

18º Congresso Brasileiro de Sociologia

26 a 29 de Julho de 2017, Brasília (DF)

Grupo de Trabalho: GT 25 Cultura, crítica e democratização

O imaginário latino-americano sobre a Ásia: reflexões sobre Ryukyu e o Japão desde a diáspora e a descolonização da economia geopolítica da cultura

Victor Uehara Kanashiro

(SAMAUMA RESIDÊNCIA ARTÍSTICA RURAL)

Introdução

Nesta comunicação, problematizo o imaginário latino-americano sobre a Ásia por meio de uma crítica descolonial à economia geopolítica da cultura, fortemente globalizada, porém marcada por relações de poder historicamente desiguais. Por conta de um euronorte-americanocentrismo crônico no campo cultural e intelectual global, o imaginário latino-americano sobre a Ásia parece ser tão orientalista quanto o imaginário asiático sobre a América Latina. Uma reflexão crítica sobre as representações (ou sua falta) sobre o antigo Reino de Ryukyu (atual província japonesa de Okinawa) no campo cultural brasileiro revela, nesse sentido, o problema da colonialidade dos discursos, em que Ásia e América Latina, suas racialidades e memórias ficam subsumidas nos discursos oficiais da história geral. Ryukyu foi um reino independente, colonizado pelo Japão 1879. Em 1945, foi palco de uma das batalhas mais sangrentas do lado asiático da II Guerra. Depois da guerra, ficou sob domínio dos EUA até 1972, quando, após negociações, foi “revertida” ao Japão. Tal negociação incluiu, no entanto, a permanência das bases militares norte-americanas que ocupam até hoje 20% de seu território. Esse trabalho, realizado a partir de uma perspectiva diaspórica atualiza alguma das principais reflexões da tese de doutorado “Cantos da Memória Diaspórica: representações, (des)identificações e performances de Mishima e Okinawa”, defendida em 2015 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unicamp.

Orientalismos e Imaginários: representações do Japão no Brasil

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, constroem 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 comunicação, 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 desse trabalho. 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 d@ brasileir@ descendente 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 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 macrossociais 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 interssectada 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).

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 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 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” poluía 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” .

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 do escritor 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, tomei 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 abriu 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. Os primeiros estudos sobre a imigração japonesa, 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. 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 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. Por exemplo, Yoko Nitahara Souza (2009; 2015), Nádia Kubota (2008; 2015), Laís Miwa Higa (2015), Samara Konno (2015), Ricardo Sorgon Pires (2016) defenderam mestrados e doutorados sobre a imigração okinawana em programas de antropologia, história e estudos culturais da UNB, UFSCar, USP e USP-Leste. E Victor Hugo Kebbe (2016) realizou programa de pós-doc na UFSCar.

Essa pesquisa 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, 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: (des)identificação e descolonização

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 2ª 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 teóricoperformativo 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 Richard

Miskolci (2012b), eles convidam a todos ao contato e à transformação. “A descoberta do Outro como parte de nós mesmos” (MISKOLCI, 2012b:49).

Nesta pesquisa, 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. Ênfase 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 26 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 norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente” (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 (BHABHA, 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 sobrepor 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.

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 contraste 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 rasura” (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.

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 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, nessa pesquisa, a partir da análise de livros, filmes, histórias, mitos, músicas e notícias, procurei 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.

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-geopolíticocultural 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 fronteiro 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.

Considerações Finais

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 transcultural e antropofágico pode contribuir muito para o avanço das Ciências Sociais em toda parte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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.

BHABHA, Homi. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

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.

FOUCAULT, M. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

GERGEN, Mary; GERGEN, Kenneth. Ethnographic Representation as relationship. In: BROCHNER, A; ELLIS, C. Ethnographically speaking: autoethnography, literature and aesthetics. Walnut Cheek: Altamira Press, 2002.

GREINER, C.; FERNANDES, R.M. Tokyogaqui: um Japão imaginado. São Paulo: edições Sesc SP, 2008. 237

GREINER, Christine. Orientalismos, japonismos, pos-colonialismos - o papel do corpo na arte de viver junto. In: 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. The West and the rest: discourse and power. In: HALL, Stuart et al. (orgs.). Modernity: introduction to the modern societies. Oxford: Blackwell, 1996.

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.

HOBBSBAWN, Eric. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

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.

KERR, George. Okinawa: the history of an Islands People. North Clarendon: Tuttle Publishing, 2000.

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.

MATSUDA, Mitsugu. The government of the kingdom of Ryukyu, 1609-1872. Gushikawa: Yui Publications Co., 2001.

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.

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

MUÑOZ, José Esteban. Disidentifications: queers of color and the performance of politics. Minneapolis: University of Minnesota Press (e-book), 1999.

ODA, Ernani . Interpretações da "cultura japonesa" e seus reflexos no Brasil. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 26, p. 103-117, 2011

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.

SAID, Edward. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCOTT, J. A invisibilidade da experiência. Projeto História, 1998. 297-325.

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.

VIEIRA, Francisca. I. S. O japonês na frente de expansão paulista: o processo de absorção do japonês em Marília. São Paulo: Pioneira, 1973.

YAMASHIRO, José. Trajetória de duas vidas: uma história de imigração e integração. São Paulo: Cultura Editores Associados, 2001.