



Revista Brasileira de Ciências Sociais

ISSN: 0102-6909

anpocs@anpocs.org.br

Associação Nacional de Pós-Graduação e
Pesquisa em Ciências Sociais
Brasil

Oda, Ernani

Interpretações da "cultura japonesa" e seus reflexos no Brasil

Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 26, núm. 75, febrero, 2011, pp. 103-117

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10719119006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



INTERPRETAÇÕES DA “CULTURA JAPONESA” E SEUS REFLEXOS NO BRASIL*

Ernani Oda

Introdução

Durante o ano de 2008, discursos sobre a “cultura japonesa” ganharam atenção considerável tanto das autoridades políticas como dos meios de comunicação devido às comemorações do centenário da imigração japonesa no Brasil. Uma das principais consequências disso foi a difusão e a celebração de vários símbolos e virtudes considerados “típicos” da cultura japonesa. Imagens da bandeira japonesa (*hinomaru*) eram exibidas em revistas, jornais e na televisão. O hino japonês (*kimigayo*), presente

em todos os eventos comemorativos, talvez nunca tenha sido tocado com tanta frequência. E a visita de um membro da família imperial, o príncipe herdeiro Naruhito, serviu para reforçar o clima de encantamento com a tradição japonesa. Além disso, as comemorações eram invariavelmente 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.

No entanto, esse discurso celebratório começa a apresentar sérios problemas quando examinado mais cuidadosamente. Tomemos, por exemplo, o caso do *hinomaru* e do *kimigayo*. Poucos no Brasil chegaram a lembrar que ambos só foram oficializados como a bandeira e o hino japoneses em 1999 (até então seu uso não tinha nem reconhecimento nem obrigatoriedade legal), através de uma medida polêmica duramente criticada por alguns dos principais intelectuais japoneses e por diversas minorias,

* Agradeço a Orion Klautau pelo incentivo e pelos comentários durante a preparação deste trabalho. Sou grato também aos pareceristas da RBCS por suas observações e sugestões.



como coreanos e chineses, que veem na bandeira e no hino um símbolo do colonialismo e da violência perpetrada pelo Japão entre o fim do século XIX e a primeira metade do século XX (Takahashi, 2005; Ukai, 2005). 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 a ocupação norte-americana (1945-1952) como mecanismo de acomodação dos interesses das elites japonesas na transição do pós-guerra (Dower, 1999, pp. 319-45; Harootunian e Sakai, 1999, p. 604; Yoshimi, 2000). Não nos esqueçamos de que 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). Essa ética serviu, ademais, como instrumento de dominação na colonização das regiões de Okinawa, Hokkaido, Coreia 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” (Oguma, 1998).

O modo como esses aspectos mais problemáticos foram estrategicamente evitados durante as comemorações do centenário 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” (Maeyama, 2001, 5-11).¹

Creio que uma das principais razões para isso é a ausência no Brasil de uma discussão consciente das transformações e das contradições sociais da sociedade japonesa, e o desconhecimento dos debates entre os principais pensadores sociais do cenário intelectual japonês.² Como resultado, as ideias que predominam no Brasil sobre a cultura japonesa tendem a reificá-la, apresentando-a como uma totalidade homogênea, imutável e exótica, sem atentar para os sérios conflitos políticos que este tipo de perspectiva oculta.

Por isso, o objetivo principal deste artigo é fazer um esboço dos debates em torno da noção de

cultura japonesa, bem como de seu contexto histórico, a fim de possibilitar uma compreensão mais crítica e informada. Com base neste panorama, concluo este trabalho com uma breve reflexão sobre o modo como a cultura japonesa vem sendo tratada até agora no Brasil, e as consequências que o discurso apologético atual traz tanto para a sociedade brasileira como para a sociedade japonesa.

A “cultura japonesa” em construção

Embora muito se fale sobre a “milénar” cultura japonesa, nenhuma discussão séria pode ignorar que a ideia de uma base cultural comum a toda uma nação japonesa é bastante recente. Mesmo aqueles que buscam as origens de uma identidade japonesa no período Edo (1603-1867) reconhecem que o pleno desenvolvimento de uma noção de cultura nacional se dá somente durante a transição para o período Meiji (1868-1912) (Yoshino, 1992, p. 62; Kang, 2001). Um dos processos mais significativos nesse sentido foi a construção de uma nova imagem do imperador. Durante o período Edo, o poder político era exercido através de uma complexa e ambígua relação entre o imperador e o *shogun*, líder militar. No período Meiji a figura do *shogun* é eliminada, o que no entanto não significa uma restituição de poder ao imperador. Este permanece sem efetivos poderes políticos, mas as novas elites conferem a ele um novo papel simbólico. O mecanismo pelo qual o imperador assume essa função é um perfeito exemplo de “tradição inventada” (Hobsbawm e Ranger, 1983). Embora no começo do período a população em geral desse muito pouca atenção ao imperador, isso foi mudando por conta de uma poderosa política oficial, principalmente nos meios de comunicação e nos currículos escolares, que passaram a difundir a crença de que, por existir desde tempos remotos, a instituição imperial deveria ser cultuada como expressão máxima do espírito japonês (Gluck, 1985, pp. 73-101; Yoshimi, 2000). Como toda tradição inventada, o culto ao imperador utilizava uma visão idealizada da história não para simplesmente resgatar o passado, mas para justificar uma série de inovações e mudanças (Mita, 1992, pp. 247-254; Kang, 2001, pp. 54-73). As-



sim, quando as elites começaram a implantar, nos moldes europeus, um sistema social “moderno” baseado em Estado centralizado, economia industrial e sistema colonial em regiões asiáticas como Okinawa, Hokkaido, Coreia, Taiwan e Manchúria, todas essas novas políticas eram legitimadas em nome do imperador, símbolo da tradição japonesa.

Esse processo paradoxal de legitimação do moderno por meio do recurso à tradição, do qual a instituição imperial é apenas o aspecto mais evidente, encontrou um limite a partir da década de 1920, com o crescimento cada vez mais intenso dos grandes centros urbanos japoneses (Harootunian, 2000, pp.13-4; Yoshimi, 2007, pp. 46-51). Cidades como Tóquio e Osaka passaram a abrigar um estilo de vida cada vez mais “moderno”, marcado por cinemas, cafés e salões de beleza, onde a influência europeia e principalmente norte-americana se fazia sentir sem que houvesse a mediação de instituições “tradicionais” japonesas. Nas cidades, os padrões ocidentais impunham-se por conta própria, não sendo mais necessário invocar o imperador para justificá-los. Ao mesmo tempo em que o imperador perdia sua função legitimadora, as próprias noções de identidade e de cultura japonesa se enfraqueciam sensivelmente (Ohsawa, 1998, pp.19-21).

Isso levou eventualmente a um movimento de reação por parte de muitos dos principais pensadores sociais da época. O ponto culminante desta tendência foi uma conferência famosa ocorrida em 1942 intitulada “Kindai no Chōkoku” (Superação da Modernidade), em que vários intelectuais ilustres lastimavam a condição de crise moral e ocidentalização desgovernada vivida pelo Japão de então, propondo como solução um retorno às tradições.³ Esse apelo pelo fortalecimento da cultura japonesa era invariavelmente associado a uma renovada devoção ao imperador e a um discurso de resistência à dominação ocidental. Na prática, ainda que implicitamente, isso significava legitimar as invasões japonesas em outros países da Ásia e apoiar a atuação do Japão na Segunda Guerra Mundial. (Harootunian, 2000, pp. 34-94).

Algumas das mais influentes teorizações sobre a cultura japonesa são elaboradas justamente nessa época. É o caso de *Iki no Kōzō* (A Estrutura do *Iki*, 1930) de Shūzō Kuki, ou de *Fūdo* (Clima, 1935)

de Tetsurō Watsuji, que procuram, ainda que de maneiras diferentes, recuperar uma essência imutável da cultura japonesa.

Kuki vai encontrar essa essência na noção de *iki*, termo de difícil tradução que se refere a certo ideal estético presente principalmente nas cidades do período Edo. Fruto da combinação dos valores das classes comerciais, da ética dos guerreiros e do budismo, *iki* relaciona-se a uma atitude de refinamento e sofisticação (*bitai*), de perseverança (*ikiji*) e de lucidez (*akirame*). Esse senso estético teria perdurado no Japão até os tempos atuais, impermeável às influências ocidentais (Kuki, 2004).

Watsuji é provavelmente o autor mais radical e ambicioso. Ele propõe uma classificação de todos os povos do mundo de acordo com as condições climáticas de cada região. Temos assim, em linhas gerais, três grandes tipos de clima – e consequentemente de cultura: clima de monções, clima de deserto e clima de cerrados. Os asiáticos seriam representativos do primeiro, e as adversidades causadas pelas chuvas e pelas ventanias teriam dado a esses povos um caráter resignado e adaptativo. Os árabes seriam exemplo do segundo, e pela dureza de seu ambiente esses povos teriam desenvolvido um caráter igualmente duro e combativo. Os europeus corresponderiam ao último tipo de clima, que por ser mais ameno teria tornado possível o exercício da contemplação e do racionalismo. Watsuji se debruça principalmente sobre a comparação entre o caráter europeu e o caráter japonês (que embora pertença à categoria asiática tem, segundo ele, uma lógica *sui generis* e superior). Watsuji enfatiza, por exemplo, as diferenças entre as casas japonesas e as casas europeias como tema estratégico para entender o contraste. Segundo ele, a casa japonesa baseia-se numa distinção absoluta entre as noções de *uchi* (dentro) e *soto* (fora), de modo que o ambiente interno ocupado pela família estaria completamente isolado do mundo exterior, habitado por estranhos. O costume de tirar os sapatos antes de entrar na casa seria um símbolo desta separação, pois evitaria que a impureza do mundo exterior contaminasse o mundo interior. A casa europeia, ao contrário, não estaria tão nitidamente separada do espaço público da rua, gerando uma confusão entre as duas esferas, algo inaceitável do ponto de vista japonês (Watsuji, 1988).



É importante enfatizar, no entanto, que esses discursos essencialistas e excepcionalistas, embora cada vez mais influentes como uma forma de resistência à ocidentalização nos centros urbanos, tinha uma limitação importante: não se podia enfatizar demais o caráter único e incomparável da cultura japonesa, pois uma vez que o Japão estava comprometido com um projeto colonialista de invasão e dominação de diversos outros países asiáticos, era necessário que a cultura japonesa fosse retratada como passível de ser assimilada por esses povos colonizados, que passariam então a se identificar como japoneses, ou pelo menos como súditos leais ao imperador. Em outras palavras, se para o Ocidente a cultura japonesa permaneceria para sempre incompreensível, para os demais países da Ásia ela seria acessível por fazer parte de uma tradição comum, cabendo ao Japão, porém, assumir um papel de liderança. Para legitimar essa penetração da cultura japonesa nas regiões dominadas, muitos intelectuais e figuras públicas destacavam, ao falar das características da cultura japonesa, não apenas atitudes como *iki* ou a distinção entre *uchi* e *soto*, mas também uma certa ideia de miscigenação. Embora estejamos acostumados com discursos que descrevem a cultura japonesa como fechada ou isolada, até o fim da Segunda Guerra Mundial ela era frequentemente retratada como uma mescla das diversas tradições da Ásia, e o próprio povo japonês como o resultado da mestiçagem entre vários povos asiáticos. Segundo esse raciocínio, ao invadir esses países e impor seus valores, o Japão não estaria eliminando os costumes locais nem subjugando seus habitantes, pois esses costumes e essas populações na verdade seriam já parte integrante da própria tradição japonesa (Tanaka, 1995; Oguma, 2002).

Contudo, a derrota na Segunda Guerra Mundial fez com que todo o debate sobre a cultura japonesa até então mudasse radicalmente, devido a uma série de profundas transformações sociais.

Consequências da Segunda Guerra Mundial

A primeira consequência da derrota foi uma extraordinária reorganização da própria constituição geográfica do Japão: Coreia, Manchúria,

Taiwan, Okinawa e inúmeros outros territórios asiáticos foram removidos do “Grande Império Japonês”, diminuindo drasticamente a esfera da autoridade política japonesa. Isso implicou, por sua vez, uma enorme onda migratória. De um lado, os japoneses que, seja como militares seja como funcionários civis, estavam vivendo nessas regiões se viram diante da necessidade de abandoná-las. De outro lado, milhares de asiáticos, principalmente coreanos e chineses que até 1945 haviam migrado voluntária ou involuntariamente para regiões que hoje correspondem ao território político japonês, tiveram que retornar a seus países de origem.

Além disso, os Estados Unidos ocuparam o Japão, intervindo diretamente nos assuntos de governo por intermédio do “supremo comandante das forças aliadas”, o conhecido general Douglas MacArthur. Uma vez que o Japão se comprometia a eliminar todas as suas forças militares como condição de rendição, os Estados Unidos assumiram também todas as funções de defesa, construindo diversas bases militares pelo país.

Todas essas mudanças exigiam uma reinterpretação da identidade e da cultura japonesa. Primeiro, porque tanto o espaço geográfico como a população já não eram mais os mesmos. Segundo, porque as ideologias dominantes de louvor à tradição japonesa do período anterior foram questionadas diante da realidade da derrota. Como continuar vendo positivamente uma tradição que não apenas perdeu a guerra, mas que também seria acusada, no Tribunal de Tóquio (1946-1948) e em outros julgamentos organizados pelas forças aliadas, de ser conivente com crimes de guerra, crimes contra a paz, e crimes contra a humanidade?

Mais uma vez, as disputas simbólicas em torno da figura do imperador assumiriam grande importância, sinalizando as direções que o debate acerca da cultura japonesa iria tomar.

Logo após a rendição japonesa, a posição dos Estados Unidos era, em princípio, a de responsabilizar o imperador pelos crimes de guerra. Alguns propuseram inclusive que além da punição individualizada do imperador, a própria instituição imperial deveria ser eliminada como condição *sine qua non* para a criação de um regime verdadeiramente democrático. As elites políticas japonesas fizeram



enormes esforços para reverter essa postura, o que de fato ocorreu. No entanto, é fundamental ter em mente que a principal razão para que o imperador fosse finalmente eximido de toda e qualquer responsabilidade não foi a pressão dessas elites, até certo ponto desmoralizadas com o fim da guerra, mas sim a atuação da própria ocupação norte-americana, especialmente por parte do general MacArthur. Embora as autoridades em Washington cobrassem a punição do imperador, MacArthur e seus conselheiros em Tóquio estavam convencidos de que para um melhor controle dos conflitos da sociedade japonesa de então, a permanência da figura do imperador era essencial. Ele poderia ter um papel simbólico positivo no Japão do pós-guerra, desde que manipulado adequadamente (Dower, 1999, pp. 319-345). Esse perdão quase oficial dado pela ocupação norte-americana mudou o sentido da autoridade imperial, marcando o início de uma nova fase de cumplicidade entre o Japão e os Estados Unidos. O imperador torna-se uma figura híbrida, cara às elites japonesas, mas válida somente quando sancionada pelas forças norte-americanas (Kang, 2001, p. 97; Harootunian e Sakai, 1999, p. 604; Yoshimi, 2000).

Isso significa que a instância última capaz de conferir legitimidade a uma prática ou a uma instituição passaria a ser o ponto de vista da ocupação. Por outro lado, as noções de cultura japonesa ou de tradição japonesa seriam relegadas a uma posição de dependência e mesmo de inferioridade, pois sem a orientação adequada elas acabariam levando à violência e à barbárie, como as atrocidades do Japão na Segunda Guerra teriam deixado claro. Nesse contexto, os intelectuais passam a se questionar de que modo seria possível conceber formas para que essa cultura japonesa, atrasada mas ainda assim dotada de potencial, pudesse alcançar os níveis modernos de civilização dos Estados Unidos e da Europa ocidental. Isso deu origem a uma série de estudos extremamente influentes, animados em grande parte por um ideal de modernização. Dois autores da época que articulam de maneira admirável essas questões são Masao Maruyama e Yoshimi Takeuchi.

Masao Maruyama é provavelmente a figura de maior influência no cenário intelectual do Japão

no pós-guerra. Sua obra mais importante, *Nihon Seiji Shisō-shi Kenkyū* (Estudos sobre a História do Pensamento Político Japonês, 1948) é uma coleção de artigos escritos ainda durante a guerra, mas que já refletem as preocupações que passariam a marcar a sociedade japonesa posteriormente. A fim de entender um presente conturbado, Maruyama propõe uma arqueologia do pensamento político japonês, definindo como seu ponto de partida o período Edo.

Para Maruyama (1974), a base de todo o pensamento nesta época era o confucionismo. Analisando as doutrinas confucionistas do começo do período, ele argumenta que, em princípio, este tipo de filosofia tinha como fundamento a noção de que existiria uma ordem natural absoluta à qual todas as coisas e pessoas estariam sujeitas. Haveria, portanto, uma supremacia da natureza (*shizen*) na ordenação das coisas. No entanto, Maruyama assinala que esta concepção sofreu grandes transformações ao longo do século XVIII, principalmente por influência do confucionista Ogy Sorai, para quem a ordem e os princípios supremos não seriam mais um dado da natureza, e sim algo construído por pessoas, mais precisamente por sábios antigos dotados de qualidades excepcionais. Em outras palavras, a supremacia passa da natureza para a criatividade e a invenção humanas (*sakui*).

Essa transição do ideal de *shizen* para o ideal de *sakui* é importante para Maruyama porque ele vê aqui o surgimento, dentro da própria cultura japonesa, de um princípio nativo compatível com a concepção ocidental de modernidade, ou seja, a capacidade humana de inovação e de superação dos limites impostos pela natureza. O pensamento japonês estaria, portanto, equipado com recursos intelectuais receptivos às instituições modernas.

Mas é importante ter em mente que embora essa tese pareça oferecer uma imagem positiva da cultura japonesa, Maruyama deixa claro que a lógica de *sakui* proposta por Sorai e seus seguidores ainda deixava muito a desejar com relação às ideias do Ocidente. A principal razão para isso estava na incapacidade japonesa de iniciar, por suas próprias forças, um processo de industrialização, processo este que era, para Maruyama, imprescindível na consolidação de uma verdadeira modernidade.



Consequentemente, a tradição intelectual herdada do período Edo permaneceria como um símbolo de modernidade inacabada e incompleta, aguardando a intervenção do Ocidente (Maruyama, 1974, pp. 301-302).

O mundo ocidental interveio intensamente a partir do período Meiji. No entanto, em um artigo célebre intitulado “Chō-kokkashugi no ronri to shinri” (Lógica e Psicologia do Ultranacionalismo, 1946), Maruyama afirma que essas influências ocidentais nunca chegaram a penetrar completamente na sociedade japonesa, que permaneceu presa ainda a ideais pré-modernos. Foram justamente esses resquícios culturais que levaram o Japão a cometer atos de violência e envolver-se em invasões e guerras ilegítimas. Mas com a derrota na Segunda Guerra Mundial, o país ganhava a chance de libertar-se de vez das amarras tradicionais e entrar efetivamente em uma era moderna (Maruyama, 1963). Evidentemente, está implícito aqui que o Ocidente tornou-se o guia que conduziria o Japão neste novo caminho (Ohsawa, 1998, pp. 53-54).

A reflexão de Yoshimi Takeuchi também tende a apontar os aspectos negativos e conservadores da tradição japonesa, destacando a necessidade de adotar uma nova mentalidade modernizadora. No entanto, sua perspectiva tem uma diferença importante com relação a Maruyama, pois para ele só é possível compreender a possibilidade de uma modernidade japonesa se pensarmos não somente na relação entre o Japão e o Ocidente, mas também no papel da Ásia, e principalmente da China, na construção desta modernidade. Ele tem muita consciência dos efeitos perversos do colonialismo japonês na Ásia, e enfrentar essa questão é imprescindível em qualquer tentativa de modernização da sociedade japonesa.

Em seu texto mais conhecido, “Kindai to wa Nani-ka” (O que é a Modernidade?, 1948), Takeuchi afirma que a modernidade é de fato uma criação do Ocidente, e a sua assimilação no Japão não poderia deixar de ser problemática. Mas em vez de enfatizar, como Maruyama, o papel mediador de aspectos da própria cultura japonesa que seriam compatíveis com a modernidade, Takeuchi argumenta que o Japão, ao adotar instituições modernas, deveria tomar a China como modelo. Embora

o país tenha sido celebrado como a nação asiática que melhor e mais rápido incorporou o ideal moderno ocidental, na realidade essa modernização, apressada e acrítica, nunca passou de uma imitação superficial e desajeitada. A China, ao contrário, a despeito de ser comumente descrita como um país que permaneceu fechado ao Ocidente, foi na realidade muito mais eficiente, pois incorporou o ideal moderno de maneira seletiva e responsável. (Takeuchi, 2005). Takeuchi, assim, não negava a necessidade de seguir a Europa ou os Estados Unidos, mas enfatizava a importância de recorrer à China como mediador nesse processo.

Embora de modos diferentes, Maruyama e Takeuchi são portanto dois autores representativos de um ideal modernizador e, ao mesmo tempo, de uma certa noção de inferioridade e atraso da cultura japonesa. Ambos estavam tentando compreender a posição do Japão na época, de contração territorial, de ocupação política e militar e de desestabilização social. No entanto, esse quadro, assim como a noção de cultura japonesa nele embutida, sofreria grandes mudanças a partir das décadas de 1950 e 1960.

O processo-chave nessas mudanças foi o extraordinário crescimento econômico que o Japão passou a mostrar durante esse período. As empresas japonesas apresentavam um grande aumento tanto de produção como de desenvolvimento tecnológico, e isso era impulsionado por uma sociedade cada vez mais direcionada para o consumo.

Deve-se ressaltar aqui que este período de crescimento econômico foi marcado por uma difusão cada vez maior de valores e padrões de consumo norte-americanos. As tendências ocidentalizantes dos anos de 1920 e 1930 ganhavam força mais uma vez, mas agora o processo não se restringia aos grandes centros urbanos. A população era cada vez mais exposta, por exemplo, ao ideal do *mai hoomu* (pronúncia japonesa da expressão inglesa *my home*), que tomava o estilo de vida da família de classe média norte-americana da época como modelo. A base material deste modelo estava na aquisição da casa própria, com um carro na garagem e uma televisão na sala de estar. A televisão, aliás, exerceu um papel estratégico, tornando populares programas de inspiração norte-americana, como a luta livre



(*wrestling*), que se tornou uma verdadeira febre na sociedade japonesa (Yoshimi, 2007, pp. 162-206).

Mas é preciso enfatizar que ao mesmo tempo em que a influência norte-americana ganhava um impulso avassalador, também surgia – ou ressurgia – de modo cada vez mais evidente um discurso de afirmação e celebração da cultura japonesa (Harootunian, 1993). Este tipo de discurso passou a ganhar cada vez mais espaço tanto na literatura popular como nas pesquisas acadêmicas da época, consolidando uma corrente conhecida como *nihonjinron* (teorias sobre o caráter japonês). Essas teorias eram divulgadas por autores como Takeo Doi ou Chie Nakane, e muitas vezes resgatavam diversas ideias de *O crisântemo e a espada* de Ruth Benedict. Elas procuravam, de modo semelhante ao trabalho de Kuki e Watsuji, identificar novamente uma essência imutável e única à cultura japonesa (Befu, 2001).

No entanto, é preciso destacar duas importantes diferenças entre aquelas obras publicadas nos anos de 1920 e 1930 e as teorias difundidas a partir das décadas de 1960 e 1970. Primeiro, uma vez que a colonização japonesa na Ásia tinha chegado ao fim, não havia mais a necessidade de enfatizar ideais de miscigenação ou de pan-asianismo. É justamente a partir dessa época que se solidifica a imagem do Japão como um país fechado e da população japonesa como uma nação etnicamente homogênea (Kang, 2001, p. 87; Oguma, 2002). Em segundo lugar, enquanto Kuki e Watsuji tinham uma visão negativa da influência estrangeira, e viam o retorno à tradição como uma forma de resistência, os autores de *nihonjinron* dos anos de 1960 e 1970 eram muito mais receptivos ao Ocidente, mostrando uma atitude de conciliação.

O crescimento econômico e o consumismo eram vistos menos como sinal de decadência moral, e mais como prova do espaço conquistado pelo Japão no cenário mundial junto aos outros países desenvolvidos. Nesse contexto, o que os autores de *nihonjinron* faziam ao teorizar sobre a essência da tradição japonesa era no fundo identificar traços culturais típicos do Japão que servissem não para criticar, mas para explicar e legitimar o sucesso do capitalismo japonês (Harootunian, 1993; Ochiai, 2005). Assim, a produtividade das empresas japonesas era atribuída, por exemplo, a uma suposta

ética japonesa de fidelidade e sacrifício herdada dos samurais, ou então a uma atitude de conformismo derivada de princípios confucionistas, ou ainda a uma rigorosa estrutura hierárquica própria da família tradicional.

O tom triunfalista dessas teorias chegava por vezes ao ponto de sugerir inclusive que o Japão teria finalmente não apenas alcançado, mas até ultrapassado o próprio Ocidente, tornando-se mais moderno e mais avançado do que a Europa e os Estados Unidos graças ao caráter único de sua cultura. Mesmo autores fora do Japão adotaram uma posição semelhante, popularizando expressões como “Japan as number one” (Vogel, 1979).

Portanto, se no período imediatamente posterior ao final da Segunda Guerra Mundial a cultura japonesa encontrava-se numa posição de inferioridade, a partir das décadas de 1950 e 1960 ela volta a ser vista como motivo de orgulho. Mas esse orgulho não será usado para rejeitar os padrões capitalistas da Europa e dos Estados Unidos; pelo contrário, o grande mérito da tradição japonesa estaria justamente na sua capacidade de incorporar e eventualmente até mesmo aperfeiçoar esses padrões.

Desconstrução e reconstrução da cultura japonesa

A década de 1980 representou o ápice mas também o limite da lógica do período de crescimento econômico. Se, de um lado, a economia japonesa foi capaz de superar a crise do petróleo na década de 1970 e continuar se fortalecendo na década seguinte, a base dessa força, de outro lado, começou a se distanciar do setor real da economia, passando a depender cada vez mais de especulações no mercado imobiliário (Noguchi, 1994). Assim, embora a economia permanecesse ativa, seu suporte dependia, perigosamente, de uma enorme bolha financeira que não tardaria em estourar.

De maneira semelhante, a própria visão confiante da cultura japonesa, que como vimos estava diretamente ligada ao crescimento econômico, passou a ser cada vez mais problemática. O essencialismo e a autoindulgência do *nihonjinron* continuariam populares durante essa época. Mas o



consumismo, a apatia política e o cinismo moral se tornavam cada vez mais evidentes na sociedade japonesa, o que ficava patente no profundo enfraquecimento dos movimentos estudantis e sindicais e no tom acrítico de grande parte da produção artística, desde programas televisivos até a literatura. Munesuke Mita, um dos mais influentes sociólogos japoneses, cunhou o termo “era da ficção” (*kyok no jidai*) para se referir a este período, termo este adotado por diversos outros autores (Mita, 1992, pp. 522-527; Ohsawa, 2008; Azuma, 2009). Isso colocava em dúvida a ideia otimista de que o Japão seria o local onde os valores tradicionais e o sistema capitalista teriam unido forças para criar uma sociedade para além da própria modernidade.

É neste ambiente de desconfiança que começam a surgir novas ideias sobre a cultura japonesa. Estes autores, sob forte influência do pós-estruturalismo e do pós-modernismo, não vão se concentrar mais em investigar as características, os méritos ou os deméritos da cultura japonesa. Em vez disso, eles irão propor a desconstrução da própria ideia de cultura japonesa, negando a existência de qualquer característica essencial, e denunciando as relações de poder por trás desse tipo de discurso.⁴

Uma obra pioneira desta nova orientação teórica é *Nihon Kindai Bungaku no Kigen* (Origens da Literatura Moderna Japonesa, 1980) de Kojin Karatani. Apesar do título, trata-se de uma coleção de artigos que cobre uma variada gama de áreas, desde a literatura até a pintura e a arquitetura. A tese central comum a estes textos é a de que a cultura japonesa, longe de ser uma totalidade orgânica dada, é na realidade uma intrincada prática discursiva construída a partir do século XIX. Karatani destaca por exemplo o papel de um movimento intelectual iniciado em meados deste período chamado *genbun-itchi* (unificação linguística), que procurava uniformizar os textos escritos japoneses em torno de um padrão comum supostamente mais próximo da língua falada. Esta seria uma forma de promover a integração cultural e construir uma identidade nacional japonesa, que seria então mais tarde projetada retroativamente até os tempos mais remotos, como se sempre tivesse existido (Karatani, 1993).

Esses questionamentos da noção de cultura japonesa estiveram presentes não apenas entre os

intelectuais, mas também de maneira mais difusa na sociedade em geral. Como apontam vários observadores, durante a década de 1980 o apego à tradição e a afirmação de uma identidade japonesa perderam muito de seu terreno para novos ideais cosmopolitas (Ohsawa, 1998, p.22; Kitada, 2005).

Porém, esse quadro sofreu grandes mudanças a partir da década de 1990. De um lado, o fim da Guerra Fria e o surgimento de um novo cenário mundial cada vez mais complexo e interdependente serviram de incentivo para que ideologias de internacionalização e globalização continuassem a relativizar a importância dada à cultura nacional. De outro, no entanto, o estouro da bolha especulativa e o início de uma era de recessão colocaram o Japão em uma posição de insegurança no seu relacionamento com outros países. Além disso, o grande terremoto de Kobe e os ataques com gás sarin no metrô de Tóquio, ambos em 1995, só serviram para aumentar o ambiente de instabilidade e incerteza na sociedade japonesa.

Embora houvesse quem argumentasse que a solução para a crise estaria em promover mais abertura e maior interação com a comunidade internacional, muitos enveredaram para o caminho oposto, culpando a globalização e a internacionalização por todos os problemas, e sustentando que a sociedade japonesa só poderia sobreviver se retomasse um projeto de fortalecimento interno, resgatando suas tradições culturais e seu orgulho nacional. Formaram-se assim duas correntes, em princípio opostas, mas como veremos intimamente ligadas: globalismo e nacionalismo (Yoda, 2006).

É preciso reconhecer, entretanto, que foi a corrente nacionalista, ou “neonacionalista” (*neonashonarizumu*), que esteve em maior evidência nestas últimas duas décadas, com inúmeras questões sociais. Quando, por exemplo, várias mulheres de origem coreana vieram a público durante os anos de 1990 para exigir reconhecimento do governo japonês e compensação por terem sido usadas como escravas sexuais dos soldados durante a Segunda Guerra Mundial, uma enorme reação conservadora descartou o apelo dessas mulheres como mera invenção destinada a enfraquecer o espírito japonês (Ueno, 2004).



Outro problema de grande repercussão foi a formação, em 1997, de uma associação voltada para a criação de novos livros de história para o ensino fundamental (*Atarashii Kyōkasho o Tsukuru Kai*). Esta associação afirma que, principalmente pela influência norte-americana, a história ensinada pelas escolas até agora vem incutindo uma consciência histórica “autodepreciativa” (*jigyaku-teki*), divulgando uma imagem negativa e distorcida do povo e da cultura. Como resposta, os livros produzidos por este grupo procuram negar ou atenuar as diversas atrocidades cometidas pelo Japão contra outros países asiáticos, ressaltando a necessidade de respeitar e honrar as conquistas japonesas no passado (Kang, 2005; Ivy, 2006).

O governo japonês também tem se mostrado receptivo a essas tendências. Como já foi mencionado, em 1999 o parlamento aprovou o reconhecimento oficial e a obrigatoriedade do uso da bandeira e do hino nacional japoneses, dois símbolos que até então não tinham ainda sanção legal. A principal razão para a ausência de tal sanção era justamente a crítica, por parte de intelectuais e minorias como coreanos e chineses, de que tanto a bandeira como o hino estavam intimamente associados ao colonialismo e às violências cometidas pelo Japão (Takahashi, 2005; Ukai, 2005). Mas no fim da década de 1990 as autoridades públicas já haviam se tornado mais receptivas às tendências nacionalistas em ascensão na época. Além disso, o fortalecimento de políticos com claras agendas nacionalistas como o atual governador de Tóquio, Shintaro Ishihara (eleito em 1999), e o ex-primeiro-ministro Junichiro Koizumi (2001-2006) só serviram para reforçar esta postura do governo.

O “neonacionalismo” deixou sua marca também no meio intelectual. Uma das obras mais influentes da época foi *Haisengoron* (Teoria sobre as Consequências da Derrota, 1997) de Norihiro Kato. A ideia básica de Kato é de que depois da Segunda Guerra Mundial o Japão teria passado a viver uma realidade “distorcida” (*nejire*): com a derrota, a cultura e a identidade japonesa passaram a ser vistas apenas negativamente, um sinônimo de violência, intolerância, colonialismo e imperialismo. Os japoneses estariam, portanto, condenados a desprezar suas tradições e seus antepassados, e

a pedir perdão aos outros países asiáticos que eles exploraram. Mas, segundo Kato, os japoneses jamais serão capazes de pedir perdão com sinceridade a não ser que eles possam encontrar primeiro um senso de identidade e autoestima. Em outras palavras, Kato não chega a negar as atrocidades cometidas pelos japoneses, mas ele argumenta que antes de se desculpar perante outros países, o Japão deve primeiro aprender a perdoar os próprios crimes. Somente depois desse tipo de terapia coletiva e da consolidação de uma identidade nacional é que o país deve se preocupar com sua relação com os outros países (Kato, 1997).

Com isso, a noção de cultura japonesa que havia sido desconstruída durante os anos de 1980 parecia retornar à forma na década seguinte. Mas é importante fazer aqui duas observações. Primeiro, como já foi dito, esse neonacionalismo, embora seja sem dúvida o aspecto mais visível da sociedade japonesa nos últimos anos, é apenas uma das correntes ideológicas surgidas a partir dos anos de 1990; a outra consiste no ideal de globalismo. Em segundo lugar, neonacionalismo e globalismo, mais do que termos antagônicos, são na realidade duas tendências que mantêm uma relação de cumplicidade.

Tomemos como exemplo o caso da associação *Atarashii Kyōkasho o Tsukuru Kai*. Em princípio este movimento aparenta estar relacionado unicamente com a sociedade japonesa, tratando de um problema de ordem puramente interna: a defesa do orgulho nacional. No entanto, a associação trabalha ativamente para obter a colaboração e o apoio de historiadores e intelectuais fora do Japão, enviando panfletos e abaixo-assinados, inclusive para os Estados Unidos, que ironicamente costumam ser retratados como o grande culpado pelas mazelas do Japão atual (Ivy, 2006). Além disso, a associação afirma que seu objetivo é apenas fazer com que o povo japonês aja como todos os outros países e honre sua história nacional. Portanto, quando analisada a fundo, esse grupo prega na verdade não o fechamento ou o caráter excepcional da sociedade japonesa, mas, ainda que de maneira extremamente questionável, a assimilação de um *standard* global já compartilhado pelo mundo inteiro. A oficialização da bandeira e do hino, bem como muitas outras práticas seguem uma lógica semelhante.



Esta problemática simbiose entre globalismo e neonacionalismo tornou-se possível graças à forma particular com que os neonacionalistas concebem a cultura japonesa. Embora eles proponham um resgate de sua cultura para renovar o orgulho nacional, não há mais uma preocupação em explicar exatamente quais os traços característicos dessa cultura. Para o neonacionalismo atual, a cultura japonesa funciona mais como um signo aberto, um rótulo ou marca que pode em princípio ser estampado em qualquer prática ou discurso, o que, ademais, explica seu enorme alcance e sua popularidade (Kitada, 2005; Azuma, 2009). Assim, a cultura japonesa torna-se cada vez mais um produto a ser consumido de acordo com os interesses e as relações de poder vigentes (Yoshino, 1999).

Como todo objeto de consumo, esta noção de cultura japonesa está claramente inserida em um mercado global. Ela deve, portanto, ser atraente não somente ao consumidor interno no Japão, mas também a outros países, cuja aprovação passa a ser determinante para o *status* e o valor dessa “cultura japonesa”. Daí a necessidade paradoxal de construir um nacionalismo que precisa ser reconhecido em escala global. Por isso mesmo, a mídia japonesa não se cansa de realizar reportagens sobre a disseminação da cultura japonesa no mundo por meio da literatura, das histórias em quadrinhos, dos desenhos animados, ou do cinema, que são apontados como sinal do vigor da cultura e da sociedade japonesas. Tem razão, portanto, Renato Ortiz (2000) ao enfatizar que o Japão e a cultura japonesa só podem ser pensados a partir de uma reflexão mais abrangente do ponto de vista da globalização.

O caso japonês revela portanto que, embora muitos teóricos sociais atuais tendam a interpretar o nacionalismo no mundo contemporâneo como uma forma de resistência e oposição à globalização (Appadurai, 1996; Beck, 2002; Kaldor, 2004), o nacionalismo hoje pode também se aproveitar de redes e conexões transnacionais para produzir e reproduzir seu discurso. É ingenuidade supor que movimentos nacionalistas estão apenas manifestando frustração com a complexidade e a fluidez do mundo atual. Eles estão na realidade fazendo uso dessa mesma complexidade.

Consumidores de “cultura japonesa” no Brasil

O esboço traçado, ainda que necessariamente incompleto e seletivo, nos permite tecer alguns comentários sobre os diversos modos como a cultura japonesa vem sendo apropriada e representada no Brasil, uma vez que o debate no Japão mantém, ainda que indiretamente, relação com os desdobramentos na situação brasileira.

O início da imigração japonesa em 1908 obrigou pela primeira vez a sociedade brasileira a pensar seriamente sobre a cultura japonesa. Como apontam diversos autores, a avaliação feita pelos intelectuais e governantes da época era ambígua e conflituosa. Se de um lado muitos deploravam os imigrantes japoneses por pertencerem a uma sociedade considerada primitiva e racialmente inferior, de outro, havia também aqueles que os defendiam, com o argumento de que o Japão era a nação oriental onde os modernos padrões europeus haviam sido mais bem assimilados, o que seria sinal de que a raça japonesa poderia influir positivamente sobre o Brasil (Ramos, 1996; Seyferth, 1996; Lesser, 1999). Essa tensão entre os autores brasileiros no fundo refletia, como vimos, a ambiguidade com que os próprios intelectuais japoneses da época estavam tentando construir e “inventar” a cultura japonesa a partir de atitudes conflitantes com relação às noções de tradição e modernidade.

No entanto, a imigração continuou se intensificando, principalmente entre meados da década de 1920 e fins da década seguinte. Durante a Segunda Guerra Mundial, porém, quando o Japão foi declarado país inimigo, a postura brasileira pendeu para o lado mais hostil do debate. Foi quando ganharam força discursos sobre a barbárie da cultura japonesa e o “perigo amarelo” representado tanto pelo Japão como pelos imigrantes japoneses (Takeuchi, 2002).

Depois da guerra, contudo, principalmente a partir da década de 1960, ocorre uma guinada em sentido contrário. As opiniões negativas passam a se tornar minoritárias, e o Japão se torna gradativamente um símbolo de modernidade, desenvolvimento e progresso, um país que, por ter se tornado uma das maiores potências econômicas mundiais deveria ser visto como modelo no caminho do Bra-



sil rumo ao primeiro mundo. A ascensão social de vários imigrantes japoneses na sociedade brasileira fortalecia tais ideias (Cardoso, 1998). É a partir desse período que se consolida uma imagem positiva dos japoneses e seus descendentes. Eles seriam trabalhadores e aplicados nos estudos, traços culturais supostamente japoneses (Lesser, 2007). Vale ressaltar que essa apologia da cultura japonesa no Brasil coincide com o período de ascensão das teorias triunfalistas do *nihonjinron* no Japão, e em ambos os países isso serviu para legitimar ideologias desenvolvimentistas e modernizantes em voga na época.

Os desdobramentos no Brasil até este período estão bem documentados, mas como compreender o contexto atual e o tom laudatório com que a cultura japonesa continua sendo representada, como nas comemorações do centenário da imigração japonesa em 2008? Em princípio, essa tendência pode parecer apenas o efeito da permanência de um pensamento desenvolvimentista herdado das décadas de 1960 e 1970.

No entanto, creio que só podemos compreender o real alcance do fenômeno atual se levarmos em consideração a situação atual do debate no Japão. Como já vimos, a década de 1990 marcou o início de uma era de recessão e de grande instabilidade social na sociedade japonesa. Como resposta a essa situação, surgiu um curioso amálgama de ideais globalizantes e neonacionalistas em que a cultura japonesa, a fim de reunir força suficiente para desempenhar o papel de resgatar o orgulho nacional, precisa ser reconhecida, admirada e consumida em escala global.

As comemorações do centenário da imigração são justamente uma das formas mais visíveis de como o Brasil se tornou um dos consumidores deste neonacionalismo global vindo do Japão. Assim, quando a sociedade brasileira ostenta a bandeira e o hino japoneses e rende homenagens à família imperial que vão muito além do protocolo, ela está endossando e legitimando, ainda que inadvertidamente, os ideais de grupos neonacionalistas japoneses. Está também, ao mesmo tempo, ignorando por completo as lutas e os protestos políticos de países asiáticos e grupos minoritários dentro do próprio Japão que não dispõem dos recursos necessários para divulgar seus discursos no mercado global.

Algumas leituras essencialistas da cultura japonesa feitas por acadêmicos no Brasil nas vésperas e durante a época das comemorações também acabaram reproduzindo essa tendência. Ninomiya (2008, pp. 152-153), por exemplo, enfatizando o alto nível de escolaridade dos japoneses no Brasil, cita uma suposta tradição japonesa de valorização da educação que remete às tradições confucionistas e às escolas estabelecidas em templos budistas no período Edo, que recebiam crianças de todas as classes. Essa tradição educacional teria continuado sem interrupções no período Meiji, sendo transmitida aos japoneses que na época vieram para o Brasil.

Esse tipo de interpretação sugere uma cultura japonesa única, que segue imutável durante os séculos, alheia à contaminação ocidental, tal como defendem os neonacionalistas. Porém, uma análise mais detida revela uma série de dificuldades. As escolas nos templos budistas do período Edo de fato recebiam crianças das classes populares, mas eram apenas locais em que elas aprendiam noções básicas de escrita e matemática para fins instrumentais, ou seja, para poder lidar com o trabalho do dia a dia. Diferentemente das escolas voltadas para a nobreza e as classes guerreiras, não havia uma conotação propriamente ética, e a verdadeira educação era tida como aquela que a criança aprendia trabalhando, para mais tarde continuar o ofício dos pais (Dore, 1965, p. 252; Koyama, 2002, pp. 69-70). No período Meiji, verifica-se uma clara ruptura com este modelo. Surge uma filosofia de valorização da educação para fins de modernização e unificação nacional, e a escola torna-se o principal espaço para difundir esse tipo de ideologia. No entanto, muitos pais recusavam-se a mandar seus filhos para as novas escolas impostas pelo governo, onde se ensinavam matérias consideradas inúteis na vida cotidiana, tais como ciências ou educação moral. Várias escolas chegaram inclusive a ser queimadas em protesto, o que deixa claro que a política escolar do período Meiji era vista como uma afronta ao modo como as classes populares vinham tradicionalmente educando seus filhos (Koyama, 2002, pp. 67-68; Platt, 2004, pp. 185-213).

Lembremos também que a educação do período Meiji, mais do que seguir tradições budistas ou confucionistas, buscava inspiração claramente nos modelos ocidentais, que utilizavam a instituição



da escola para consolidar a figura do Estado-nação. Não por acaso, os primeiros livros didáticos usados no Japão eram traduções de textos ocidentais (Mita, 1992, p. 227).

Vale ressaltar que mesmo autores preocupados em enfatizar a diversidade e a historicidade da cultura japonesa acabam muitas vezes reproduzindo visões essencialistas. Assim, embora demonstre grande cuidado em enfatizar os perigos dos estereótipos da cultura japonesa, Sakurai (2007) acaba afirmando, sem especificar momento histórico, classe social ou qualquer outro contexto, que “os japoneses” gostam de olhar as flores das árvores de cerejeira e de tomar banhos de imersão, ou que “os japoneses” têm uma admiração especial pela natureza. Sobre esta relação com a natureza ela sugere ainda uma tese problemática. Um elemento da natureza especialmente admirado no Japão seria o sol, que por isso mesmo estaria representado na bandeira japonesa. Embora não deixe de comentar que essa bandeira tem conotações militares, ela afirma que a bandeira continua “motivo de orgulho e sinal de reconhecimento de uma ligação particular com a natureza e o passado do país” (*Idem*, p. 11). No entanto, como vimos, são numerosos aqueles que sentem profunda aversão à bandeira e que manifestaram sua revolta quando ela foi oficializada em 1999. Apresentar o *hinomaru* como símbolo de um vínculo especial dos japoneses com a natureza e com seu passado negligencia os conflitos por trás deste símbolo e, ainda que indiretamente, legitima o neonacionalismo japonês em uma de suas principais demandas, a saber, a imposição da bandeira nacional.

Não devemos, é claro, exagerar o impacto que o Brasil exerce sobre o debate na sociedade japonesa. Contudo, referências ao Brasil e principalmente aos brasileiros descendentes de japoneses são também usadas para justificar ideologias nacionalistas. Um dos exemplos mais claros foi a minissérie de televisão *Haru to Natsu: Todokenakatta Tegami* (Haru e Natsu: As Cartas que Não Chegaram), produzida em 2005 pela rede NHK do Japão.⁵ O enredo conta a trajetória de duas irmãs japonesas, uma delas vindo ao Brasil com a família, enquanto a outra é obrigada a permanecer sozinha no Japão. É marcante o modo pelo qual os japoneses no Brasil são retratados como mantendo um espí-

rito nobre e uma grande lealdade ao imperador e às tradições japonesas. Em contraste, os japoneses no Japão tornam-se cada vez mais frios e cínicos sob a sombra da presença norte-americana. O final mostra o reencontro das duas irmãs, que decidem ir juntas para o Brasil, onde permanece intacta a “verdadeira” cultura japonesa, ou seja, aquela que continua orgulhosa de si e não precisa prestar contas a ninguém. A sociedade brasileira é idealizada e apropriada assim como um local onde as demandas do neonacionalismo japonês podem vir a ser reconhecidas e legitimadas (Oda, 2010).

É extremamente difícil discutir e criticar esse processo no Brasil devido à escassez de trabalhos conscientes do contexto histórico e dos debates intelectuais em curso no cenário japonês. Ainda predominam na literatura em português referências a ideias e autores de *nihonjinron*, o que tende a popularizar visões essencialistas e esotéricas da cultura japonesa. Por isso, não é de estranhar que os brasileiros mais propensos a apresentar uma perspectiva mais crítica são justamente aqueles que a partir da década de 1990 passaram a viver e trabalhar no Japão como *dekasseguis*. Por vivenciarem de perto os conflitos e as contradições da sociedade japonesa, e sendo eles próprios o alvo de preconceito e discriminação por parte dos japoneses, esses brasileiros acabam desenvolvendo uma imagem muito mais crítica com relação à ideia de cultura japonesa (Tsuda, 2003). Da mesma forma, são pesquisadores voltados para este tema que tendem a mostrar maior consciência dos problemas em torno da noção de cultura japonesa, desde o peso do passado colonialista até o neonacionalismo conservador atual (Sasaki Pinheiro, 2009).

Conclusão

Procurei neste artigo traçar um panorama muito geral e seletivo⁶ do conturbado processo de formação e transformação da noção de “cultura japonesa”, enfatizando seu caráter histórico e dinâmico, em contraposição ao modo essencialista e monolítico com que este problema costuma ser tratado no Brasil. Isto nos permitiu perceber que a cultura japonesa configura um discurso político cujo con-



teúdo varia de acordo com as relações de poder em curso não apenas no âmbito interno do território japonês, mas também num contexto social mais amplo de escala transnacional.

Como argumentei, o Brasil encontra-se inserido nesta rede de relações, influenciando e sendo influenciado pelos desenvolvimentos em curso no Japão. Uma vez que a noção de “cultura japonesa” se torna objeto de consumo disponível dentro de um mercado global, o Brasil também se apresenta como um dos consumidores desse tipo de “produto”.

Tal consumo pode ser observado em práticas associadas aos imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil, como foi o caso das comemorações do centenário da imigração em 2008, com a celebração de símbolos nacionalistas como a bandeira, o hino e o imperador japoneses. Também pode ser visto em leituras essencialistas de textos acadêmicos que identificam uma cultura japonesa imutável, independentemente de contexto histórico e imune a conflitos sociais.

Esses reflexos da noção de “cultura japonesa” no Brasil sugerem a necessidade de pensar nacionalismo e globalismo não como termos antagônicos, mas como uma realidade única em que canais transnacionais podem servir para reproduzir ideias nacionalistas para além das fronteiras do Estado-nação.

Notas

- 1 Em contrapartida, as comemorações dos 500 anos do “descobrimento” do Brasil foram acompanhadas de críticas tanto por parte dos intelectuais como de movimentos sociais (Silva, 2003).
- 2 Uma notável exceção é o trabalho de Renato Ortiz (2000).
- 3 Os textos da conferência estão em Calichman (2008).
- 4 A perspectiva adotada neste artigo deve muito às contribuições desses autores, especialmente ao trabalho de Naoki Sakai (1989, 1997).
- 5 A minissérie foi exibida no Brasil em 2008 pela rede Bandeirantes.
- 6 Não pude tratar, por exemplo, da chamada “Escola de Kyoto”, um grupo de pensadores cujo trabalho é de fundamental importância. Ver sobre o tema Heisig e Maraldo (1995) e Goto-Jones (2007).

BIBLIOGRAFIA

- APPADURAI, Arjun. (1996), *Modernity at large*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- AZUMA, Hiroki. (2009), *Otaku: Japan's database animals*. Trad. Jonathan E. Abel e Shion Kono. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BECK, Ulrich. (2002), “The cosmopolitan society and its enemies”. *Theory, Culture and Society*, 19 (1-2): 17-44.
- BEFU, Harumi. (2001), *Hegemony of homogeneity*. Melbourne, Trans Pacific Press.
- CALICHMAN, Richard F. (org.). (2008), *Overcoming modernity*. Nova York, Columbia University Press.
- CARDOSO, Ruth. (1998), *Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no estado de São Paulo*. 2 ed. São Paulo, Kaleidos-Primus.
- DORE, Ronald P. (1965), *Education in Tokugawa Japan*. Berkeley, University of California Press.
- DOWER, John W. (1999), *Embracing defeat: Japan in the wake of World War II*. Nova York, W. W. Norton & Co.
- GLUCK, Carol. (1985), *Japan's modern myths*. Princeton, Princeton University Press.
- GOTO-JONES, Christopher (org.). (2007), *Re-politicising the Kyoto School as philosophy*. Londres, Routledge.
- HAROOTUNIAN, Harry. (1993), “America's Japan, Japan's Japan”, in H. Harootunian e M. Miyoshi (orgs.), *Japan in the world*. Durham, Duke University Press.
- . (2000), *Overcome by modernity*. Princeton, Princeton University Press.
- HAROOTUNIAN, Harry & SAKAI, Naoki. (1999), “Japan studies and cultural studies”. *Positions*, 7 (2): 593-647.
- HEISIG, James W. & MARALDO, John C. (orgs.). (1995), *Rude awakenings*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- HOBBSBAWM, Eric J. & RANGER, Terence (orgs.). (1983), *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- IVY, Marilyn. (2006), “Revenge and recapitulation in recessionary Japan”, in H. Harootunian e T. Yoda (orgs.), *Japan after Japan*. Durham, Duke University Press.



- KALDOR, Mary. (2004), "Nationalism and globalisation". *Nations and Nationalism*, 10 (1-2): 161-77.
- KANG, Sang-Jung. (2001), *Nashonarizumu*. Tóquio, Iwanami.
- _____. (2005), "The imaginary geography of a nation and denationalized narrative", in R. F. Calichman (org.), *Contemporary Japanese thought*. Trad. Richard F. Calichman. Nova York, Columbia University Press.
- KARATANI, Kojin. (1993), *Origins of modern Japanese literature*. Trad. Brett De Bary. Durham, Duke University Press.
- KATO, Norihiro. (1997), *Haisengoron*. Tóquio, Kodansha.
- KITADA, Akihiro. (2005), *Warau Nihon no "nashonarizumu"*. Tóquio, NHK Books.
- KOYAMA, Shizuko. (2002), *Kodomo no kindai: gakkō kyōiku to katei kyōiku*. Tóquio, Yoshikawa Kobunkan.
- KUKI, Shūzō. (2004), "The structure of *iki*", in H. Nara (org.), *The structure of detachment: the aesthetic vision of Kuki Shūzō with a translation of Iki no Kōzō*. Trad. Hiroshi Nara. Honolulu, University of Hawaii Press.
- LESSER, Jeffrey. (1999), *Negotiating national identity: immigrants, minorities, and the struggle for ethnicity in Brazil*. Durham, Duke University Press.
- _____. (2007), *A discontented diaspora: Japanese Brazilians and the meanings of ethnic militancy, 1960-1980*. Durham, Duke University Press.
- MAEYAMA, Takashi. (2001), *Ibunka sesshoku to aidenteitei*. Tóquio, Ochanomizu Shobo.
- MARUYAMA, Masao. (1963), "Theory and psychology of ultra-nationalism", in I. Morris (org.), *Thought and behaviour in modern Japanese politics*. Trad. Ivan Morris. Oxford, Oxford University Press.
- _____. (1974), *Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan*. Trad. Mikiso Hane. Tóquio, University of Tokyo Press.
- MITA, Munesuke. (1992), *The social psychology of modern Japan*. Trad. Stephen Suloway. Londres, Kegan Paul.
- NINOMIYA, Masato. (2008), "O tradicional e o moderno na educação dos filhos de imigrantes japoneses", in C. Sakurai e M. P. Coelho (orgs.), *Resistência e integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil*. Rio de Janeiro, IBGE.
- NOGUCHI, Yukio. (1994), "The 'bubble' and economic policies in the 1980s". *Journal of Japanese Studies*, 20 (2): 291-329.
- OCHIAI, Emiko. (2005), "The *ie* (family) in global perspective", in J. Robertson (org.), *A companion to the anthropology of Japan*. Londres, Blackwell.
- ODA, Ernani. (2010), "Interpretações sobre a memória da imigração japonesa: uma análise da série de televisão Haru e Natsu". *Cadernos do CEOM*, 32: 119-140.
- OGUMA, Eiji. (1998), *Nihonjin no kyōkai*. Tóquio, Shin'yosha.
- _____. (2002), *A genealogy of 'Japanese' self-images*. Trad. David Askew. Melbourne, Tran Pacific Press.
- OHSAWA, Masachi. (1998), *Sengo no shisō kukan*. Tóquio, Chikuma.
- _____. (2008), *Fukanōsei no jidai*. Tóquio, Iwanami.
- ORTIZ, Renato. (2000), *O próximo e o distante: Japão e modernidade-mundo*. São Paulo, Brasiliense.
- PLATT, Brian. (2004), *Burning and building: schooling and state formation in Japan 1750-1890*. Cambridge (MA), Harvard University Asia Center.
- RAMOS, Joel de Souza. (1996), "Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20", in M. C. Maio e R. V. Santos (orgs.), *Raça, ciência e sociedade*, Rio de Janeiro, Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- SAKAI, Naoki. (1989), "Modernity and its critique", in H. Harootunian e M. Miyoshi (orgs.), *Postmodernism and Japan*, Durham, Duke University Press.
- _____. (1997), *Translation and subjectivity: on Japan and cultural nationalism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SAKURAI, Célia. (2007), *Os japoneses*. São Paulo, Contexto.



- SASAKI PINHEIRO, Elisa Massae. (2009), *Ser ou não ser japonês?*. Campinas, tese de doutorado, Unicamp (mimeo.).
- SEYFERTH, Giralda. (1996), “Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização”, in M. C. Maio e R. V. Santos (orgs.), *Raça, ciência e sociedade*, Rio de Janeiro, Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- SILVA, Kelly Cristiane da. (2003), “A nação cordial: uma análise dos rituais e das ideologias oficiais de ‘comemoração dos 500 anos do Brasil’”. *RBCS*, 18 (51): 141-59.
- TAKAHASHI, Tetsuya. (2005), “From the *hinomaru* and *kimigayo* to the symbolic emperor system”, in R. F. Calichman (org.), *Contemporary Japanese thought*. Trad. Richard F. Calichman. Nova York, Columbia University Press.
- TAKEUCHI, Marcia Yumi. (2002), *O perigo amarelo em tempos de guerra (1939-1945)*. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- TAKEUCHI, Yoshimi. (2005), “What is modernity?”, in R. F. Calichman (org.), *What is modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*. Trad. Richard F. Calichman. Nova York, Columbia University Press.
- TANAKA, Stefan. (1995) *Japan's Orient: rendering pasts into history*. Berkeley, University of California Press.
- TSUDA, Takeyuki. (2003), *Strangers in the ethnic homeland: Japanese Brazilian return migration in transnational perspective*. Nova York, Columbia University Press.
- UENO, Chizuko. (2004), *Nationalism and gender*. Trad. Beverley Yamamoto. Melbourne, Trans Pacific Press.
- UKAI, Satoshi. (2005), “Reflection beyond the flag: why is the *hinomaru* flag ‘auspicious/foolish?’”, in R. F. Calichman (org.), *Contemporary Japanese thought*. Trad. Richard F. Calichman. Nova York, Columbia University Press.
- VOGEL, Ezra F. (1979), *Japan as number one: lessons for America*. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- WATSUJI, Tetsurō. (1988), *Climate and culture: a philosophical study*. Trad. Geoffrey Bownas. Nova York, Greenwood Press.
- YODA, Tomiko. (2006), “A roadmap to millennial Japan”, in H. Harootunian e T. Yoda (org.), *Japan after Japan*. Durham, Duke University Press.
- YOSHIMI, Shunya. (2000), “The cultural politics of the mass-mediated emperor system in Japan”, in P. Gilroy, L. Grossberg e A. McRobbie (orgs.), *Without guarantees: in honour of Stuart Hall*. Londres, Verso.
- _____. (2007), *Shin-bei to han-bei*. Tóquio, Iwanami.
- YOSHINO, Kosaku. (1992), *Cultural nationalism in contemporary Japan*. Londres, Routledge.
- _____. (org.). (1999), *Consuming ethnicity and nationalism: Asian experiences*. Honolulu, University of Hawaii Press.

**INTERPRETAÇÕES DA “CULTURA JAPONESA” E SEUS REFLEXOS NO BRASIL****Ernani Oda**

Palavras-chave: Japão; Cultura japonesa; Imigração japonesa; Identidade nacional; História intelectual.

As comemorações do centenário da imigração japonesa no Brasil em 2008 difundiram na sociedade brasileira um discurso celebratório sobre a noção de “cultura japonesa”. No entanto, esse discurso baseou-se em uma visão essencialista, negligenciando os diversos conflitos que o tema implica. Uma das razões para isso é a ausência no Brasil de uma discussão sobre os debates travados entre os principais pensadores sociais do cenário intelectual japonês a respeito da construção, transformação e crítica do conceito de cultura japonesa. Este artigo visa a oferecer um esboço dos debates em torno da noção de cultura japonesa, bem como de seu contexto histórico. É feita em seguida uma reflexão sobre o discurso no Brasil a respeito da cultura japonesa e as consequências deste discurso tanto para a sociedade brasileira como para a sociedade japonesa.

INTERPRETATIONS OF “JAPANESE CULTURE” AND ITS CONSEQUENCES IN BRAZIL**Ernani Oda**

Keywords: Japan; Japanese culture; Japanese immigration; National identity; Intellectual history.

In 2008, the celebrations of the 100th anniversary of the Japanese immigration to Brazil resulted in the spread of a celebratory discourse on the idea of “Japanese culture.” However, this discourse was based on an essentialist view, which neglected the several conflicts inherent to this issue. One of the reasons is the absence in Brazil of a discussion about the debates involving the main social thinkers working on the study of the construction, transformation, and critique of the concept of Japanese culture. This article aims at proposing a sketch of these major debates on the notion of Japanese culture, as well as its historical context. Based on this overview, I briefly reflect on how the Japanese culture has been approached in Brazil, as well as the consequences that the current discourse has had for both Brazilian and Japanese societies.

INTERPRÉTATIONS DE LA “CULTURE JAPONAISE” ET SES REFLETS AU BRÉSIL**Ernani Oda**

Mots-clés: Japon; Culture japonaise; Immigration japonaise; Identité nationale; Histoire intellectuelle.

En 2008, les festivités du centenaire de l’immigration japonaise au Brésil ont diffusé à la société brésilienne un discours qui a célébré la notion de “culture japonaise”. Néanmoins, ce discours s’est basé sur une approche essentialiste, laissant de côté les divers conflits liés au thème. Cela a été, entre autres, dû à l’absence, au Brésil, d’une discussion sur les débats qui ont eu lieu entre les principaux penseurs sociaux du scénario intellectuel japonais à propos de la construction, de la transformation et de la critique du concept de culture japonaise. Cet article se propose d’offrir une esquisse des débats sur la notion de culture japonaise, ainsi que sur son contexte historique. Nous proposons, ensuite, une réflexion sur le discours proféré au Brésil sur la culture japonaise et les conséquences de ce discours aussi bien pour la société brésilienne que pour la société japonaise.

