formação conjunta e mútua em música, treinamento corporal e trabalho com a palavra, do qual fazia parte o estudo de grandes artistas do campo teatral como Antonin Artaud, Konstantin Stanislavski e Jerzy Grotowski. Esse processo reverberou na criação do Núcleo Casa dos Carmelas, cujo trabalho mantém-se hoje em pleno desenvolvimento. A partir desse momento, tanto a bibliografia quanto as práticas realizadas com o Núcleo mostraram-se extremamente proveitosas para pensar o corpo e a ação junto a Mishima e as ciências sociais, atravessando e transformando intensamente a elaboração desta tese.

Em *Antonin Artaud: teatro e ritual*, Cassiano Quilici (2004) argumenta que o ator, filósofo e encenador francês fez do teatro não só um campo de atuação e expressão cultural, mas uma forma de engajamento num processo radical de reconstrução de si, explorando tanto processos de transformação física e espiritual do homem, quanto suas dimensões políticas e culturais mais amplas.

⁸² Na dissertação de mestrado em Artes da Cena *organicidade e processo criativo: trajetórias e encontros*, o artista-pesquisador Eduardo Colombo (2014) descreve esse momento de formação do Núcleo, a experiência no Workcenter of Jerzy Grotowski and Thomas Richards, as práticas de criação e o direcionamento da pesquisa. A investigação também descreve a criação de SONGS, o primeiro experimento performativo do Núcleo, apresentado em fevereiro de 2013 no Overtoom301 em Amsterdam, e na VI Expo Casa Verdí, na Casa Verdí em Barcelona, em março do mesmo ano.

O corpo é uma multidão excitada, uma espécie de caixa de fundo falso que nunca mais acaba de revelar o que tem dentro. E tem dentro toda a realidade. Querendo isto dizer que cada indivíduo existente é tão grande como a imensidão inteira, e pode ver-se na imensidão inteira (ARTAUD, 1947 *apud* QUILICI, 2004:197).

Para o autor, uma vez sendo a experiência corporal organizada de certa forma, em função de uma ordem social, o corpo é fabricado numa operação que o torna funcional, dócil, produtivo, adaptado. As discussões de filósofos como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Judith Butler, mas também de Stuart Hall e Paul Gilroy deixam em evidência a atuação das relações de poder sobre corpos, sexualidades, raça, desejos, identidades e subjetividades. O que poderia acontecer se colocássemos esses textos ao lado dos textos de Artaud, Stanislavski e Grotowski? Erving Goffman, Victor Turner, Richard Schechner? Pensar sobre representação, corpo e performance? Ação performativa e ciências sociais? Questões para pesquisas futuras.

Em Artaud (QUILICI, 2004), o corpo ultrapassa os contornos que normalmente atribuímos a um corpo individual. Ele não é mais uma mônada fechada, porque descobre-se vazado, atravessado pelo infinito afora e, por isso, pode-se ver uma imensidão inteira, um corpo-multidão, onde circulam uma miríade de experiências, impossíveis de serem completamente catalogadas e fixadas (QUILICI, 2004). Para Quilici (2004) A busca de um “corpo-sem-órgãos”, conceito central na obra de Artaud, exige, assim, o despovoamento de seu espaço interior para liberá-lo dos automatismos. O corpo-sem-órgãos como “descolonização do corpo” (QUILICI, 2004:202).

O encontro da Casa dos Carmelas foi também uma grande reconexão com a música e o teatro, grandes paixões cultivadas por mim desde criança. O trabalho levou-nos à cidade de Pontedera, na Itália, em 2013, para participar de um processo de seleção realizado pelo *Focused Research Team in Art as Vehicle* do *Workcenter of Jerzy Grotowski and Thomas Richards*, o centro de pesquisa fundado por Grotowski em 1986.

Para Grotowski (2007), um dos principais diretores do teatro mundial do século XX:

É necessário dar-se conta de que nosso corpo é a nossa vida. No nosso corpo, inteiro, são inscritas todas as experiências. São inscritas sobre a pele e sob a pele, da infância até a idade presente e talvez também antes

da infância, mas talvez também antes do nascimento da nossa geração. O corpo-vida⁸³ é algo de tangível (GROTOWSKI, 2007:205).

Na preparação para o evento do *Workcenter*, cada um de nós deveria elaborar duas *acting propositions* (propostas de ação): uma com um texto de especial significado para o ator e outra com um canto ritual ligado à origem étnica de cada um. Nessa primeira etapa, escolhi, para uma das propostas de ação, um texto que misturava um poema de Tiago Viudes e um trecho do *Livro do Desassossêgo*, de Fernando Pessoa; e, para a outra, o canto *Tinsagu nu Hana*, uma famosa canção do repertório popular da música okinawana. Foi minha avó que, quando soube que eu ia a Okinawa, deu-me uma fita-cassete com uma gravação desta canção. Obá⁸⁴ faleceu pouco antes de eu ir ao Japão pela segunda vez, em 2012.

Um dos principais instrumentos da pesquisa à qual Grotowski dedicou-se, e que mantém-se como elemento central do trabalho do *Workcenter* há mais de 25 anos, são os “cantos de tradição”. Sobre eles, escreve Thomas Richards (2012), um dos principais herdeiros artísticos de Grotowski e atual diretor do *Workcenter*:

Quem é a pessoa que canta a canção? É você? Mas se é uma canção da sua avó, ainda é você? Mas se você está descobrindo em si mesmo a sua avó, através dos impulsos do seu corpo, então não é nem você nem “a sua avó que cantou”: é você explorando a sua avó que canta. Mas pode ser que você vá ainda mais longe, rumo a um lugar, a um tempo difícil de imaginar, no qual essa canção foi cantada pela primeira vez. Estou falando de uma canção tradicional de verdade, que é anônima. Nós dizemos: foi o povo que cantou. Mas no meio desse povo teve alguém que começou. Você tem a canção, você deve se perguntar onde foi que essa canção começou. (...) se você for capaz de avançar com essa canção voltando-se para o início, não é mais a sua avó que canta, mas alguém da sua linhagem, do seu país, da sua aldeia, do lugar em que ficava sua aldeia, a aldeia dos seus pais, dos seus avós (...) É você há duzentos anos, trezentos, quatrocentos ou há mil anos, mas é você (RICHARDS, 2012:137).

⁸³ Como indica Colombo (2014:26,27), inicialmente Grotowski utilizou a noção de *corpo-memória*, passando a falar depois em *corpo-vida*. Os termos eram utilizados como sinônimos, mas o ajuste pareceu importante para que o diretor pudesse dar maior clareza ao trabalho que desenvolvia. A experiência da *organicidade* lidava com a memória não como algo independente do corpo, mas com o *corpo como memória*: “Pensa-se que a memória seja algo de independente do resto do corpo. Na verdade, ao menos para os atores, é um pouco diferente. O corpo não *tem* memória, ele *é* memória. O que devem fazer é desbloquear o ‘corpo-memória’ (GROTOWSKI, 2007:173).

⁸⁴ Avó, em japonês.

Este tipo de busca da memória do corpo e das corporalidades, de pergunta sobre uma ancestralidade profunda, causou um enorme impacto na minha pesquisa. Pensar na ancestralidade em termos temporais tão estendidos, transgride nossa percepção histórica, porque nos leva a um espaço-tempo arcaico, multiplicado por centenas ou milhares de antepassados que, seguramente, não vieram de um lugar só, mas de muitos, talvez infinitos. Afinal, cada um tem (pelo menos) 2 pais, 4 avós, 8 bisavós, 16 tataravós, 32 tataratataravós, 64, 128, 254, 508, 1016, 2032, 4064, 8128, 16254, 32508, 65016, 130032 (...).

Há muitos (ante)passados por trás da existência de um sujeito. A memória ancestral transcende a noção de Estado-nação e de qualquer identidade nacional, já que nos leva a uma temporalidade onde não existiam tais formações políticas hoje vistas como naturais. O corpo carrega e é formado por potências de corporalidades múltiplas, onde as memórias, os discursos e os desejos se (des)encontram. Onde atua a microfísica do poder, mas também a microfísica da insurgência. Qualquer processo de descolonização terá que atravessar o corpo e as corporalidades.

Pode o corpo ser *locus* de experimentação, construção e performatização da memória, da encarnação de estares, de devir artístico-político nas artes performativas e na vida? Pode o corpo-voz ser veículo para movimentos arcaicos, estórias, ensinamentos, visões e ações? No caso dos cantos dos povos de Ryukyu, eles parecem ser um dos mais importantes arquivos vivos dos cantos esquecidos de sua memória ancestral.

De toda forma, foi somente quando entoei cantos okinawanos - escutados desde a infância, mas esquecidos em nome de uma identificação nacional “normal” – que meu objeto de pesquisa se deslocou de Mishima para Okinawa, da palavra para o corpo, da literatura para o canto. Foi a partir de uma pesquisa teórica, histórico-sociológica, mas também corporal, de um passado que se faz presente, que as questões trabalhadas nesta tese puderam ser colocadas.

Numa das reuniões com Thomas Richards, ele sugeriu que, na minha performance, deveria haver algo relacionado a minhas buscas pessoais, e intuíu algo relacionado ao Japão, também ao Brasil, e que, em algum momento, eu deveria tornar-me uma mulher. E, assim, um fato muito curioso me ocorreu. Percebi que, nessa busca por um tema pessoal, que

pudesse ser fonte das propostas de ação para um trabalho artístico, as questões que apareceram foram convergindo e, na verdade, revelando os temas do meu doutorado: Japão, Brasil, gênero, corpo, ancestralidade, identidade, Okinawa, representações, canto, performance. Mishima seria, talvez, meio e método para isso e não necessariamente o objeto final.

Tive ainda dois encontros com o *Workcenter* durante o período do doutoramento. Em abril de 2013, o grupo promoveu uma ocupação no SESC Consolação, em São Paulo, onde apresentou suas obras e ofereceu oficinas, das quais participei. E, em novembro de 2014, voltei à sede do grupo em Pontedera, na Itália, para participar do primeiro *Master Course* do *Focused Research Team in Art as Vehicle*.

Nessa ocasião, pude apresentar uma nova proposta de ação, agora diretamente associada a esta tese. Desta vez, trabalhei, sobretudo, com cantos xamânicos da ilha de Miyako, trechos traduzidos e adaptados do *Omoro-sôshi*, cantos hebraicos, do candomblé e do côco brasileiros. Utilizei também como material disparador o livro *Vida e Morte Severina*, de João Cabral de Melo Neto. Falar sobre minhas questões identitárias para uma plateia estrangeira tornou o empreendimento ainda mais complexo. A mistura de línguas: o português, o japonês, o uchinaguchi, o yorubá e o inglês fizeram parte da pesquisa dramaturgica da performance.

Após o *Master Course*, dei seguimento ao trabalho junto ao Núcleo Casa dos Carmelas, gerando a estrutura da performance I AM EXODUS, apresentada na banca de defesa como parte da tese.

Desde seu surgimento, o Núcleo Casa dos Carmelas desenvolve o projeto transdisciplinar NOMES, cujo tema central é identidade. A pesquisa artística envolve performances e estudos sobre a mitologia do texto bíblico Êxodo, o ritual do *pessach*, trabalhos com cantos okinawanos, yorubá e hebraicos, e a criação de uma dramaturgia colaborativa. Nesse contexto, I AM EXODUS acabou por configurar-se como uma ação de 20min., parte ao mesmo tempo constituinte e independente da performance *Jantar da Carmela*, com 3 horas de duração, principal resultado artístico do projeto.

Para I AM EXODUS, além da investigação de canções japonesas, brasileiras e okinawanas, realizei um estudo sobre os movimentos do *seppuku*, tendo como referência as

ações do Mishima-ator no filme *Yukoku – Ritos de amor e de morte*. Além disso, como pesquisa sobre a presença, realizei diariamente, durante um mês, uma meditação com uma faca afiada pressionando o abdômen. “Pensar sobre a morte diariamente é concentrar-se diariamente na vida”⁸⁵, sugeria Mishima (1987:35) citando o *Hagakure* de Jocho Yamamoto.

Figura 13. Yukio Mishima em cena no filme *Yukoku – Les Rites d’amour et de mort* (1965)



A partir deste processo, paralelo e visceralmente ligado a esta tese, procurei caminhos para uma abordagem performativa das ciências sociais, bem como para uma pesquisa artística que dela se alimenta. A pesquisa continua.

⁸⁵ No texto *Performer*, Grotowski (2001) explica que o guerreiro é alguém que tem consciência de sua própria mortalidade: “Se é necessário confrontar-se com cadáveres, ele confronta-os, mas se não é necessário matar, ele não mata”.

I AM EXODUS⁸⁶: fragmentos de NOMES

defesa de tese + performance

CANTOS DA MEMÓRIA DIASPÓRICA:
políticas de representação, (des)identificação nacional e
performance

I AM EXODUS

Victor Kanashiro

com a colaboração do núcleo Casa de Carmela (SP)

Banca:
Prof. Dr. Richard Miskolci – orientador – IFCH/Unicamp
Profa. Dra. Alice Satomi – Música/UFPB
Profa. Dra. Darci Kusano – ECA/USP
Profa. Dra. Karla Bessa – IFCH/Unicamp
Profa. Dra. Iara Beleli – Pagu/unicamp

Doutorado em Ciências Sociais
IFCH/ Unicamp

15/05/2015 13h LUME Teatro (R. Carlos Diniz Leitão, 150, Barão Geraldo)

⁸⁶ Créditos das fotos: Dalton L. Yatabe.

影を慕いて

まぼろしの影を慕いて 雨に日に
月にやるせぬ 我が思い
つつめば燃ゆる 胸の火に
身は焦がれつつ しのび泣く⁸⁷

⁸⁷ Texto em japonês da canção *Kage wo shitaite*.



Sujismundo era um menino um pouco desajeitado, e andava sempre com o nariz escorrendo. Além disso, entre os salientes dentes da frente havia um belo intervalo. As crianças chamavam esse espaço de poço de lixo. Todas as manhãs o menino chegava na sala contando um novo sonho, e todas as manhãs diziam-lhe...⁸⁸

⁸⁸ Livre adaptação de Eduardo Colombo de um trecho da fábula “De repente, nas profundezas do bosque”, do livro homônimo de Amós Oz (2007).



E cada palavra era como uma flecha, que atravessava seu corpo em quatro camadas. A primeira camada era a epiderme, o pelo do peito. Ele então se dava conta que no mundo haviam corpos celestes e que o universo era bem maior. A segunda camada era o sangue. A primeira matriz de sangue da sua unidade, corpo. Ele então cruzou os pés em desespero na terra e se deu conta que estava sobre uma esfera que rodava, rodava. A terceira camada era o seu irmão. O seu terceiro maior amor. Enquanto a flecha empurrava pra traz o peito ele sentia pela primeira vez um abraço. A quarta camada era o átrio vazio e ele então compreendeu os mistérios do céu.⁸⁹

⁸⁹ Texto original de Tiago Viudes.

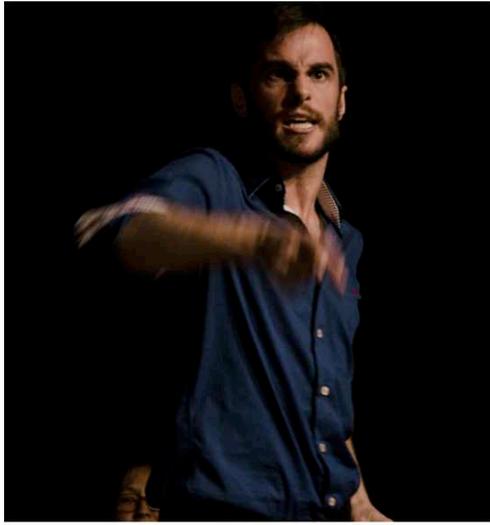
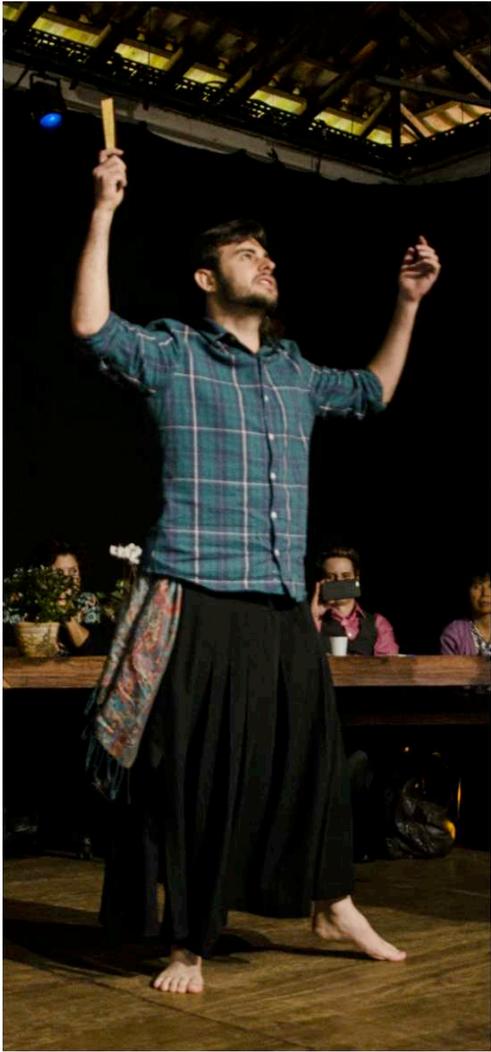


Mas o menino, ao invés de se sentir ofendido, fungava e engolia o catarro, e começava a chamar a si mesmo, numa alegria transbordante, exatamente pelos mesmos apelidos pejorativos que as crianças lhe deram:

... sapato-ouriço, sonhador...

POÇO DE LIXO!⁹⁰

⁹⁰ Idem nota n° 88.



OXUM YA MI Ô

OXUM SOLA NI FO MI (2x)

ELOU ODÔ JA FUN LA YÓ

JAKUNAN YO KE RÊ



peaceful gods.
great gods,
descending from the original village,
descending to this earth.
since they all have come down
gathering in this house
we praise to the mother gods
we praise to the fearful gods.
let us dance to countless songs.
let us dance a hundred dances.
let us step to the songs and sound our voices.
may all those among us speak their names?
we householders, mothers and others,
when shall we become the children of the gods?
when shall we be born into the line of gods?
even if our children are ugly,
even if our children are beautiful,
as children born,
we have received the light of the house,
as if from every tree and every stone⁹¹.

⁹¹ Trecho do *Omorô sôshi*, adaptado junto a Thomas Richards, a partir da tradução do inglês de Christian Drake (2011).



deuses da paz
grandes deuses
descendo da vila original
descendendo para esta terra
já que todos eles caíram
reunindo-se nesta casa
nós louvamos às deusas mães
nós louvamos aos deuses temíveis
deixa-nos dançar incontáveis canções
deixa-nos dançar uma centena de danças
deixa-nos entrar nas canções e soar nossas vozes
podem todos aqueles no meio de nós dizerem seus nomes?
nós, chefes de família, mães e outr@s
quando nos tornaremos filhos de deuses?
quando seremos nascidos na linha de deuses?
mesmo se nossas crianças são feias
mesmo se nossas crianças são belas
como as crianças nascem
nós recebemos a luz de sua casa
como se de toda árvore e toda pedra.⁹²

⁹² Trecho do *Omorō sōshi*, tradução minha para o português.



cantos da memória



mata hari nu chingara kanusamayo



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMEMIYA, Kozy. Reinventing Population Problems in Okinawa: Emigration as a Tool of American Occupation. **Japan Policy Research Institute**. N.90, November, 2000.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism**. London: Verso, 1985.

ANDO, Zempati. **Estudos sócio-históricos da imigração japonesa**. São Paulo: Centro de Estudos nipo-brasileiros, 1976, p.15.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/ La Frontera: the new mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Book, 2005, p.24-25.

AOKB. **100 anos Brasil Okinawa. As comemorações da Associação Okinawa Kenjin do Brasil e do Centro Cultural Okinawa do Brasil**. São Paulo: AOKB, 2010.

AOKB. **Burajiru Okinawa ken Imin 90 nenshi- Kasatomaru kara 90 nen-** (Historiografia de 90 anos de Imigração de Okinawa no Brasil-90 anos desde Kasato-maru). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

ARAKAKI, Makoto. Hawai'i *Uchinanchu* and Okinawa: *Uchinanchu* Spirit and the formation of transnational identity. In: NAKASONE, R. (org). **Okinawan Diaspora**, 3-25. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

ARAKAKI, Robert. Theorizing on the Okinawan Diaspora. In: **Okinawan Diaspora**, por Ronald NAKASONE, 26-43. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

AZEVEDO, Celia M. **Dois estudos sobre Imigração e Racismo**. São Paulo: AnnaBlume, 2012.

BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. **Carmen Miranda entre os desejos de duas nações: cultura de massas, performatividade e cumplicidade subversiva em sua trajetória**. Tese (Doutorado em Sociologia). Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2014.

BANU, George (org.). **De la parole aux chants**. Arles: Actes Sud, 1995.

BARROS, Manoel. **Livro das ignoranças**, Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

- BARSKE, Valerie. Visualizing Priestesses or Performing Prostitutes?: Ifa Fuyū's Depictions of Okinawan Women, 1913-1943. **Studies on Asia**, series IV, vol.3, n.1, março, 2013.
- BARTHES, Roland. The Death of the Author. **Image-Music-Text**. [S.l.]: Noonday Press, 1968.
- BELELI, Iara. **Marcas da Diferença na propaganda brasileira**. Teste (Doutorado em Ciências Sociais) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2005,.
- BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. In: **Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política** (Vol. 1). Ed. Brasiliense. 1994
- BERRIDGE, Sally. What does it take? Auto/biography as Performative PhD Thesis. **Forum: qualitative Social Research**. 9 (2), may, 2008.
- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.
- BITTENCOURT, Francisco. Um casamento banhado em sangue. **Jornal Lampião da Esquina**, n.6, 1978.
- BOURDIEU, Pièrre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pièrre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina. (org.). **Usos & abusos da história oral**. 8.ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. pp.183-191.
- BUHK, Alexander. Japan's History Textbooks Revisited. **Asia Survey**. September/october, 2007, p.683-704).
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAMUS, Albert. **O mito de Sífifo**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012.
- CANALES, Luís. Ilusão, sangue e erotismo na vida e na obra de Yukio Mishima. **Revista Escrita**. ano IV, n.29, 1978.

- CANDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.
- CARDOSO, Ruth. **Estrutura Familiar e mobilidade social : estudo dos japoneses no Estado de São Paulo**. São Paulo: Kaleidos-Primus, 1998 (1972).
- CARLSON, Marvin. **Performance: a critical introduction**. New York: Routledge, 2004.
- CHANG, Heewon. **Autoethnography as Method**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2008.
- CHOI, Jung-Bong. Mapping Japanese Imperialism and Postcolonial Criticism. **Social Identities**, 9:3, 325-339.
- COLOMBO, Eduardo. **Organicidade e processo criativo: trajetórias e encontros**. Dissertação (Mestrado em Artes da Cena). Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, 2014, 233p.
- CONQUERGOOD, Dwight. Beyond the Text. Toward a performative culture politics. In: DAILEY, S.J.. **The future of performance studies. Visions and revisions**. Washington D.C.: National Communication Association, 1998.
- CORNIETZ, Nina. **Ethics and aesthetics in Japanese cinema and literature: polygraphic desire**. New York: Routledge, 2007.
- COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- CUNHA, Andrei e KANASHIRO, Victor. **The writer who fell down and then back into the grace with the market: queering Yukio Mishima for Brazilian Audiences**. IV Queering Paradigms, 2012.
- CUNHA, Andrei; KANASHIRO, Victor. **O escritor que perdeu as graças do mercado (mas depois recuperou): Mishima e a norma tradutória brasileira**, 2013 (artigo inédito).
- DENZIN, Norman. The reflexive interview and a performative social science. **Qualitative Research**, 1(1), 2001. pp23-46.
- DRAKE, Christian. Okinawan Shaman Songs. **Living Spirit: literature and resurgence in OKinawa**. Vol.23, n.1, 2011.
- DURKHEIM, Emile. **O suicídio**. Coleção os Pensadores (33). São Paulo: Abril, 1973.

- ELIAS, N. **Mozart: sociologia de um gênio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- ELLIS, Carolyn. **The ethnographic I: a methodological novel about autoethnography**. New York, Altamira, 2004.
- FOLHA DE SÃO PAULO. Logo após o discurso, o harakiri. **Folha de São Paulo**, 26/11/1970, p.1, 1970.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa ALBUQUERQUE e J.A. Guilhon ALBUQUERQUE. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense universitária, v. V, 2005.
- FRÜHSTÜCK, Sabine. **Colonizing sex: sexology and social control in modern japan**. Berkeley: University of California, 2003.
- GARASHI, Yoshikuni. **Corpos da memória: narrativas do pós-guerra na cultura japonesa (1945-1970)**. São Paulo: AnnaBlume, 2011.
- GERGEN, Mary; GERGEN, Kenneth. Ethnographic Representation as relationship. In: BROCHNER, A; ELLIS, C. **Ethnographically speaking: autoethnography, literature and aesthetics**. Walnut Cheek: Altamira Press, 2002.
- GILROY, Paul. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: editora 34, 2001.
- GLISSANT, Edouard. **Caribbean Discourse**. Charlottesville: University of Virginia Press, 1989. *Apud* GILROY, P. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: editora 34, 2001.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. São Paulo: Vozes, 2005.
- GREINER, C.; FERNANDES, R.M. **Tokyogaqui: um Japão imaginado**. São Paulo: edições Sesc SP, 2008.

GREINER, Christine. Orientalismos, japonismos, pos-colonialismos - o papel do corpo na arte de viver junto. In: GREINER, C. e SOUZA, M.(org.). **Imagens do Japão, pesquisas, intervenções poéticas, provocações**. São Paulo: Annablume, 2011, v. 01, p. 99-110.

GROTOWSKI, Jerzy. O que Foi. In: FLASZEN, Ludwik; POLLASTRELLI, Carla (Org). **O Teatro Laboratório de Jerzy Grotowski 1959-1969**. Tradução: Berenice Raulino. São Paulo: Perspectiva; SESC; Pontedera, IT: Fondazione Pontedera Teatro, 2007, p. 205.

GROTOWSKI, Jerzy. Tu es le fils de quelqu'un. In: WOLFORD, L.; SCHECHNER, R. **The Grotowski source book**. New York: Routledge, 2001.

HALL, Stuart. (1996a), "The West and the rest: discourse and power", in Hall *et al.* (orgs.). **Modernity: introduction to the modern societies**. Oxford, Blackwell, pp. 185-227.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Humanitas, 2009.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. D. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. **Sin Garantías**: Trayectorias e problemáticas en estudios culturales. Enviñ editores, 2010.

HALL, Stuart. The West and the rest: discourse and power. In: HALL, Stuart *et al.* (orgs). **Modernity: introduction to the modern societies**. Oxford: Blackwell, 1996.

HANDA, Toomo. **O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1987.

HIGA, Laís M. Quarta raça, perigo amarelo e japa: ensaio sobre a questão da raça amarela no Brasil. **Diálogos em torno da performance "A quarta raça. 1:1**. São Paulo: Casa Contemporânea, (artigo inédito), 2014b.

HIGA, Laís Miwa. Sobre mãos e coisas que (não) existem mais: arte e memória no regime visual da comunidade okinawana. In: ALDROVANDI, C.; OKANO, M; **Oriente-se. Ampliando Fronteiras**. Encontro Internacional de Pesquisadores de Arte Oriental. São Paulo: Unifesp, 2014.

- HIGA, S.; SHIMOTA, S e SHINZATO, K. **Okinawa**. Tóquio: ed. Iwanami, 1976. *Apud* YAMASHIRO, José. **Okinawa: uma ponte para o mundo**. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1997.
- HOBBSAWN, Eric. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOKAMA, Shuzen. Okinawa in the Matrix of Pacific Ocean Culture. In: NAKASONE, R. (org). **Okinawan Diaspora**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- HOKAMA, Shuzen. **Okinawa no Rekishi to Bunka** (História e cultura de Okinawa). Tóquio: editora Chuo Koron-sha, 1986. *Apud* YAMASHIRO, J. **Okinawa: uma ponte para o mundo**. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1997.
- IKEMIYAGUI, A. e IKEMIYAGUI, T. **Okinawa and the reversion era: the times before and after 1972**. Naha: Ikemiya Shokai Co.
- INDRUSIAK, Elaine. Viagem ao centro do polissistema: o papel das adaptações cinematográficas na dinâmica de sistemas literários e culturais. **Organon: Revista do Instituto de Letras da UFRGS**. n. 52, v. 27, jan.-jun. 2012. p. 63-81.
- INOSE, Naoki. **Persona: A biography of Yukio Mishima**. Berkeley: Stone Brigde Press, 2012.
- JACKSON, Kevin. **Schrader on Schrader**. NY: Faber and Faber, 2002.
- KANASHIRO, Victor U. Uma Introdução aos Estudos Okinawanos. In: **VIII Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil**, 2010, Brasília. Anais do VIII Congresso de Estudos Japoneses, 2010.
- KANESHIRO, Edith. “The other Japanese”: Okinawan Immigrants to the Philippines, 1903-1941. In: NAKASONE, R. (org). **Okinawan Diaspora**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002
- KATO, F. **Edições brasileiras de ficção japonesa**. 2006. 195 f. Trabalho de Conclusão de Curso. Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.
- KEENE, Donald. **Dawn to the West**. New York: Henry Holt and Company, 1987.
- KEENE, Donald. **Seeds in the heart: a history of Japanese literature**. New York: Columbia University Press, 1999a.

KERR, George. **Okinawa: the history of an Islands People**. North Clarendon: Tuttle Publishing, 2000.

KIRK, Gwyn e FRANCIS, Carolyn. Redefining Security: Women Challenge U.S. Military Policy and Practice in East Asia. **Berkeley Journal of Gender, Law & Justice**, vol.15, issue 1, 2013.

KOYA, Nomura. "Colonialism and nationalism. The View from Okinawa." In: **Okinawan Diaspora**, por Ronald NAKASONE, 112-120. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

KUBOTA, Nádia. **Bon Odori e Sobá: as Obasan na transmissão das tradições japonesas em Campo Grande-MS**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2008, p.210.

KUBOTA, Nádia. Japonizando Campo Grande: o odori e o sobá em perspectiva. In: **Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil**. MACHADO, Igor R. (org). São Carlos: EdUFSCar, 2011.

KUSANO, Darci. **Mishima: o homem de teatro e de cinema**. São Paulo: Perspectiva, Fundação Japão, 2006.

LEE, Henrique de O. **Imaginário e drama da individuação em Yukio Mishima**. Tese (Doutorado em Estudos Literários) Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

LEE, Henrique de O. **O espaço autobiográfico em Yukio Mishima**. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

LEMINSKI, Paulo. Taiyô to Têtsu: entre o gesto e o texto. IN: MISHIMA, Y. **Sol e Aço**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: UNESP, 2001.

LEUPP, Gary. **Male colors: the construction of homosexuality in Tokugawa Japan**. Berkeley: University of California, 1997.

- LOBERT, Rosana. **A palavra mágica: a vida cotidiana do Dzi Croquettes**. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- LOO, Tze May. **Heritage Politics: Shuri Castle and Okinawa's Incorporation into Modern Japan, 1879-2000**. Lexington: Lexington Books, 2014.
- MACHADO, Igor R. (org). **Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil**. EdUFSCar, 2011.
- MARTINS, Maria Júlia. **Corpo em movimento: relações entre processo criativo e produção de conhecimento**. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, 2014, 91pp.
- MARX, K e ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MASAAKI, Aniya. Compulsory Mass Suicide, the Battle of Okinawa, and Japan's Textbook Controversy. **The Asia-Pacific Journal: Japan Focus**, 2008.
- MATSUDA, Mitsugu. **The government of the kingdom of Ryukyu, 1609-1872**. Gushikawa: Yui Publications Co., 2001.
- MATSUMURA, Wendy. **Becoming Okinawan: Japanese Capitalism and Changing Representations on Okinawa**. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade de Nova York, 2007.
- MILLER, Henry. **Sexteto**. São Paulo: Ágora, 1985.
- MILLET, Catherine. **Gide, Genet, Mishima: inteligência da perversão**. Rio de Janeiro: Cia. De Freud, 2004.
- MISHIMA, Yukio. **Mishima Yukio-ten (Exposição Yukio Mishima)**. Tokyo, Loja de Departamentos Tôbu, 12 a 17 de novembro de 1970. Apud KUSANO, Darci. **Mishima: o homem de teatro e de cinema**. São Paulo: Perspectiva. Fundação Japão, 2006.
- MISHIMA, Yukio. **Bunka bôeiron (Tratado para a Defesa da Cultura)**. Tokyo, Shinchôsha, 1969. Apud KUSANO, Darci. **Mishima: o homem de teatro e de cinema**. São Paulo: Perspectiva. Fundação Japão, 2006.
- MISHIMA, Yukio. **Confissões de uma máscara**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- MISHIMA, Yukio. **Cores Proibidas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a.

- MISHIMA, Yukio. Patriotismo. In: MISHIMA, Yukio. **Morte em Pleno Verão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987a.
- MISHIMA, Yukio. **Mar Inquieto**. Tradução de Leiko Gotoda. São Paulo: Companhia das Letras, 2002b.
- MISHIMA, Yukio. **Morte em Pleno Verão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987a.
- MISHIMA, Yukio. **Neve de Primavera: Mar da Fertilidade (vol.I)**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MISHIMA, Yukio. **O Hagakure: a Ética do Samurai no Japão Moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987b.
- MISHIMA, Yukio. **O Pavilhão Dourado**. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.
- MISHIMA, Yukio. **Sol e Aço**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- MISHIMA: **A life in four chapters** [Mishima: uma vida em quatro capítulos ou Mishima: uma vida em quatro tempos]. Direção: Paul Schrader. Produção: Francis Ford Coppola e George Lucas. Criterion, 1985.
- MISKOLCI, Richard e BALIERO, Fernando. O drama público de Raul Pompéia: sexualidade e política no Brasil finissecular. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.26, p.73-88, 2011.
- MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do século XIXa**. São Paulo: AnnaBlume, 2012.
- MISKOLCI, Richard. Teoria Queer e Sociologia: o desafio de uma analítica de normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, 21, jan/jun 2009. 150-182.
- MISKOLCI, Richard. **Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012b.
- MISKOLCI, Richard. Um saber insurgente ao sul do Equador. **Periódicus**, v.1, pp.43-67, 2014.
- MISKOLCI, Richard. **Thomas Mann, o artista mestiço**. São Paulo: AnnaBlume, 2003.

- MIYAGUI, A.; YAMASHIRO, I. (AOKB). **1 Século de História em Fotos: a Comunidade Okinawana no Brasil (1908-2008): centenário da imigração**. São Paulo: Editora Paulo's, 2014.
- MIYAGUI, Shosei. **Okinawa: história, tradições e lendas**. São Paulo: Oliveira Mendes, 1998. 9org
- MORI, Koichi. Identity transformations among their Descendents in Brazil. In: LESSER, J. (Org.). **Seaching for Home Abroad: Japanese-Brazilians and the Transnational Moment**. NY: Duke Univ.Press, 2003, v. , p. 47-65.
- MOTA, M.B. e BRAICK, P.R. **História das Cavernas ao Terceiro Milênio**. São Paulo: Editora Moderna, 1997.
- MURRAY, Stephen. **Homosexualities**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.
- MUÑOZ, José Esteban. **Disidentifications: queers of color and the performance of politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press (e-book), 1999.
- McCORMACK, Gavan e NORIMATSU, Satoko. **Resistant islands: Okinawa confronts Japan and the United States**. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.
- McLELLAND, Mark. Interpretation and Orientalism: Outing Japan's sexual minorities to the English-Speaking World, in BOER, I(ed), **After Orientalism: critical engagements**, Productive Looks, Amsterdam, Rodopi, 2003, 105-22
- McLELLAND, Mark. **Male Homosexuality in Modern Japan: Cultural Myths and Social Realities**. Richmond: Curzon Press, 2000.
- McLELLAND, Mark. **Queer Japan from the Pacific war to the internet age**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- NAKASONE, Ronald. An Impossible Possibility. In: NAKASONE, R. (org). **Okinawan Diaspora**, 3-25. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- NAKASONE, Ronald. **Okinawan Diaspora**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
- NATHAN, John. **Mishima: a biography**. Boston: Little Brown, 2000.

- NOGUEIRA, Arlinda R. **A imigração japonesa para a lavoura cafeeira paulista**, (1908-1922). São Paulo: USP/IEB, 1973.
- NUCCI, Priscila. **Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil : textos e silêncios**. São Paulo: AnnaBlume, 2010.
- ODA, Ernani . Interpretações da "cultura japonesa" e seus reflexos no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 26, p. 103-117, 2011
- OIDA, Yoshi. **um Ator Errante**. São Paulo: Via Lettera, 2012.
- OKUBARO, Jorge. **O súdito (Banzai, Massateru!)**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2006.
- ORTIZ, Renato. **A diversidade dos sotaques: o inglês e as ciências sociais**. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- ORTIZ, Renato. **O próximo e o distante: Japão e Modernidade-Mundo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- OSHIRO, Tatsuhiro. Cocktail Party. In: RABSON, S. **Okinawa: two post-war novellas**. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1996.
- OTA, Masahide. **This was the Battle of Okinawa**. Naha: Naha Publishing Co, 1981.
- OZ, Amós. **De repente, nas profundezas do bosque**. Trad. Tova Sender. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PFLUGFELDER, Gregory. **Cartographies of desire: male-male sexuality in Japanese discourse (1600-1950)**. Berkeley: University of California, 1999.
- PFLUGFELDER, Gregory. Review of Male Colors: the construction of homosexuality in Tokugawa Japan, by Gary P. Leupp. **Monumenta Nipponica**, 53, 1998.
- PINGUET, Maurice. **A morte voluntária no Japão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, 11, n. 2, jul/dez 2008.
- PIVEN, Jerry. **The Madness and Perversion of Yukio Mishima**. n/a: Praeger Publishers, 2004.

- POTTER, John. **The Power of Okinawa: roots music from the Ryukyu**. Ryuei Kikau, 2010.
- BARSKE, Valerie. Visualizing Priestesses or Performing Prostitutes? Ifa Fuyu's Depictions of Okinawan Women, 1913-1943. **Studies on Asia**, series IV, Volume 3, n.1, march, 2013.
- PRATT, Marie Louise. **Arts of the Contact Zone**. Profession. 1991, pp.33-40.
- PROUST, Marcel. **No caminho de Swann. Em busca do tempo perdido (vol.1)**. São Paulo: Globo, 2006.
- QUILICI, Cassiano Sidow. Artaud: Teatro e Ritual. São Paulo: AnnaBlume, 2014.
- RABSON, Steve. **Okinawa: two post-war novellas**. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1996.
- RIAL, Carmen. Japonês está para TV assim como mulato para cerveja: imagens da publicidade no Brasil. **Antropologia em Primeira Mão, Florianópolis**, v. 8, p. 1-17, 1995
- RIBEIRA, Fábio. (2010). **SEXY & COOL: O Exótico Domesticado**. Centro de Educação e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (Dissertação de Mestrado). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.
- RIBEIRA, Fábio. O estranho enjaulado e o exótico domesticado: reflexões sobre exotismo e abjeção entre nipodescendentes. In: MACHADO, I.J.R. **Japonesidades Multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil**. São Carlos: EDUFSCar, 2011.
- RICHARDS, Thomas. **Trabalhar com Grotowski sobre as ações físicas**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- Rich, Adrienne. "**Compulsory heterosexuality and Lesbian Existence**" *Blood, Bread, and Poetry*. Norton Paperback: New York 1994.
- SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAIKAKU, Ihara. **The great mirror of male love**. Trad. P. Schalow. Standford: Standoford University Press, 1990.

- SAITO, Hiroshi. **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. Petropolis: Vozes, 1973.
- SAKIHARA, Mitsugu. Afterword. In: KERR, G. **Okinawa: the history of an Islands People**. North Clarendon: Tuttle Publishing, 2000.
- SAKURAI, Célia e COELHO, M. **Resistência e Integração**. Rio de Janeiro: IBGE, 2008.
- SAKURAI, Célia. **Os japoneses**. São Paulo: editora Contexto, 2013.
- SANSHIN. Direção:Fábio Rodrigues. Roteiro Cintia Takiguchi. Produção: Tatsuko Sakima. Kinema, 2013.
- SATOMI, Alice. **As gotas de chuva do telhado: Música de Ryûkyû em São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Música), Escola de Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1998.
- SATOMI, Alice. **Dragão confabulando: etnicidade, ideologia e herança cultural através da música para koto no Brasil**. Tese (Doutorado em Etnomusicologia), Escola de Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.
- SCHALOW, Paul. Male love in early modern Japan: a literary depiction of the 'youth'. In: DUBERMAN, M.;VICINUS, M.; CHAUNCEY, G. **Hidden from history: Reclaiming gay and lesbian past**. New York: New American Library, 1989, 118-128.
- SCHECHNER, R. **Between Theater & Anthropology**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- SCHECHNER, R. **Performance Studies: an introduction**. New York: Routledge, 2007.
- SCOTT, J. A invisibilidade da experiência. **Projeto História**, 1998. 297-325.
- SCOTT-STOKES, H. **A vida e a morte de Mishima**. São Paulo: L&PM, 1986.
- SEDGWICK, E. K. **Between Men: english literature and male homosocial desire**. New York: Columbia University Press, 1985.
- SEDGWICK, E. K. **Epistemology of the closet**. Los Angeles: The University of California Press, 1990.

- SHIMADA, Masahiko. Katarazu, Utae. Tokyo: Fukutake bunko, 1991. In: CORNIETZ, N. **Ethics and aesthetics in Japanese cinema and literature: polygraphic desire**. New York: Routledge, 2007.
- SHIROTA, Chika. *Eissa: Identities and Dances of Okinawan Diasporic experiences*. In: NAKASONE, R. (org). **Okinawan Diaspora**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- SILVA, R.V.M, **Desvios, sobre arte e vida na contemporaneidade**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, 2011, 141f.
- SKETCHES OF MYAHK. Direção: Koichi Onishi. Supervisão: Makoto Kubota. DVD, 104min, Japão, 2011.
- SMITS, Gregory. **Visions of Ryukyu: Identity and Ideology in Early-modern Thought and Politics**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
- SMITS, Gregory. “Thoughts on the State of Okinawan Studies in North America and Europe.” **The Center for Okinawan Studies Conference**. Manoa, 2009. 1-8.
- SOUZA, Yoko Nitahara. **A comunidade uchinanchu na era da globalização: contrastando "okinawanos" e "japoneses"**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.
- SOUZA, Yoko Nitahara. The Ukwanshin Kabudan – Ryukyu/Okinawa performing arts troupe: Transnational network, Glocal connections. **50th International Union of Anthropological and Ethnological Sciences**, 2014.
- SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STARRS, Roy. (1994). **Deadly Dialectics: sex violence and nihilism in the world of Yukio Mishima**. Sandgate: Japan Library.
- TANAKA, Yasuhiro. The media representation of “Okinawa” and US/Japan hegemony. **Inter-Asia Cultural Studies**, vol 4, issue 3, 2003.
- TEIXEIRA, Danilo Bernardes. **Vida e verso: a lágrima do peixe um estudo da biografia de Bashô escrita por Paulo Leminski**. 2008. 71 f. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2008

- THOMPSON, Robin. The last generation to have experienced the mo-ashibi revelry. Encarte de CD. Naha, Los Angeles: Victor; JVC Musical Industries, 1994. *Apud* SATOMI, 1998. **As Gotas de Chuva no Telhado... música de Ryukyu em São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Música) Escola de Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1998.
- TOMIYAMA, ICHIRO. The “Japanese” of Micronesia: Okinawans in Nan’yo Islands. In: NAKASONE, R. (org). **Okinawan Diaspora**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- TOMIYAMA, Ichiro. The “Japanese” of Micronesia: Okinawans in the Nan’yo Islands. In: NAKASONE, Ronald. (org). **Okinawan Diaspora**, 3-25. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- TOMIYAMA, Ichiro. “Ryukyujin” to iu shutai – Iha Fuyu ni okeru boryoku no yokan. *Shiso*, 878, 1997. *Apud* MATSUMURA, Wendy. **Becoming Okinawan: Japanese Capitalism and Changing Representations on Okinawa**. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade de Nova York, 2007.
- TURNER, Victor. **From ritual to Theater**. New York: Performing Arts Journal Publications, 1982.
- TURNER, Victor. **The anthropology of performance**. New York: PAJ, 1988.
- UCHINO, Tadashi. Rupturas, falhas: dois momentos “nacionalistas” e a cultura da dança no Japão. In: **Tokyogaqui: um Japão imaginado**. GREINER, C.; FERNANDES, R.M. (org). São Paulo: edições Sesc SP, 2008.
- UEUNTEN, Wesley. Japanese Latin American Internment from an Okinawan Perspective. In: NAKASONE, R. (org). **Okinawan Diaspora**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- UNO, Konichi. **A Gênese de um Corpo Desconhecido**. São Paulo, Helsinki: n-1 edições, 2014.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Michel Foucault e os estudos culturais. In: Costa, M. V. (org.). **Estudos culturais em educação: mídia, arquitetura, brinquedo, biologia, literatura, cinema**. Porto Alegre, Ed. UFRGS, 2000.
- VIDAL, Gore. **De fato e de ficção**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- VIEIRA, Francisca. I. S. **O japonês na frente de expansão paulista: o processo de absorção do japonês em Marília**. São Paulo: Pioneira, 1973.
- VINCENT, Keith. Yukio Mishima: everyone's favorite homofascist. In: **Multitudes**. Vol.13, n. 3, 2003. p. 69-78.
- WATANABE, T. e IWATA, J. **The love of the Samurai: a thousand years of Japanese homosexuality**. London: GMP Publishers, 1989.
- WRIGHT-MILLS, Charles. **The Sociological Imagination**. New York: Oxford University Press, 2000.
- YALLOP, J.G.; LOPEZ, I.; WRIGHT, P. Editorial: Overview of the Performative Social Science. **Forum: qualitative Social Research**. 9 (2), may, 2008.
- YAMASHIRO, José. **Jânio – a vida e carreira política do presidente**. Belo Horizonte, MG: Editora Lima, 1961.
- YAMASHIRO, José. **Okinawa: uma ponte para o mundo**. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1997.
- YAMASHIRO, José. **Pequena história do Japão**. São Paulo, SP: Editora Herder, 1964.
- YAMASHIRO, José. **Trajatória de duas vidas: uma história de imigração e integração**. São Paulo: Cultura Editores Associados, 2001.
- YONATANI, Julia. Peace Wars: The Politics of Presenting the Past in Contemporary Okinawa. **Japan Policy Research Institute**. N.65, February, 2000.
- YOSHIDA, Luiza. Literatura japonesa em língua portuguesa. In: **Made in Japan**. vol 74, 2003, p. 62.
- YOSHIKAWA, Hideki. An Appeal from Okinawa to the US Congress: Futenma Marine Base Relocation and its Environmental Impact: U.S Responsibility. **The Asia-Pacific Journal**, vol.12, issue 39, n.4, September, 2014.
- YOURCENAR, Marguerite. **Mishima ou a visão do vazio**. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.