

ANTOLOGIA DE LITERATURA REBELDE JAPONESA

A R R O Z E F L O R E S

VOL. 2, NO. 1, 2025



NUMERO DE ENSAIOS

ANTOLOGIA DE LITERATURA REBELDE JAPONESA

A R R O Z E F L O R E S

VOL. 2, NO. 1, 2025



NÚMERO DE ENSAIO

arroz para viver
e flores para ter
pelo que viver

arroz e flores: antologia de literatura rebelde japonesa, vol. 2, no. 1, 2025, número de ensaios. periódico semestral.

ISSN ainda não atribuído.

arroz e flores é uma publicação semestral independente; preservada em archive.org e zenodo.org; licenciada na *creative commons* sob a licença creative commons atribuição-compartilhaigual 4.0 internacional (CC BY-SA 4.0).

corpo editorial

felipe chaves gonçalves pinto

jéssica maki kimura

produção gráfica

felipe chaves gonçalves pinto

revisão geral

jéssica maki kimura

leitura de prova e leituras auxiliares

felipe chaves gonçalves pinto

e-mail: contato@arrozeflores.art.br
modo de acesso: <https://arrozeflores.art.br/>

todos os textos e traduções publicados na *arroz e flores* estão licenciados sob a CC BY-SA 4.0, que permite copiar, redistribuir, remixar e adaptar o material, inclusive para fins comerciais, desde que sejam dados os devidos créditos, e qualquer obra derivada seja compartilhada sob a mesma licença.

SUMÁRIO

<i>Editorial</i>	7
<i>Os humildes da classe baixa e os literatos (Trad.)</i>	18
<i>A vocação da mulher (Trad.)</i>	25
<i>Percepção e representação hegemônicas do(a) pobre(za) enquanto problema social após a Restauração Meiji (1868)</i>	41
<i>O caminho da nova Mulher (Trad.)</i>	144
<i>Sobre a literatura social (Trad.)</i>	150
<i>Valores políticos e valores artísticos: reavaliando a teoria marxista (Trad.)</i>	159
<i>Mulheres comuns (Trad.)</i>	185
<i>Literatura proletária no Japão Taishō: entre o engajamento e a censura (1912-1926)</i>	193

EDITORIAL

jéssica maki kimura

○ PRESENTE VOLUME É COMPOSTO por escritos que se propõem a pensar sobre a posição de grupos inferiorizados em flagelo no Japão vivendo as eras Meiji-Taishô, atravessando os espectros social-econômico e de gênero. São dispostas reflexões acerca da produção literária e artística frente à realidade inserida, sobressaltando-nos sobre o movimento urgente e a latência de indignações prensadas sob um paradigma.

Introdutoriamente, em “Os humildes da classe baixa e os literatos” (1895), traduzido por Felipe

Chaves Gonçalves Pinto, imergimos na visão crítica à nova sociedade moderna em formação de Taoka Reiun (1870-1912), crítico literário e pensador da era Meiji, que acusa o aprofundamento do abismo social entre ricos e pobres com o fim do período aristocrático no Japão, ressaltando a substituição de pessoas por máquinas no trabalho e a miséria que leva muitas ao crime em busca de sobrevivência. Pondera, então, sobre o trabalho de poetas e literatos, cuja autonomia da qual gozam para produção do que lhes bem entende, permitiria estrondear as histórias de miseráveis de seu tempo ao invés de reestruturar enlances nos quais a mudança social não se insere. Reiun provoca em reclame por empatia, incitando a que surjam novos literatos que possuam “em seus olhos, lágrimas e em seu peito, sangue em abundância” (23¹) a fim de articular novos horizontes para o povo.

O segundo trabalho que compõe este número é “A vocação da mulher” (1907), em tradução por Rafael Silva Rufino de Sousa, uma carta de Sakai Toshihiko

¹ A numeração apresentada indica a localização da citação neste volume.

(1871-1933), socialista, professor e jornalista da era Meiji conhecido por participar da formação inicial tanto do partido socialista quanto comunista japonês, à Fukuda Hideko (1865-1927), ativista do feminismo japonês e fundadora da primeira revista socialista do país, a *Sekai Fujin* (1907, tradução livre: *Mulheres do Mundo*). O título integra a primeira publicação da revista, que tinha como objetivo geral encorajar a emancipação feminina em uma época cuja agenda governamental incluía o mote “boa esposa, mãe sábia”, e circulava, por exemplo, a revista *Fujin Sekai* (tradução livre: *Mundo da Mulher*), com conteúdo voltado à cuidados com as crianças, cozinha e “disciplina feminina”.

Sakai busca, no formato intimista que a carta permite, levantar questionamentos acerca das raízes da dita “vocação” implementada à mulher, perpassando o casamento, as tarefas do lar, a inviabilização de atuação das mulheres na política e outros campos de trabalho, o parto e a criação de filhos. Dada a época, o escrito tem alguns argumentos

amarrados ainda às práticas consolidadas na visão masculina de mundo, porém alcança reflexões que deveriam ter sido base de ponderamento em reversão de problemas acerca de gênero. Podemos equivaler a reflexão de Sakai a um primeiro entendimento do que é posto à prova no questionamento das finas linhas de senso comum que costuram noções de gênero e suas funções sociais.

Sequentemente, somos convidados a pensar o caminho que a pobreza e o pobre percorrem na discussão do meio científico social e literário com o artigo original cedido pelo autor Felipe Chaves Gonçalves Pinto: “Percepção e representação hegemônicas do(a) pobre(z) enquanto problema social após a Restauração Meiji (1868)”. Verte, inicialmente, aos primeiros textos auto imbuídos da função de mapear e esmiuçar o grupo social emergente no novo contexto social pós Restauração Meiji, focalizando o reforço da visão social da época de castas no novo sistema, em que “o pobre japonês desse período é um sujeito completamente outro. É

a antítese do ‘cidadão comum’ do país” (55), sendo esse último o grupo proletário, automaticamente incutindo que o grupo “pobre” é não proletarizado e vive às custas da nova norma. Em segundo momento, nos apresenta investigações as quais chama antropológicas, vide intuito expreso, através de recursos e dos próprios escritos, de descrever o grupo social pobre e sua vivência. Nesse caminho, encontra vestígios de compadecimento dos autores, buscando entendimento dos fatores que cercam a existência dessas pessoas com fins de pensar na reintrodução social. No terceiro ponto, se explora o caráter científico que o tópico assume, deixando a descrição que aproximava os trabalhos anteriores ao literário por efeito de compostos narrativos presentes. Os trabalhos analisados inserem conceitualizações que permitem alocar o pobre e a pobreza no campo das ciências sociais, utilizando-se do método formal de composição científica, onde surgem, conjuntamente, termos de cunho socioeconômico, cuidado formal e retórico. Reúnem-

se neste bloco títulos cujo diferentes intuitos latejam em meio ao molde teórico. Referente à leitura desta investigação, frisamos o destaque dado aos cenários dos quais provêm alguns dos autores, entendendo que visões de análise são sempre perspectivadas; frente a esta problemática, Felipe nos propõe, ao final, reflexões gerais acerca do multifacetamento de pesquisas e seus protagonismos em relação ao tema.

No quarto trabalho reunido neste exemplar encontramos “O caminho da Nova Mulher” de Itô Noe (1895-1923), anarquista e ativista na luta pela liberação das mulheres, traduzido por Jéssica Maki Kimura. Constituinte da revista de arte e cultura feminista Seitô (1911-1916), a obra tece resoluções que a autora acredita compor um guia à mulher que luta por sua emancipação. De caráter provocador de movimento, compõe um brado de libertação, evidenciando dificuldades de insurgentes ao se chocarem com as regras impostas.

Em “Sobre a literatura social” (1920), traduzido por Luiz Fernando dos Santos Velloso Blois, o autor,

tradutor e professor de língua e cultura inglesa na Universidade de Keio, Baba Kochô nos põe frente à reflexões sobre a composição da literatura social e trabalhista de seu tempo. Comparando o quadro estrangeiro ao japonês, pontua que as produções locais não estariam aptas a entregar militância como as do exterior, pois em partida já se encontram desvantajosos de acessos teóricos. Externa, então, opiniões acerca de como surgem obras desse tipo de literatura e quem julga qualificado a escrevê-las, para que sejam bem alicerçadas em verdade. Posteriormente, em artigo original deste volume, se aborda novamente Kochô e há um detalhamento analítico sobre este texto.

Fazendo outra ponte investigativa entre política e arte, encontramos aqui “Valores políticos e valores artísticos: reavaliando a teoria marxista” (1929), de Hirabayashi Hatsunosuke, com tradução de Fabio Pomponio Saldanha. O teórico integrante do Movimento de Literatura Proletária do Japão conduz um estudo acerca da possibilidade de coexistência de

uma crítica literária marxista, fundada em suas filosofias *a priori* político-educacionais, e a análise literária “ortodoxa”, fundada nas Belas Letras e discutidora de valorações artísticas através da Teoria Literária. Expõe os pontos-essência, tanto desta última quanto do Marxismo como ideologia política, evidenciando seus focos de atrito para que, partindo desse lugar, se possa pensar um abarcamento (ou não) da literatura proletária no campo literário beletrista, além de convidar aos demais que venham a entrar em contato com este escrito a aprofundar-se no choque da teoria marxista com a crítica literária.

Saindo do confronto alto letrado e acadêmico, voltamos nossa atenção mais uma vez à questão do gênero imergindo nos escritos de Hayashi Fumiko (1903-1951) em “Mulheres Comuns” (1937), traduzido ao português por Júlia Miranda de Assis. A autora reflete diretamente sobre o local da feminilidade, o feminino e ser mulher através de sua experiência e comparativamente às demais mulheres que a cerca, o que nos permite retomar as obras de

Sakai Toshihiko e Ito Nôe aplicadas à vida de alguém que experiencia as valorações da época e reflete sobre o futuro de seu grupo social, na qual ressalta a força e beleza das mães e mulheres comuns, vivendo a sobrecarga com graça e gentileza. Critica também as “mulheres bem instruídas”, as quais o discurso não alcança mães e filhas fora de seu círculo, ideia a qual ainda podemos associar aos nossos dias atuais em relação a muitos movimentos feministas que não abarcam a realidade de todas as mulheres como se propõem.

Por fim, fechamos este volume com “Literatura proletária no Japão Taishô: Entre o engajamento e a censura (1912-1926)”, um texto original de Luiz Fernando dos Santos Velloso Blois. Em continuidade linear histórica e temática ao primeiro artigo referente ao estudo do pobre e da pobreza em Meiji, somos apresentados à produção literária proletária do período Taishô, entendendo que esta surge conceitualizada dessa maneira dada à industrialização decorrente na era Meiji. Neste trabalho, Luiz nos

expõe ao entendimento do contexto social deste entremeio de eras, cujos desastres naturais, guerras, execuções pelo estado fazem culminar no surgimento de movimentos sociais e, destes, produções literárias, das quais nos são detalhadas a obra de Baba Kochô presente nesta edição e um vislumbre de Akutagawa Ryûnosuke.

Em nota, os textos aqui reunidos se propõem a um “início de conversa”, nos lembrando que o expor de ideias e, principalmente, o fazer por suas próprias mãos não estão dependentes da posse de respostas, da verdade ou da razão. Esperamos que a partir da apresentação destes escritos seja possível gestar novas perspectivas, para além da mera apreensão de suas ideias, e que seja possível dar a quem precise o gole de fôlego para que possa (se) mobilizar.

Gratidão e boa leitura.

**OS HUMILDES DA
CLASSE BAIXA E
OS LITERATOS
[1895]**

TAOKA REIUN

FELIPE CHAVES GONÇALVES PINTO (TRAD.)

OS HUMILDES DA CLASSE BAIXA E OS LITERATOS (TRAD.)¹

taoka reiun

A CHAMADA CIVILIZAÇÃO DO SÉCULO XIX é uma civilização que favoreceu os ricos e, embora tenha, sob o nome da liberdade, suplantado a classe aristocrática, tornou a separação entre ricos e pobres ainda mais profunda. O progresso da civilização materialista junto ao desenvolvimento elaborado das máquinas usurpou os empregos dos

¹ Tradução e notas por Felipe Chaves Gonçalves Pinto. Revisão e cotejo por Gustavo Perez Katague.

trabalhadores, enquanto o desenvolvimento cultural, junto a uma onda de ostensividade, pressionou os pobres e os lançou ainda mais na miséria e no sórdido sofrimento.

Os ricos estão cada vez mais ricos, enquanto os pobres, cada vez mais pobres; os ricos estão em perpétua felicidade, enquanto os pobres, em perpétuo sofrimento. Nas mansões² dos ricos, os cavalos estão sempre bem nutridos, enquanto as ruas estão amontoadas de mendigos. Aqueles que se alimentam de carne têm sempre a barriga saliente e sofrem por não ter como passar o tempo durante os curtos dias de inverno. Enquanto isso, dentro das casas humildes, pessoas com olhos fundos e bochechas caídas reclamam de como os seus trabalhos nas longas noites de outono não fluem como deveria.

² No original “朱門の家” (*shumon no ie*). Literalmente significa “casa de portões laqueados de vermelho”, mas também é usado em extensão de sentido para referir à moradia de pessoas abastadas. O uso remonta à dinastia Tang (618-906), na China, quando os portões das casas de pessoas nobres e ricas eram pintados de vermelho.

A civilização atual, além de corromper as classes médias e altas, pressiona os mais pobres para o abismo da miséria. A classe baixa de hoje está faminta, e para não perecer terá que roubar para comer, o que é, primordialmente, um crime. Contudo, nem sempre as pessoas têm a pureza de Hakui³ e antes de morrerem de fome resguardando o que é o certo, muitos não têm escolha a não ser viver com o peso da culpa. Os crimes da classe baixa são dignos de compaixão e pena quando comparados aos vícios da classe alta, que nascem do excesso de ócio, e, a despeito disso, estas pessoas não recebem nenhuma punição. Ainda assim, a galardoada classe alta e a sua corrupção e decadência moral não são criticadas.

Ah! mas será que os olhos das pessoas veem apenas o que é claro e não conseguem enxergar o que está oculto nas sombras? Além disso, a pobreza nem sempre se origina da preguiça, e o crime nem sempre surge de forma voluntária, mas, uma vez que alguém

³ 伯夷 (na leitura japonesa, *hakui*, na transcrição chinesa, *Bo Yi*). Figura da era mitológica chinesa.

cai no abismo da miséria, é difícil voltar à correnteza da superfície e, uma vez encarcerado, a sociedade nunca se esquece desse estigma, tratando-o com desprezo para sempre. Ah, ah! descrever os mais miseráveis dos destinos e as vidas mais dignas de compaixão deste mundo, não é essa tarefa dos poetas e literatos?

O mundo já se cansou dos romances delicados sobre os amores entre fidalgos geniais e belíssimas damas, já está farto das histórias destes cavaleiros virtuosos e mulheres heroicas contadas em *kodan*⁴. Neste momento, quando as pessoas finalmente se inclinam para os problemas da vida e almejam ouvir sobre os mistérios do espírito, por que os escritores não despejam toda a sua empatia sobre esses destinos trágicos, por que não derramam todo o seu sangue fervente, através do pincel sob o seu braço, para retratar essas vidas tão dignas de pena? Por que não

⁴ 講談. Uma das artes cênicas tradicionais japonesas em que o artista se senta atrás de uma pequena mesa colocada sobre um palco baixo e bate nela com um leque para sugerir clímax etc., enquanto lê histórias e relatos. Muitas vezes tem uma conotação de sermão.

pranteiam e lamentam por essas almas desamparadas, representando-os neste mundo, em vigoroso protesto?

A razão pela qual a escrita de Hugo⁵ retumba como trovões e ondas revoltosas não é porque ele sempre se enfurece em nome dessas almas desamparadas, chorando pela miséria de seus destinos e clamando por humanidade? Recentemente, têm por fim aumentado o número daqueles que falam sobre Hugo, (o que Shiken⁶ traduziu há alguns anos foi apenas um fragmento breve das ideias de Hugo). Por exemplo, o escritor Muchô⁷ apresentou um resumo de *Quatrevingt-treize* no jornal *Nihon*, enquanto Suzuura Ryôjin⁸ fez comentários gerais sobre *O Corcunda de Notre-Dame*. Além disso, ouvi dizer que a grande obra de Hugo, *Os Miseráveis*, está sendo adaptada para uma peça intitulada *Ana muzan no ukiyo* pelo dramaturgo

⁵ Victor-Marie Hugo (1802-1885).

⁶ 森田思軒 (Morita Shiken, 1861-1897).

⁷ Provavelmente 無腸公子 (Muchô Kôshi, ?-?).

⁸ No original 鈴浦漁人.

Ôchi⁹. Ah, uma vez que, neste mundo, a chegada do outono se dá com a queda de uma única folha, não se deveria entender que a atenção às questões sociais vem gradualmente junto com as ideias que as pessoas fazem sobre as questões da vida? No entanto, deve-se primeiro mover a si mesmo antes de tentar mover os outros; só se as lágrimas fluírem primeiro de nossos próprios olhos que então seremos capazes de fazer os outros chorarem. Aqueles que desejam protestar neste mundo em nome dos pobres e aflitos de hoje devem ter, para começar, em seus olhos, lágrimas e em seu peito, sangue em abundância. Não devemos permitir que escritores frívolos e bajuladores ou literatos de genialidade superficial manchem a pureza desta missão.

Ah, mas quem será capaz de fazer isso... quem será capaz de fazer isso?

Manuscrito de setembro de 1895

⁹ 福地桜痴 (Fukuchi Ôchi), pseudônimo de 福地源一郎 (Fukuchi Gen'ichirô, 1841-1906).

A VOCAÇÃO DA MULHER (1907)

SAKAI TOSHIHIKO

RAFAEL SILVA RUFINO DE SOUSA (TRAD.)

A VOCAÇÃO DA MULHER

[TRAD.]¹

sakai toshihiko

1

SENHORITA EIKO FUKUDA. Sempre ouvimos de muitos estudiosos, homens letrados, pregadores e oradores, que deveríamos respeitar as mulheres e proteger a sua vocação. Mas o que é exatamente essa vocação? A menos que isto esteja claramente definido,

¹ Tradução e notas por Rafael Silva Rufino de Sousa. Revisão e cotejo por Felipe Chaves Gonçalves Pinto.

por mais gentis, castas e obedientes que sejam as mulheres de hoje, será muito difícil proteger essa vocação. Portanto, gostaria de reservar um momento para uma reflexão sobre a vocação das mulheres e dedicá-la à *Mulheres do Mundo*², como referência para as gerações futuras.

Algumas pessoas dizem que a vocação da mulher é casar-se e servir ao marido. Em minha opinião, se o casamento é uma vocação, deve ser uma vocação não só para as mulheres, mas também para os homens. Portanto, acredito que não deva se chamar de vocação feminina, mas sim de vocação humana, de vocação animal. Então, é dito que a mulher deve servir ao marido, mas se considera que esta é de fato uma vocação da mulher, acredito ser extremamente difícil descobrir a razão disto. Ao investigar a história da sociedade humana, houve uma época em que as mulheres eram as chefes das famílias em um sistema conhecido como matrilinear. Naquela época não havia

² No original, “『世界婦人』”. Revista/jornal de vieses feminista-socialistas fundada em 1907 por Hideko Fukuda (福田英子, 1865-1927).

maridos específicos para as mulheres e elas tinham tantos filhos que era difícil dizer quem eram seus pais. Gostaria de pedir ao Sr. Ishikawa Kyokuzan³ que discuta esse assunto em detalhes em uma seção separada de seu artigo. De qualquer forma, fica claro que, em épocas como estas, não se pode dizer que a vocação da mulher seja apenas servir ao marido. Em outras palavras, o fato de as mulheres terem começado a pertencer e servir aos seus maridos é um fenômeno relativamente moderno, com apenas alguns milhares de anos. Se fosse para chamar isso de vocação, seria justo dizer que a vocação dos homens japoneses seria aposentar-se quando envelhecessem. Afinal, há séculos existe o costume em que os homens japoneses entregam a chefia de suas famílias aos parentes e se aposentam ao atingir a velhice. Sobre isso, eu penso que o costume da aposentadoria é apenas um fenômeno temporário na sociedade humana. Isso não aconteceu num passado distante, e

³ No original, “石川旭山”. Pseudônimo de 石川三四郎 (Ishikawa Sanshirô, 1876-1956).

mesmo agora é como se isso não tivesse acontecido. O fato de uma mulher servir o seu marido é, afinal de contas, apenas um fenómeno temporário; também não aconteceu num passado distante e, embora possa permanecer durante algum tempo no presente, está fadado a desaparecer no futuro. Chamar isso de vocação e querer vinculá-la às mulheres é apenas o egoísmo dos homens que estão em uma situação conveniente.

2

ALGUMAS PESSOAS TAMBÉM DIZEM que a vocação da mulher é ser guardiã do lar. Isso é o mesmo que dizer que a vocação de um cachorro é ser guardião de um portão. Os cães viviam originalmente nas montanhas e nos campos e levavam uma vida livre e independente. Nessa época, não havia portões para proteger. Foi só depois de terem sido finalmente subjugados pelos humanos e reduzidos à condição de animal de criação que lhes foi dada a tarefa de guardar

o portão pela primeira vez. Por que deveríamos chamar isso de vocação do cachorro? É também assim que as mulheres são guardiãs do lar. Somente quando se é oprimida por um homem e se torna escrava dele que você é forçada a assumir um papel incômodo. Chamar isso de vocação é de fato uma grande audácia.

Há quem diga também que a vocação da mulher é cozinhar e costurar. Esta é quase a mesma teoria do ponto anterior, e pode-se dizer que é uma história realmente risível. Na antiga era feudal, os samurais diziam que cultivar arroz era a vocação do camponês. O trabalho árduo envolvia arar os campos, plantar mudas, colher adubo e cultivar o arroz. Deixar isso nas mãos dos camponeses chamando de sua vocação, enquanto os samurais, armados com suas espadas grandes e pequenas, vestindo suas armaduras, vagavam sem fazer nada se alimentando do arroz que os camponeses produziam, deve ter sido extremamente conveniente para os guerreiros. Da mesma forma, todas as tarefas incômodas da vida cotidiana como lavar, limpar, cozinhar e costurar,

devem ser deixadas nas mãos das mulheres, pois essa é a sua vocação. Deve ser muito conveniente para o homem poder ir e vir quando quiser e fazer o que quiser. Ainda assim, como uma mulher inocente uma vez disse, a não ser que a comida seja feita pela mão mais gentil da mais amável das esposas, não será suficiente para satisfazer um homem. Por isso sempre acreditamos que tarefas como cozinhar eram a vocação natural das mulheres. Isto deve ser chamado, sem dúvida, de uma atitude extremamente admirável. Como eu também sou homem, devo expressar minha infinita gratidão às mulheres tão admiravelmente virtuosas. Não há do que reclamar, mas há algo estranho nisso. Este tipo de virtude admirável existe apenas do lado das mulheres, mas não do lado dos homens. Na minha opinião, a não ser que a comida seja feita pela mão mais gentil do mais amável dos maridos, não será suficiente para satisfazer uma mulher. Portanto, acredito que pelo menos um de nós deve começar a dizer que, entre outras coisas, cozinhar é vocação dos homens. No entanto, se

olharmos para o que nunca aconteceu antes no mundo, podemos ver que esta teoria da culinária como vocação, no final das contas, é uma questão de egoísmo dos homens que aplicam isso nas mulheres. Assim, a mulher, como que para agradar os homens, acaba se tornando uma pessoa que aceita inconscientemente a vontade de um homem, e finalmente chega ao ponto em que ela expressa isso por si mesma.

Na minha opinião, mesmo que coletar água fosse considerada uma vocação feminina, com o desenvolvimento do sistema de abastecimento de água, em que basta girar uma torneira para que a água jorre abundantemente em qualquer casa, a vocação das mulheres praticamente deixaria de existir, não é mesmo? Além disso, se cozinhar arroz também fosse considerado uma vocação feminina, o método de cozinhar arroz seria igualmente aperfeiçoado e tornar-se-ia antieconômico construir um fogão separado em cada casa. Assim, se houvesse um dia em que 100 ou 200 casas, ou quem sabe uma cidade ou

uma vila inteira se juntassem e construíssem uma grande cozinha comunitária de arroz e centenas de esposas se revezassem no preparo de arroz, elas seriam forçadas a cumprir seu chamado apenas uma vez a cada 100 dias. Dito isto, pode-se dizer que é uma vocação feminina muito leve. Em outras palavras, cozinhar, assim como costurar, é em grande parte uma vocação para máquinas, não uma vocação para humanos. Hoje, devido à imperfeição das organizações sociais, tais tarefas triviais acabam sendo obra de humanos, mas em uma sociedade futura que progride, a maioria das tarefas enfadonhas se tornarão trabalho de máquinas e os humanos terão apenas que passar por um pequeno esforço para usar os dispositivos. No entanto, esta pequena quantidade de trabalho não se limita ao que as mulheres devem fazer ou ao que os homens devem fazer, mas qualquer pessoa pode fazê-lo simplesmente de acordo com a conveniência, por isso quase não existe vocação para as mulheres.

3

SE EU DISSER ALGO ASSIM, os críticos certamente me reprovarão dizendo: “por mais que você queira eliminar a vocação feminina com suas ideias excêntricas, quando se trata de gravidez, parto e criação dos filhos, você não poderá evitar admitir que essas não são vocações femininas”. Essa é a verdade. Isto não é algo que possa ser feito por uma máquina, nem por homens, até eu só posso admitir que esta é a vocação de uma fêmea de alta classe. No entanto, eu, por apenas uma palavra, não consigo encontrar razões, como muitos críticos, para afirmar que as mulheres não são adequadas para desempenhar várias funções na política ou na sociedade, ou que não são aptas para as ciências e artes elevadas e profundas. A gravidez, o parto e a criação dos filhos são os principais deveres das mulheres, e até 80 a 90 por cento do trabalho reprodutivo cabe às mulheres, enquanto 80 a 90 por cento de outras tarefas cabem aos homens. Contudo, os negócios da vida numa

sociedade civilizada não estão divididos em dois tipos: negócios reprodutivos e outros negócios diversos. Na minha opinião, existem três tipos de trabalho: trabalho reprodutivo, trabalhos do dia a dia e outros trabalhos nobres. Portanto, enquanto as mulheres, por uma questão de natureza fisiológica, deveriam partilhar 80 a 90 por cento do trabalho reprodutivo, os homens deveriam partilhar 80 a 90 por cento do trabalho do dia a dia (ou seja, alimentação direta, vestuário e abrigo). E quanto aos trabalhos nobres, homens e mulheres deveriam fazer cada um de acordo com sua aptidão. Por exemplo, os homens devem cultivar arroz, as mulheres devem ter filhos e tanto os homens como as mulheres devem usar o seu tempo livre para estudar literatura, arte, música, religião, filosofia, ciência, etc. Os críticos ainda podem dizer que, mesmo que aceitem minhas palavras, as mulheres provavelmente não terão muita energia sobrando, considerando que precisam dar à luz e criar filhos. Hoje em dia é assim. Contudo, as mulheres de hoje não têm energia sobrando para além de gerar e criar

os seus filhos, tal como os agricultores de hoje não têm energia sobrando para além de cultivar arroz. Se acreditarmos que em uma futura sociedade em progresso, o uso de maquinário sofisticado e a união de muitas pessoas irá proporcionar aos trabalhadores agrícolas mais tempo de lazer, devemos acreditar que o trabalho reprodutivo também deverá ser realizado com equipamentos cuidadosos e com a ajuda de muitas pessoas, para que as mulheres que o realizam tenham bastante tempo e energia livres. Tente imaginar isso. Temos aqui uma mulher que, devido ao seu trabalho reprodutivo, está por um tempo isenta de todos os outros deveres. Ela também já está dispensada de cuidar do filho já um pouco mais velho, e sempre foi auxiliada por seus muitos amigos, homens e mulheres. Em particular, durante o parto, ela recebeu instalações e cuidados de enfermagem suficientes e, mesmo após o parto, recebeu muita ajuda na amamentação, além de outras coisas. Assim, uma vez que o período de amamentação tenha passado, o cuidado do bebé é normalmente dividido

entre muitas pessoas, e esta mulher, mesmo que tenha cinco ou seis filhos, não deve se preocupar em não ter tempo ou energia para se dedicar a atividades nobres. Os críticos ainda podem dizer que se deve esperar ter muitos amigos dispostos a oferecer ajuda. Na minha opinião, nem todas as mulheres têm muitos filhos. Algumas dão à luz apenas um ou dois filhos e outras não dão à luz nenhum. Portanto, é natural que estas mulheres utilizem os recursos que lhes restam para ajudar outras mulheres que têm muitos filhos. No entanto, no mundo de hoje, as pessoas estão tão ocupadas com as suas próprias vidas que não se importam com os outros. Em uma sociedade futura que progride, onde todos possam ter um certo conforto na vida, superando a competição entre as pessoas e a separação entre as casas, a natureza da humanidade certamente surgirá espontaneamente, e não é difícil imaginar que mulheres com mais recursos ajudarão aquelas que têm mais filhos. Além disso, do ponto de vista dos homens, é natural que, ao delegar o importante papel da reprodução às mulheres, se

deva ajudá-las ao máximo possível com os recursos disponíveis, minimizando assim seu esforço e sofrimento.

4

EM SUMA, A VOCAÇÃO ESPECIAL da mulher é simplesmente a gravidez, o parto e a amamentação. Além disso, não é de forma alguma algo que exija toda a força da vida de uma mulher. Além desta vocação especial, as mulheres também são obrigadas a cumprir as vocações dos seres humanos comuns juntamente com os homens. No entanto, nem eu posso deixar de reconhecer as diferenças gritantes entre o temperamento dos homens e das mulheres. É um fato inegável que as mulheres, como resultado inevitável da divisão do trabalho reprodutivo, tendem a diferir dos homens em certos aspectos fisiológicos. Embora eu acredite que a grande diferença de temperamento observada entre homens e mulheres seja um

fenômeno temporário originado pelas instituições e costumes sociais, não posso deixar de reconhecer que deve haver, de alguma forma, certas diferenças fundamentais entre os sexos. Portanto, os homens ficam com os trabalhos do dia a dia, as mulheres com os trabalhos reprodutivos e ambos podem desfrutar de outros trabalhos nobres. Sempre me ocorreu que as mulheres com base em seu temperamento natural tendem mais para a arte ou para a música do que os homens, demonstrando assim uma diferença de gosto. A este respeito, então, por que não dizer que a vocação das mulheres está nas artes ou na música? No entanto, isto é algo que só deve ser dito após o desenvolvimento natural de uma sociedade livre no futuro, e não devemos fazer previsões ou afirmá-lo levemente hoje. Em particular, creio que é verdadeiramente um pecado imperdoável quando os homens, com os seus preconceitos masculinos (mesmo que não estejam conscientes dos seus próprios preconceitos), fazem suposições sobre a

vocação das mulheres. O que a Srta. Fukuda pensa sobre isso?

Primeiro de Janeiro de 1907, no. 1

**PERCEPÇÃO E REPRESENTAÇÃO
HEGEMÔNICAS DO(A) POBRE(ZA)
ENQUANTO PROBLEMA SOCIAL
APÓS A RESTAURAÇÃO MEIJI
[1868]**

FELIPE CHAVES GONÇALVES PINTO

ARTIGO ORIGINAL

PERCEPÇÃO E REPRESENTAÇÃO HEGEMÔNICAS DO(A) POBRE(ZA) ENQUANTO PROBLEMA SOCIAL APÓS A RESTAURAÇÃO MEIJI (1868)

felipe chaves gonçalves pinto

resumo: O texto trabalha a construção da percepção e representação hegemônicas da pobreza enquanto problema social após a Restauração Meiji (1868-1912), notadamente em seu terzo final. Uma profícua produção de

(crônicas-)reportagens e textos ensaísticos que tematizam a pobreza no Japão ganhou relevância no país nas décadas finais do século XIX. O intuito aqui é, portanto, investigar nesses textos índices que possibilitem o mapeamento das tendências em questão e pensar nas implicações que subjazem essas realizações. Para tanto, será oferecida uma esquemática subdivisão temática que buscará salientar as características mais gerais que formatam o movimento de percepção e representação e sublinhar o caráter processual da questão. Propõem-se que a compassividade intelectual que caracteriza as iniciativas em foco possui um limite de consciência possível e são reféns de um *locus* de enunciação que entrava um comprometimento mais nuclear com o(a) pobre(z).

palavras-chave: Pobreza; Período Meiji; Iwagorô Matsubara; Gen'nosuke Yokoyama; intelectuais compassivos.



COM A RESTAURAÇÃO MEIJI (1868) e o fim do sistema de castas (*mibunseido*) que, em certa medida, configurava o Período Edo (1603-1868), o novo governo japonês passou a legalmente dividir sua população em, *grosso modo*, três classes sociais: a oligárquica (*kazoku*), a de famílias guerreiras (*shizoku*),

e a do povo comum (*heimin*)¹. Entretanto, a despeito da “abolição” das castas (que só ocorreu efetivamente em 1871 com a Lei de Emancipação, *Kaihôrei*)², persistia nessa divisão de classes a manutenção de privilégios e discriminações que replicava a lógica do antigo sistema³. Nesse sentido, é possível citar,

¹ As três classes citadas não são, no entanto, as únicas que existiram legalmente durante o governo Meiji e expressam somente a forma consagrada com que o sistema passou a ser percebido. Durante os primeiros anos da Restauração, também existiram, por exemplo, a classe baixa de ajudantes de guerreiros (*sotsu*), a dos monges budistas (*sôryô*), dos monges xintoístas (*shinshoku*) etc. Sobre essa questão, cf. Furukawa, 2022: 142-144.

² A lei de 1871 determinava o fim da estratificação em castas dos *buraku-min*, então denominados como *eta* (literalmente, “seres impuríssimos”), *hinin* (literalmente, “não-humanos”) etc. e que eram considerados, na lógica de estratificação confucionista, como a casta mais inferior, como, portanto, excluídos do convívio social. Essas pessoas eram responsáveis por trabalhos considerados impuros (*kegare*), como os de carrasco, coveiro, de abate animal, de açougue, curtume etc. O marco legal de 1871, estabelece que essa casta se integre à classe do povo comum, o que, no entanto, não significa que a discriminação tenha cessado. Para considerações mais específicas sobre os *buraku-min*, cf. Kurokawa, 2016. Para um levantamento histórico sobre a discriminação legal que os *buraku-min* sofreram após a Lei de Emancipação, cf. Yoshida, 2004.

³ Para um debate quantitativo acerca da manutenção de poder/privilégios por uma determinada elite de ex-samurais durante a passagem de Edo para Meiji, cf. Namihira, 1974.

enquanto exemplo concreto desse tratamento diferencial, a continuidade do pagamento de estipêndios em forma de arroz (*chitsuroku*), base alimentar japonesa, àquelas pessoas que compunham a classe oligárquica e a de famílias guerreiras.

Dado o grau da ruptura com que a Restauração Meiji “aboliu” as castas, uma alegada conservação da estabilidade social foi a motivação para manutenção da política de pagamento de estipêndio aos grandes senhores de terra (*daimyô*) e aristocratas da corte de Quioto (*kuge*), que estruturaram juntos a classe oligárquica, e aos guerreiros (*bushi*) e cortesões (*jigeke*), agrupados como classe de famílias guerreiras. O governo, contudo, buscou ativamente meios com que revogar esses pagamentos e, em 1873, iniciou uma política de fornecimento de capital inicial por meio da emissão de títulos públicos àquelas pessoas que abdicassem voluntariamente do estipêndio, o que ficou conhecido como *chitsuroku kôsai*. Com o aumento subsequente do preço do arroz, o governo passou a substituí-lo compulsoriamente por papel-

moeda nos pagamentos (*kinroku*). Essa medida provocou uma drástica queda no preço do alimento no mercado interno, intensificada pela mudança na forma de pagamento do imposto sobre a terra, que também deixou de ser feito em arroz e passou a ser realizado em papel-moeda (cf. Ericson, 2019: 14). Por fim, como parte da política de revogação completa do pagamento de estipêndios (*chitsuroku shobun*), o governo iniciou, em 1876, a distribuição compulsória de títulos da dívida pública às pessoas que ainda não haviam aceitado a proposta de 1873. Essa medida ficou conhecida como *kinroku kô sai* (cf. Nakamura, 2010: 19-21).

A revogação dos estipêndios, junto a uma grande insatisfação generalizada por parte de setores da classe de famílias guerreiras, inflamou uma série de revoltas pelo país. Dentre estas, a derradeira foi a Revolta de Satsuma (*Seinan sensô*), que aconteceu no sul do Japão em 1877. O governo japonês emitiu, neste ano, uma grande quantidade de dinheiro inconversível para financiar a supressão dessa última

grande movimentação de ex-guerreiros contra o sistema governamental instaurado pela Restauração Meiji. O resultado dessa política de financiamento foi, além da efetiva supressão, uma inflação galopante e a drástica desvalorização da moeda nacional⁴.

Esse cenário inflacionário favoreceu o acúmulo de capital pelos produtores do campo, principalmente no ramo do arroz, da seda e do chá, o que contribuiu para o surgimento dos grandes mercados agrícolas (cf. Nakanishi, 2019: 12-16). Mas, por outro lado, a crônica e exponencial inflação afetou as despesas governamentais devido à queda no valor do papel-moeda com que a principal fonte de renda estatal era obtida: a taxa de imposto sobre a terra (cf. Ericson, 2019: 16).

⁴ A inflação e a decorrente desvalorização da moeda no período em questão são, contudo, multifatoriais e estão ligadas também à adoção de um característico sistema monetário em que o padrão-prata era utilizado para transações internacionais e o padrão-ouro para as internas. Além disso, no Japão, a emissão estatal de papel-moeda sem lastro não tem sua origem no financiamento da supressão da Revolta de Satsuma, mas foi drasticamente impactada por esta e, por isso, comumente se faz menção a essa revolta enquanto estopim inflacionário. Sobre essas questões, cf. Ericson, 2019; Nakamura, 2010; Nakanishi, 2019

Diante da eminente crise financeira, o governo introduziu gradativamente um projeto de intervenção deflacionária que assumiu sua forma consagrada durante o período que ficou conhecido como Deflação de Matsukata (*Matsukata defure*, 1881-1885)⁵. Esse projeto seguia ortodoxamente preceitos liberais ingleses do século XIX, filtrados por uma lente francesa através da qual foram assimilados pelos responsáveis por sua aplicação no Japão. Contudo, é possível que também possuísse, como propõe Steven J. Ericson, raízes de uma política iliberal do leste asiático (cf. Ericson, 2019: 2-3; 28). Não cabendo neste texto o detalhamento da Deflação de Matsukata, cita-se somente que eram dois os principais eixos de intervenção: 1) o controle da circulação de papel-moeda através da venda doméstica de atrativos títulos da dívida pública; 2) a promoção da política de exportação para o comércio estrangeiro (cf. Ericson, 2014: 9-12). Enquanto

⁵ Para detalhes sobre a intervenção deflacionária anterior ao período da Deflação Matsukata, cf. Ericson, 2019: 16-27.

impacto direto dessa política deflacionária, muitos pequenos produtores, diante da vertiginosa queda no preço do arroz, tiveram que vender suas terras e, nesse processo de transferência de propriedades, surgiram, em uma lógica capitalista, os primeiros latifundiários japoneses (cf. Nakanishi, 2019: 16; Ericson, 2014: 12-14).

Com o fim do período deflacionário e a adoção de um padrão-prata funcional em 1886 (cf. Ericson, 2014: 2-3), é este o cenário que demarca o início da Revolução Industrial no país (1886). As crises no campo e o surgimento dos latifúndios ensejaram um grande êxodo de camponeses às cidades, o que alimentou o incipiente capitalismo japonês com a mão de obra necessária e intensificou a percepção social sobre os sujeitos considerados pobres (cf. Kagaya, 2014: 19). Aliado a isto, a compensação pelo fim do pagamento de estímulos através da transferência volumosa de títulos da dívida pública e crédito à classe oligárquica possibilitou o surgimento de uma classe burguesa citadina que foi a principal responsável por

um *boom* de criação de empresas no período em questão (Nakanishi, 2019). É essa conjuntura que caracteriza a primeira fase da Revolução Industrial do país; caracteriza, em uma concepção mais ampla, a virada cultural e econômica que a instauração de uma ordem capitalista urbana proporcionou (Nakamura, 2010: 37-39).

Talvez não por acaso, é também no ano de 1886 que “Fuka hinmin no shinkyô (A verdadeira condição dos pobres dos distritos suburbanos)⁶” (Anônimo, 1994a) é publicado nas folhas do Jornal *Chôya shinbun*. Isto é, junto ao advento da Revolução Industrial no país, 1886 também é caracterizado como o ano em que, devido à queda abrupta dos salários e à elevada taxa de desemprego, se enfrentou a pior crise após a Restauração tanto na cidade quanto no campo (cf. Nishida, 1970: 8). Nesse contexto, “Fuka hinmin no shinkyô” é, dentre os materiais que se tem acesso, possivelmente o texto mais antigo a tematizar

⁶ Todas as traduções são de autoria própria e contam com o original em rodapé.

diretamente o sujeito pobre japonês em um contexto de sociedade de classes⁷.

Pobre(z), neste sentido e contexto específico, é um fenômeno percebido (e representado) enquanto a expansão da condição de vida e dos meios de subsistência daqueles que eram identificados como a casta mais baixa no Período Edo, os *hinin* e/ou *eta* (Nishida, 1970; Kagaya, 2014). Em uma construção que precisa ser problematizada, Masumi Kagaya, ao lidar com a questão da tematização do(a) pobre(z) neste período, afirma, por exemplo, que:

A sociedade de baixa renda começou a ser descrita quando um mundo que até então era encerrado em si mesmo se abriu para fora. No Período Edo, os *pobres eram absorvidos no grupo mais baixo dentro do sistema de*

⁷ Em 1883 o governo publicou, fruto de um censo para averiguar os impactos do período deflacionário na população, um relatório que abordava a condição de pobreza nas cidades japonesas. Contudo, o documento não se aprofunda na questão. Enquanto material mais robusto sobre o(a) pobre(z), comumente se identifica este texto de 1886 como pioneiro dessa inclinação temática. A identificação é potencializada também pela ausência de outros artigos de mesmo teor até o ano de 1890. Para detalhes sobre esses pontos, cf. Nishida, 1970, 1970: 8; Kagaya, 2014: 20-22.

*castas e recebiam assistência ali. Porém, quando esse sistema deixou de funcionar, a sociedade de baixa renda foi exposta diante dos olhos do cidadão comum. O que os jornais retrataram com uma nova abordagem foi o espaço onde o sistema, que vinha funcionando desde o Período Edo, havia se tornado disfuncional*⁸ (Kagaya, 2014: 31).

A escolha lexical e o *locus* de enunciação (Grosfoguel, 2008) presentes nas afirmações de Kagaya dão espaço para algumas considerações metacríticas. Contudo, como o intuito aqui não é a crítica da crítica contemporânea, aponta-se somente para um possível elo epistemológico que atravessa essa percepção. Isto é, a mobilização da ideia de um pretenso assistencialismo (*fujō*) a esse pobre “absorvido” pela casta mais baixa de então, junto ao imaginário de um sistema que, após sua falência,

⁸ “下層社会が叙述されるようになったのは、それまで内部で完結していた世界が外に向って開かれたことにある。江戸時代、貧民は、身分制の中で最下層のグループに吸収され、そこで扶助された。それが機能しなくなった持、下層社会は一般市民の目の前にさらけだされた。新聞が、新たな切り口で描いてみせたのは、江戸時代から続くシステムが不全となった空間であったのだ”.

expõem aos “cidadãos comuns” (*ippan shimin*) o sujeito pobre que, no argumento do autor, é como se sempre existisse, tem seu par no contexto da Revolução Industrial eurocêntrica (1760) que também é interpretada como o advento que tira o(a) pobre(za) da condição *natural* e o(a) ressignifica enquanto questão social (cf. Himmerlfarb, 1984: 16-19). Tal constatação sobre esse sujeito que daria origem ao pobre japonês também é, analogicamente, associável à condição “indiscutível e indiscutida” em que os escravizados do período colonial brasileiro eram naturalizados enquanto “coisas, ‘fôlegos vivos’, *instrumentun vocale*” (Santos, 2004: 37) e, posteriormente, identificados como cidadãos inferiores, já que “quando se fala do negro brasileiro costuma-se dizer que ele foi um ótimo escravo e, atualmente, é péssimo cidadão” (Moura, 1977: 17)⁹.

⁹ A analogia entre a condição dos *hinin* e/ou *eta* (em Meiji denominados como *buraku-min*) e os (ex-)escravizados do período colonial brasileiro não é inédita. Roberto Pinheiro Machado, por exemplo, explora o tema enquanto pensa na criação/adoção do conceito de “Direitos Humanos” nos dois contextos. Para detalhes, cf. Machado, 2019).

De todo modo, enquanto argumento material que sustenta a hipótese de que a percepção desse pobre japonês remete aos sujeitos da casta mais baixa do antigo sistema, é possível, por exemplo, mapear as regiões em que o pobre de então residia. A maior parte destas estão localizadas nos mesmo pontos e regiões espacialmente segregadas do subúrbio da cidade em que os antigos *eta* e/ou *hinin* habitavam (cf. Nishida, 1970: 4-5). Isto, contudo, não é por si só um argumento forte, mas, em nível estritamente de percepção social, exerce grande impacto dissuasivo. Acrescentando mais uma camada para a identificação do(a) pobre(za) no contexto japonês de então, é também necessário constatar que por “pobre” (*hinmin*, *saimin*, *hinja* etc.) não se queria dizer, em sentido estrito, “proletariado de baixa renda”, apesar de alguns proletários financeiramente mais fragilizados e de ocupações mais marginais também engrossarem o corpo amorfo que era percebido

enquanto pobre neste período.¹⁰ Ser proletariado é uma *classificação* que condiz com a nova divisão do trabalho instaurada pela lógica capitalista urbana e ensejada pela Revolução Industrial no país. O pobre, por outro lado, estava mais associado a uma *desclassificação*, aos sujeitos que não tinham uma ocupação específica e sobreviviam de pequenos e esparsos trabalhos assistemáticos em uma lógica, empregando a pejorativa terminologia marxistas, de lumpemproletariado (Marx, 1978) (cf. Nishida, 1970: 3).

Assim, o pobre deste período é comumente percebido como um sujeito não proletarizado e que sobrevive às margens dos fundamentos de acumulação capitalista. Além disso, é identificado como “herdeiro” situacional dos antigos integrantes da mais baixa casta do antigo sistema e frequentemente ocupa a mesma porção de terra segregada que os seus antecessores

¹⁰ Pra detalhes, com exemplos contextualizados, sobre essa diferenciação entre o pobre e o proletário no Japão de então, cf. Nishinarita, 2004a, 2004b.

indiretos ocupavam. Nisto, torna-se, então, receptáculo da estrutural e hegemônica opinião deletéria que se tinha sobre os antigos *eta* e/ou *hinin*, o que intensifica o grau de segregação desse sujeito pobre. Todas essas características somam-se para estruturar um todo amorfo, mas que é, neste contexto, identificado com relativa facilidade pela sua irreduzível diferença. O pobre japonês desse período é um sujeito completamente outro. É a antítese do, para usar o termo empregado por Kagaya, “cidadão comum” do país. A crescente presença nas cidades japonesas desse sujeito estranho à ordem capitalista, alienígena ao convívio “civilizado” em que se converteu o pobre de então, foi, por seu lado, especialmente difundida e trabalhada entre a população não-pobre através dos jornais e congêneres do período que se estruturavam ao lado do discurso hegemônico de “modernização” importado, principalmente, do continente europeu (cf. Kagaya, 2014: 19-20; Maeda, 1992: 233-234).

É nesse cenário mais amplo que este texto se localiza. O objetivo aqui é investigar a forma (e suas consequências) como esse sujeito pobre é hegemonicamente percebido e representado pela elite intelectual e/ou econômica do país. Para tanto, busca-se em textos publicados em jornais da época índices que viabilizam essa investigação. A análise textual parte da premissa de que existia nos intelectuais que publicaram textos sobre o(a) pobre(z) um certo grau de compassividade “humanística”, ainda que, às vezes, expressa somente obliquamente e nos limites de uma “consciência possível” (Goldmann, 1984), como se procurará demonstrar. Isto não quer dizer, no entanto, que essas representações e percepções não coadunassem uma posição epistêmica hegemônica que oprime os sujeitos pobres nesse contexto, pelo contrário. O objetivo aqui é justamente investigar esse lugar ambíguo que a elite intelectual e/ou econômica, compassiva com o(a) pobre(z), ocupava. Ainda, cabe ressaltar que nesse período, semelhante ao contexto

brasileiro na mesma época, os textos jornalísticos japoneses (*ruporutaaju* ou *kirokubungaku*, literatura-documental) que serão tratados aqui eram costumeiramente fronteirizos e flertavam, em forma e conteúdo e em níveis diversos, tanto com a literatura quanto com o relato que se quer factual (Tachibana, 2002).

Esses textos estruturam um movimento mais amplo que pode ser subdividido esquematicamente em três tendências gerais de um contínuo não necessariamente cronológico (cf. Nakagawa: 1994: 294-296). São elas: 1) a percepção e representação do(a) pobre(za) enquanto fenômeno exterior, alienígena, situado fora da “civilização” e que, portanto, deve ser “descoberto/localizado” e “explorado” por cidadãos capazes de, posteriormente, transmitir aquela realidade para os “cidadãos comuns”; 2) o esmiuçamento de características tidas como únicas desse(a) pobre(za) através da infiltração algo que “antropológica” nesses espaços já “descobertos/localizados” e em estado de

“exploração”; 3) a percepção e a representação dessa realidade feitas de um ponto de vista que se quer científico e que busca, nuclear e auto-alegadamente, descrever com neutralidade dado fenômeno para, assim, propor soluções sociopolíticas para o problema que o subjaz. Essa subdivisão esquemática também estrutura a argumentação deste texto.

Assim, o que se segue abaixo são três blocos argumentativos sucedidos por um fechamento que busca concatenar os principais pontos que sustentam a proposição de trabalho defendida aqui. Cada bloco é estruturado por três textos principais que, na leitura que se faz, são representativos das respectivas tendências esquemáticas supracitadas. A subdivisão esquemática é, como comentado, mais temática do que cronológica e, portanto, os blocos não necessariamente ilustram uma linha temporal ascendente. Por fim, o conjunto de textos de cada bloco contém um texto de características mais limítrofes, o que reforça o caráter temático da subdivisão e funciona como ponte argumentativa.

DA “DESCOBERTA” E “EXPLORAÇÃO” DO(A) POBRE(ZA)

A DESPEITO DO AUMENTO SUBSTANCIAL de sujeitos considerados pobres nas ruas das cidades japonesas, essa realidade era tacitamente ignorada pelos intelectuais (*shikisha*) do país até meados de Meiji (cf. Kida, 2000: 21-22). Entretanto, não era como se não se apercebessem da existência desses conglomerados de miséria em franca expansão, mas sim que os tratavam como um universo completamente alheio, que não lhes dizia respeito. Na analogia proposta por Jun'ichirô Kida (cf. 2000: 22) para ilustrar esse contexto, os intelectuais comportavam-se como um biólogo que, ao conduzir suas pesquisas, selecionava enquanto objeto de interesse apenas organismos que apresentassem semelhanças significativas com a espécie humana. Nisso, os intelectuais interessa(va)m-se somente por aquilo que *pode* ser espelho, ainda que espelho

ideológico. Os pobres, nesse jogo, são algo que não humanos, vivem alhures e não na “civilização” e, portanto, não constituem motivo para reflexões comprometidas.

Nesse contexto, a percepção e representação do(a) pobre(za) surgiu justamente enquanto índice de exotismo pelo elemento construído enquanto um outro completamente inacessível e que, enquanto exótico, aguça a curiosidade do (sempre na terminologia de Kagaya) “cidadão comum” de então e que, enquanto realidade material incontornável, afeta o “bom funcionamento” da sociedade “civilizada”. O texto primevo a tratar essas questões é especialmente ilustrativo dessa condição ao representar o(a) pobre(za) como um problema social que precisa ser identificado nesse outro mundo em que se converte os espaços de pobreza da capital.

Já apresentado anteriormente, “Fuka hinmin no shinyô”, publicado sem indicação de autoria nas páginas do *Jornal Chôya shinbun* em 1886, inicia-se com a constatação de que a pobreza na capital

japonesa cresce perceptivelmente sem indício algum de uma possível estagnação ou queda já que mesmo “com placas penduradas em cada porta com os dizeres ‘Não aceitamos pedidos de esmola’, sabia-se que o número de pobres que imploram por comida crescia dia após dia¹¹” (Anônimo, 1994a: 12) Diante dessa cenário, o ensejo para a produção desse texto pioneiro é registrado da seguinte maneira:

Nossa empresa, há alguns dias, designou alguns repórteres para investigar como a sociedade dos pobres dos distritos do subúrbio sustenta-se e em que tipo de dificuldades esses pobres caíram. Enviamos esses repórteres a todas as direções e fizemos todos os esforços possíveis para obter a verdade sobre essa situação. Agora que conseguimos descobrir essas condições, pretendemos publicá-las em partes ao longo dos próximos dias, oferecendo essas informações como

¹¹ “今春の最寄りにては戸毎に「手の内無用」と書きし札を下げたるにても、貧民の日に増して人に食を乞うものの多く出で来る”.

referência para aqueles na sociedade que tiverem interesse¹² (Anônimo, 1994a: 12-13).

O texto é efetivamente construído em um movimento exploratório pela cidade de Tóquio que se inicia na região oeste, segue à norte para, posteriormente, redirecionar-se ao sul. Ao Leste há o mar. A expedição identifica nominalmente as localidades em que “descobre” o(a) pobre(z) de cada região possibilitando, assim, uma possível elaboração de um mapa da pobreza na capital japonesa. O deslocamento expedicionário é sempre acompanhado por descrições sobre o que se encontra nessas localidades. O relato concentra-se no detalhamento das condições de estruturação e de assentamento das moradias dessas regiões, na descrição dos interiores desses espaços e na representação dos habitantes desses locais e seus hábitos e ocupações. Um

¹² “されば我社にては数日以前より数人の探訪に命じて、府下貧民社会がいかなる生計を為すやいかなる困窮に陥りしやを探らしめんと欲し、四方に出でて多方手を尽くさしめようやくにしてその真状を探り得たれば、今日よりして数日の紙上に分載し世上有志の参考に供えんとす”.

exemplo da maneira com que as residências são descritas pode ser conferido abaixo:

As passagens entre um complexo de residência (*nagaya*) e outro são estreitas, deixando pouca luz solar entrar, o que cria uma atmosfera constantemente úmida e opressiva, causando uma sensação de desconforto. Ao entrar, percebe-se que há poucos ou nenhum tatame, geralmente substituídos por três ou quatro esteiras de palha dispostas no chão. Um velho bule de barro enegrecido encontra-se em um canto, enquanto um caldeirão de barro ou, se for de ferro, com bordas lascadas e enferrujadas, está precariamente apoiado sobre um fogão a lenha quase desmoronando. Praticamente não há portas corrediças de papel (*shôji*); quando há uma ou duas, o papel está tão velho, avermelhado e escurecido que parece ter sido colado há muitos anos ¹³ (Anônimo, 1994a: 14, parênteses adicionados).

¹³ “長屋と長屋と相向うの間も狭ければ、日光の透ることも少ない常に陰湿の気を帯びて物ぐらき心地せり。内に入れば畳もあるかなしにて多くは蓆の三、四枚を並べ、古土瓶のくすぶりたるが那処にありて、土の釜かもしくは鉄ならば縁の欠け錆たるが頼れかかりたる竈に掛かり、障子は一枚もなきが多く、偶々一、二枚あれば紙の色赤黒く古びて幾年あとに張りしやと思うほどあり”.

Enquanto arremate, assevera acerca dessas residências que, “de fato, a condição deste local é tal que mal pode ser considerada uma habitação digna de seres humanos¹⁴” (Anônimo, 1994a: 14). A transição entre a descrição mais objetual para uma que se volta às pessoas que vivem naquela região mantém o tom e o teor narrativo empregado até então:

À entrada, encontram-se uns colchões de chão (*futon*) velhos e apodrecidos pendurados para secarem. O estado imundo desses colchões e o odor intenso que deles emana fazem com que qualquer um instintivamente cubra os olhos e tape o nariz, ainda assim sentindo ânsias de vômito. Quanto às pessoas que habitam essas casas, trata-se de uma mistura variada: há aqueles que, diariamente, carregam cestos e utilizam varas de bambu (*takebashi*) para recolher papéis descartados nas ruas para vende-los; [...] há também aleijões, como cegos e paráliticos [...] que, tocando desafinadamente cítaras (*shamisen*) com cordas frouxas,

¹⁴ “実に人間の住み家とも思われぬまでなるは、すなわちこの地の概況なり”.

pedem esmolas para mal conseguirem sustentar-se¹⁵
(Anônimo, 1994a: 19-20, parênteses adicionados).

Em relação às mulheres, estas são descritas como uma espécie de assombração de cabelos desgrenhados como ervas de absinto e de vestes que parecem serem feitas de algas. Algumas das ocupações delas, o texto registra, é desenterrar ração de peixe nos rios durante a maré-baixa, ou extorquir esmolas nos cemitérios durante funerais (cf. Anônimo, 1994a: 20). Sobre essa sorte de sujeitos, é registrado, sinteticamente, que:

Vivem em casas e vestem roupas que mal se pode dizer que são casas e roupas, muitas vezes são incapazes de fazer sequer duas refeições por dia, quanto mais três. Cobertos de imundices e impregnados pela sujeira, não se distinguem claramente entre homens e mulheres e

¹⁵ “されば入口などに古布団の腐りかかりたる乾し、その布団の不潔なると臭気の甚だしき目を掩い鼻を撮むものお嘔吐を催さんとす。さてこの家に住む人々は何人なりやというに種々様々なる者の寄り合いにて、日々籠を負い竹箆を携え街頭に落ちたる紙屑を拾いて銭となすものあり、[...] 盲目腰抜け等の不具者（かたわもの）ありて、[...] 調子も合わぬペコペコ三味線を弾いて些少の銭を乞いわずかに口を餉するものあり”.

vivem em condições iguais às das bestas. Diante disso, parece difícil imaginar que possam ter alguma esperança na vida ou que ainda prezem por suas existências, sendo mais fácil pensar que abandonar este mundo seria um alívio. *No entanto, mesmo dentro dessa sociedade, há aqueles que mantêm laços matrimoniais e laços afetivos entre pais e filhos. Consideram o firmamento e a terra nua como um palácio suntuoso, transmutam trapos em vestes finas, contentam-se com comida simples e água, fazem do braço dobrado travesseiro e encontram, assim, alegria nessa vida. Talvez alguns até imitem os antigos sábios que louvavam tais práticas. Em geral, essas pessoas não veem a miséria como um sofrimento e, uma vez relegadas a esse meio, é como se encontrassem conforto e não parecem ter o desejo de retornar à vida dos humanos*¹⁶ (Anônimo, 1994a: 20-21, grifos adicionados).

¹⁶ “以上の社会を見渡すに、居る家も着る衣もあるかなしにて、一日三度の食事はおろか二度だに食せぬ事多く、垢に塗れ塵に汚れ男女の分かちに定かならず、獣の均しき有様なれば世に何の望みありてなお命を惜しみ居るや、むしろこの世を廃つるこそ楽ならめと思うほどなれど、またこの社会に入ればそれぞれ夫婦の契りもあり父子の情けもあり、天地を高廈と思ひ檻樓を繡衣に充て充て疎食を食い水を飲み肱を曲げて枕とす楽その中にありと古人を気取る者もあるべし。総じてこの人々は貧賤を苦と思わず一度この中に陥ればかえって安樂なりといい、再び人間に出る事を願わざるものの如し”.

As construções imagéticas vão se avolumando em uma percepção/representação que identifica esse(a) pobre(za) como um elemento *pré*-humano, mais próximo das bestas selvagens. A presença de elos afetivos nessas condições é mais motivo de espanto por parte do narrador implícito do que índice de possível identificação. É como se se descobrisse que uma outra espécie qualquer de ser vivo também se agrupasse em uma lógica que remeta ao núcleo familiar hegemônico do “cidadão comum”. Nesse sentido, a alimentação dessas pessoas também não escapa do julgo: “no geral, esses alimentos [que os pobres recolhem dos restos da cidade, vendem e/ou consomem] são do tipo que deveria ser devorado por animais bestiais, mas, nessa sociedade, ninguém os considera estranhos¹⁷” (Anônimo, 1994a: 28).

Outro índice de estranheza relatado no texto é a maneira como o pobre utiliza os estabelecimentos de

¹⁷ “統べて〔彼らが街の残飯から拾い集め、販売し、あるいは消費する〕これらの食物は獣類の食うべきほどのものなれど、この社会にては不思議とも思わざるなり”.

penhora. Isto é, o texto relata, com surpresa, que as lojas desse tipo nessas localidades não são utilizadas necessariamente para converter bens em crédito/papel-moeda, como era de se esperar, mas sim enquanto, principalmente, local de troca. Como exemplo, é descrito o caso de moradores de um complexo de residências que, durante o dia, utilizam uma panela para fazer as refeições e, ao anoitecer, “penhoram” essa panela por um colchão de chão para passarem a noite. Finda a noite, novamente “penhoram” o colchão pela mesma panela do dia anterior e repetem esse processo indefinidamente, o que não causa, o relato anota, estranheza em ninguém naquele lugar (cf. Anônimo, 1994a: 17-18).

Os exemplos são múltiplos, mas o importante a se notar aqui é justamente a perspectiva deletéria com que se percebe e representa o(a) pobre(za). Entretanto, esse método narrativo que parece querer “desvendar” ao “cidadão comum” essa realidade alheia ao mundo “civilizado”, não é necessariamente apenas exploratório e impulsionado por um certo

interesse pelo outro considerado “exótico”. Há, ainda que, talvez, apenas em nível retórico, o desejo de pensar essa condição enquanto um problema social que precisa ser solucionado. É nesse espírito, por exemplo, que o texto anota que “*aqueles de bom coração se reuniam, preocupados, franzindo o sobrolho diante dessa situação [dos pobres]*”¹⁸ (Anônimo, 1994a: 12, grifos adicionados) Não é possível definir se a alegada preocupação dessas pessoas de “bom coração” é resultado do impacto negativo na própria vida intensificado pelo desalinho social provocado pela presença do pobre, ou se é uma honesta compassividade pela condição degradante em que o pobre é abandonado. Entretanto, a despeito da motivação, o resultado ainda é a manifestação de um certo interesse em amenizar e/ou resolver tal situação. Glosando, por exemplo, o ditado popular que diz “olha-se para cima ou para baixo, haverá sempre algo mais acima e mais abaixo”, o texto admoesta que:

¹⁸ “貧民の日に増して人に食を乞うものの多く出で来るも知られ、心ある人は額をあつめ眉を蹙る時とこそ覚えけれ”.

Há sempre alguém acima e alguém abaixo, mas aqueles que estão em posição inferior sabem da existência daqueles em posição superior, enquanto aqueles que estão no topo tendem a esquecer facilmente os que estão abaixo e essa é a *natureza humana*. Alguns podem pensar que as condições dos pobres descritas aqui não chegam a tais extremos. Contudo, como há sempre algo abaixo do que está abaixo do nível mais baixo, as condições de vida de alguns podem ser ainda mais terríveis do que as aqui retratadas¹⁹ (Anônimo, 1994a: 13, grifos adicionados).

Assim, é nessa frágil posição crítica que o texto se apresenta. Cobra, indiretamente e *contra* a alegada “natureza humana”, um comprometimento social com a condição desses sujeitos pobres ao passo que os descreve como um outro improvável de ser inserido na “civilização” devido a sua irredutível diferença. Esse *locus* enunciativo é o que formata as principais tentativas de perceber e representar esse sujeito

¹⁹ “上にも上あり、下にもまた下あり、ただ下なるものは上あるを知れど、上なる人は下あることを忘れやすきは人の常情なり。左に記す貧民の情景もかくまでにはあらざるべしと思う人もあるべし。されど下の下にもあれば貧民の有様はなおこれよりも甚だしきものあるべし”.

pobre durante esse período, principalmente entre os textos que podem ser localizados em um ponto do contínuo temático mais próximo ao afã de localizar/explorar o(a) pobre(z)a e apresentar aos conterrâneos “civilizados” o relato dessa expedição.

Considerando ainda esse contínuo, talvez o texto mais prototípico dessa primeira inclinação temática seja o *Hintenchi kikankutsu tankenki* (Anotações sobre a exploração dos recantos miseráveis e das terras da pobreza, 1893), de Taiga Sakurada (1863-1922). O volume é composto por uma série de reportagens publicadas no Periódico *Nihon* durante os anos de 1890-1891. O período que abrange a publicação das reportagens coincide com a até então pior crise do capitalismo japonês intensificada por um outono de colheitas péssimas (cf. Nishida, 1970: 17), o que reflete, em certa medida, o mesmo cenário de agravamento da miséria que também subjaz a publicação de “Fuka hinmin no shinkyô” em 1886.

Quanto ao caráter paradigmático do texto de Sakurada, há dois pontos que se destacam. Isto é, o

texto é produzido em primeira pessoa e conta com autoria explícita, ainda que em forma de pseudônimo, e, além disso, a narrativa é construída como um relato de viagem e se estrutura junto ao progresso espacial daquele que narra. Kiyoshi Nakagawa (1994: 299), por exemplo, considera que, “para Sakurada, que havia se *disfarçado* de pobre, essa exploração era como uma peregrinação a um outro mundo²⁰”. Esse método, por sua vez, contribui para a construção da percepção e representação do(a) pobre(z) como um “mundo outro” (Nakagawa, 1994). O “disfarce” de pobre que precede a expedição a esse “mundo outro” tornou-se, em uma perspectiva mais alargada, o padrão dessas empreitadas. Sakurada é explícito ao citar as referências que incorpora ao seu próprio método:

Tal como disse o explorador dos recantos miseráveis de Londres, o lugar que agora pretendo explorar também não é o interior longínquo da África ou os mares congelados do distante Ártico, mas sim um outro

²⁰ “「貧天地」への「探検」は、その身を貧民に扮した桜田にとって、別世界への旅行であり行脚であった”.

mundo que se desdobra bem diante de nossos olhos, separado apenas por uma curta distância, compartilhando a mesma língua e raça²¹ (Sakurada, 1970: 87).

A referência cifrada remete, na leitura proposta aqui, ao texto de William Booth (1829-1912), *In Darkest England and The Way Out* (1890), que trabalha essa mesma retórica que contrapõem a exploração do(a) pobre(z)a na Inglaterra aos relatos sobre o continente africano feitos por Henry Morton Stanley (1841-1904) em *In Darkest Africa* (1890)²². Assim, Sakurada replica uma retórica de exploração colonial extracontinental extrapolada, à exemplo de Booth, a um contexto interno em se que identifica o pobre como esse outro inassimilável.

De todo modo, o texto de Sakurada, comparado ao anterior de 1886, apresenta uma precisão e um

²¹ “倫敦の饑寒窟探検者がいひし如く、今ま予か探検せんとする所も亦遠き亞非利加の内地にもあらず、遼かなる北極の氷海にもあらず、言語、人種を同くし眼前咫尺の間に在りて別に一の乾坤を開き”.

²² Para breve argumentação sobre a circulação desses textos no Japão de então, cf. Pinto, 2024.

detalhamento maiores ao localizar, nomear e descrever as zonas de pobreza, além de expandir seu horizonte de “exploração” também à Osaka, então segunda maior cidade do país, localizada ao sul da Ilha Principal (*honshû*). Nisso, destaca-se pelo ganho de fôlego e escopo de abrangência. Apesar disso, as descrições que são feitas dos sujeitos e da condição de vida não fogem muito do modelo anterior e, portanto, não serão diretamente abordadas aqui. Ainda assim, já nas páginas finais do volume, é possível identificar algumas aproximações que interligam a produção do autor ao segundo aspecto temático com que se acostumou subdividir esquematicamente a produção sobre o(a) pobre(za) no período: o interesse pelo esmiuçamento de características consideradas únicas daqueles sujeitos. Isto é, um elemento interessante pela sua novidade é, por exemplo, a notação de gírias/códigos secretos (*ingo*)

daqueles que vivem nessas localidades²³. A notação é precedida do desejo explícito de que os jargões sirvam de auxílio para futuros exploradores. Alguns exemplos podem ser conferidos abaixo:

Acilípo (*satsukei*): é o termo invertido para “polícia” (*keisatsu*).

Atupéper (*ekichô*): é, como para acilípo, o termo invertido para prisão “perpétua” (*chôeki*). [...]

Comércio noturno (*yo-akinai*): é o termo para designar a invasão sorrateira da casa de terceiros na calada da noite.

Sacola (*fukuro*): é termo que designa o covil onde se ocultam bens roubados. [...]

Dar e receber (*okisashi*): refere-se à prática de substituir dissimuladamente bolsas de couro e similares das vitrines das lojas por outras bolsas. Colocam esta e trocam por aquela, por isso “dar e receber”²⁴ (Sakurada, 1970: 117-118, parênteses adicionados).

²³ Um ano após as circulações em jornal dos textos de Sakurada foi publicado, por exemplo, o *Nihon ingo shû* (em tradução própria, *Compilado de gírias do Japão*, 1892), organizado por Osao Inayama, o que reforça a tendência discutida nessa seção e certo protagonismo de Sakurada.

²⁴ “(サツケイ)とは警察を指す倒語なり。／(エキチャウ)とはサツケイの如く懲役の倒語なる新製の語なり。／[……](夜商)

Todos os 23 termos apresentados por Sakurada são relacionados, como os exemplos elencados também transparecem, à atividade criminosa. Nesse sentido, é interessante observar que a listagem anota justamente detalhes dessa prática que, mesmo dentre as ocupações exercidas pelos pobres e que são consideradas como não-trabalho (ou quase-trabalho) no período, é marcada por sua radicalidade e amoralidade. Assim, reforça-se o caráter excepcional que molda esses, nos termos de Sakurada, “recantos de miséria” ao focalizar precisamente o aspecto percebido pelo (agora na fraseologia de Kagaya) “cidadão comum” como antípoda da “civilização”.

Outro exemplo desse mesmo movimento é a descrição, ajuntada ao material do livro como um “Anexo”, da virada do ano nessas comunidades percebidas como pobres, mais especificamente em

とは夜中人家に忍び入るなり。／（袋）、とは贓品を匿すの窩をいふ。／ [……]（置き差し）とは店頭で革囊の類を釣り換ゆるなり、是れを置きて彼れと差し換ゆるといふなり”.

Mannen-chô, uma das então três maiores “favelas” (*hinminkutsu*) de Tóquio:

Do extremo mar do norte, onde as lontras-marinhas dançam, até os confins de Ryûkyû, onde os crocodilos habitam, em mil léguas de distância, sem exceção, tanto os idosos que celebram a longevidade quanto os jovens que festejam a vida, todos saúdam o primeiro dia do Ano Novo como uma festividade auspiciosa. Ainda mais neste ano, quando o vento estava sereno, as folhas dos galhos sequer se agitavam e as flores de ameixa estavam em plena floração, anunciando a pacífica primavera deste reinado auspicioso, não poderia haver quem deixasse de celebrar. Contudo, ao ouvir dizer que, entre nossos quarenta milhões de compatriotas, existe uma parte da sociedade que transforma este dia, o mais auspicioso de todos, no único dia nefasto sem igual, e esta maior de todas as festividades no dia de maior desgraça, como não sentir uma dor imensa no coração? Ah, quão miserável é sempre o destino desses recantos de miséria! Ainda assim, não há nada mais lamentável nem mais triste do

que a sua condição no final e no início de um ano²⁵ (Sakurada, 1970: 119).

A desgraça dos pobres é apresentada retoricamente enquanto paralelo à celebração de (e a ênfase empregada na passagem é forte) *todos* os humanos, especialmente naquela virada de ano específica. Essa construção reforça, mais uma vez, a excepcionalidade do(a) pobre(z) que, na sua desgraça, não é capaz de sequer desfrutar um Ano Novo auspicioso como o narrado. O motivo, em resumo, dessa desgraça é que, Sakurada narra, o pobre sobrevive um dia de cada vez e “sobreviver”, nesse contexto, significa “trabalhar” para pagar a comida e morada daquele dia em específico. Assim, os três, quatro dias que os “cidadãos comuns” tiram de

²⁵ “臘虎跳る北海の端より鱷の住む琉球の隅に至るまで千里一風變りなく老も壽ふき幼も祝ふは正月元旦の佳節なり況して本年の元旦は風も静かにならの葉の枝もならさぬ長閑さに梅の花さえ咲き満ちて目出度御世の初春ぞと祝はぬものなき筈なるに此の最上吉日を以て無二の惡日となし此最大佳節を以て唯一の大厄日と為すものゝ我の四千萬の同胞中に一社界を為せりと聞かば、豈に慘然たるものなからんや嗚呼饑寒窟の憐なるは何時にても憐ならざるはなし然れども彼等が年の暮年の首ほど憐れに且つ悲しきはなし”.

recesso no Ano Novo transmutam-se, ao contrário, em aflição e incerteza para o pobre que, interrompida a dinâmica da cidade “civilizada” da qual, nessa lógica, é parasita, não tem com o que subsistir (cf. Sakura, 1970: 119-121). A descrição vem acompanhada pelo lamento do narrador que, compassivo, embrenha-se nesses recantos de pobreza. Deste modo, na avaliação de Taketoshi Nishida (1970: 28, parênteses adicionados), por exemplo, “a compassividade (*dôjô*) [de Sakurada] para com aqueles que são oprimidos e discriminados sem razão era profunda²⁶”.

Por fim, há o texto de Ayatoshi Kure (1851-1918), o “*Tôkyô fuka hinmin no jôkyô* (A condição do pobre dos distritos suburbanos de Tóquio)” publicado na Revista *Sutachisuchikku zasshi* (1891). O interesse por esse texto surge do caráter sistematizante com que é produzido, o que o converte em uma intersecção entre as três vertentes temáticas propostas

²⁶ “従って理由なくして虐げられ差別されている人々へ同情は厚く、徒らに自分の地位と権力にしがみつく為政者に対しては憤りを禁じ得なかったようである”.

anteriormente enquanto contínuo. Efetivamente, o estudo de Kure congrega e organiza em um único espaço os resultados dos textos produzidos até então sobre o(a) pobre(z) e, nesse movimento, defende a necessidade de que essa realidade seja esmiuçada mais detidamente (cf. Nishida, 1970: 22). Indo para o próprio texto, o autor anota que:

Investigar as condições miseráveis dos pobres é uma questão crucial do ponto de vista social, econômico, político, acadêmico e para diversas outras áreas de referência. Por isso, apresento a seguir trechos selecionados de observações realizadas por determinados jornais no ano passado, durante o aumento do preço do arroz, sobre as condições dos pobres na região de Tóquio²⁷ (Kure, 1994: 77).

Apesar do texto de Kure não oferecer muitas informações novas aos materiais produzidos até então sobre o tema, sua posição é relevante pela inédita

²⁷ “貧民の惨状を調査するは社会的に経済的に政治的に學術的にその他諸般の参照に緊要の事たり。故に余は今某新聞が客年中、米価騰貴の際東京府下貧民の状態を観察せしものを抜抄すること左の如し”.

assertividade e pontualidade com que apresenta a questão. Não há uma retórica escorregadia e se vai direto ao ponto: o crucial para a sociedade, a economia, a política a academia etc. é investigar a condição do(a) pobre(za). O primeiro passo para tanto é oferecido pelo próprio Kure em uma espécie de “revisão bibliográfica” acrítica que, justamente pelo seu caráter acrítico, limita-se a compilar em uma lógica organizativa (que se quer científica) o que foi produzido até então. O resultado, portanto, é a sistematização das percepções e representações já realizadas sobre o(a) pobre(za) no país.

Ainda assim, o anseio de Kure é notadamente compassivo. Isto é, o autor expressa diretamente que a resolução da questão do(a) pobre(za) é tema crucial para *todas* as áreas que julga relevante. A inserção aí do campo acadêmico é ainda preciosa por redirecionar o debate e o que o subjaz a uma esfera que, até então, não se encontrava mobilizada em um

nível mais elementar.²⁸ Deste modo, o texto é como um nó precoce entre as três tendências temáticas que estruturam, neste período, o discurso sobre o(a) pobre(za) no país.

Em outras palavras, ao sistematizar acriticamente as informações colhidas até então sobre a pobreza, reforça sinteticamente a primeira tendência de “descobrir/localizar” o(a) pobre(za) para o(a) representar como um lugar outro, fora da “civilização”; subsequentemente, identifica a necessidade de se investigar com mais profundidade as características inerentes desses espaços, o que

²⁸ A preocupação acadêmica até então concentrava-se principalmente em questões higienistas e, nesse sentido, lidava com o(a) pobre(za). Entretanto, a abordagem é superficial porque não discute e/ou se preocupa com o(a) pobre(za) em si, sua origem e razões etc., mas sim com o resultado palpável da pobreza nas cidades e como mitigá-lo. Nisso, a perspectiva higienista está preocupada, por exemplo, em combater as péssimas condições de saneamento e a concentração populacional em espaços insalubres que, historicamente, estão relacionadas às inúmeras epidemias do cólera no Japão (e no mundo). Essa preocupação, contudo, não é necessariamente uma preocupação com o sujeito pobre vítima do cólera, mas sim com a ameaça anunciada de disseminação massiva da doença entre aqueles alheios a essa realidade. Sobre o tema, cf. Masahira, 2011; Kobayashi, 2018; Shannon, 2023.

anuncia a segunda tendência temática; e, por fim, a inserção de uma perspectiva acadêmica perfaz uma trilha à terceira tendência caracterizada pelo giro científico com que se percebe e representa a condição em questão.

Os três textos, portanto, em seu cerne, coadunam uma mesma tendência constitutiva do(a) pobre(za): um lugar fora da “civilização” acessível através de relatos produzidos por conterrâneos “civilizados” que, se “disfarçando” de pobres, se “infiltram” nesses espaços para mapeá-los e os rascunhar. Concluído o mapeamento e esse primeiro rascunho, o passo seguinte (entrevisto em Sakurada e Kure e aprofundado nos textos que serão apresentados em seguida) seria a lapidação das observações do(a) pobre(za). Um outro ponto que interliga a exploração das terras da pobreza é uma compassividade com essa situação, ainda que, talvez, apenas em nível retórico. Isto é, os textos são construídos de uma perspectiva que alega preocupação com o(a) pobre(za). A preocupação, contudo, é paternalista e, no limite,

intracolonizadora visto replicar uma lógica diferencial que é intransponível senão a partir de uma assimilação completa do outro (representado como não-humano), o que acarretaria, idealmente, em uma situação em que este deixe de ser quem é para se tornar um “cidadão comum” integrado nas “cidades civilizadas”.

DO INTERESSE “ANTROPOLÓGICO” PELO(A) POBRE(ZA)

PROSSEGUINDO PARA O SEGUNDO RECORTE temático, os textos passam, como comentado, a se concentrar no detalhamento mais polido das características que formatam o(a) pobre(za). Em uma perspectiva interseccionária entre essas duas primeiras tendências, elenca-se, primeiro, o texto de Iwagorô Matsubara (1866-1935), *Sai-ankoku no Tôkyô* (A Tóquio mais obscura, 1893). O volume em questão é formado por artigos previamente publicados pelo autor nas folhas do Jornal *Kokumin shinbun* entre os

anos de 1892 e 1893 e, nesse sentido, é quase simultâneo ao trabalho de Sakurada. *Sai-ankoku no Tôkyô* é dividido em trinta e cinco capítulos temáticos que vão de descrições mais próximas às analisadas na seção anterior até, na segunda metade da obra, aspectos que configuram esquematicamente a posição interessada no esmiuçamento de questões mais particulares do(a) pobre(z)a. O interesse aqui, portanto, é justamente essa segunda metade e as construções retóricas que a subjazem.

Matsubara, portanto, mantém a mesma lógica “expedicionária” de Sakurada e, em seus “trabalhos de campo”, “disfarça-se” de pobre para se “infiltrar” nas comunidades que lhe interessa (cf. Satô, 2005: 23). Contudo, há diferenças substanciais na forma com que o autor estabelece sua narrativa. Isto é, Matsubara, em uma construção espirituosa, elabora seu texto em um jogo simbólico que transmuta as áreas de pobreza da capital em “universidades” em que ele, Matsubara, é “aluno”. Indo para a efetiva abertura do texto:

A noite chegou: é tempo para que eu adentre neste mundo obscuro. Trajando, desleixado, vestes tais quais as daqueles que não tem emprego fixo, ao atravessar, com passos lânguidos, os portões da Universidade da Pobreza eu, o novo estudante dessa Universidade, desço a colina de Ueno e, logo abaixo, uma cena impressionante começa a se desenhar diante de meus olhos²⁹ (Matsubara, 2015: 14).

Esse artifício, conquanto apenas retórico, possibilita um aprofundamento interpretativo da posição com que se percebe e representa o pobre no período. A primeira pessoa, tal qual em Sakurada, ainda é empregada, mas esse “mundo outro” em que se converte a realidade do(a) pobre(z) já não é um lugar a ser descoberto, mas um *ambiente de aprendizado*, e essa alteração é significativa. Matsubara, por seu lado, descreve-se como “aluno” e, portanto, há o estabelecimento de uma hierarquia retórica em que o narrador se coloca em uma posição *inferior* ao

²⁹ “日は暮れぬ、予が暗黒の世界に入るべく踏出しの時刻は来りぬ。いざさらばと貧大学の入門生は何の職業をもてる者ともつかぬ窶しき浮浪の体にて徐々と上野の山を下れば、早くも眼下に顕われ来る一の画図的光景”.

ambiente em que se localiza. Entretanto essa *inferioridade* não se converte em efetiva sujeição ao pobre, mas, ao contrário e na leitura que se oferece aqui, em uma posição que busca “extrair” conhecimento dessa condição em específico, visto a nuclear manutenção do *locus* de enunciação verificado em Sakurada, por exemplo. Ainda assim, a mudança, ainda que não subverta a lógica hegemônica, é uma inovação que precisa ser notada.

De todo modo, enquanto características mais gerais e que podem oferecer um aprofundamento na compreensão da posição assumida por Matsubara diante do(a) pobre(za), há ainda dois pontos de interesse. O primeiro está relacionado às possíveis influências de Matsubara na composição de sua obra. O segundo, por sua vez, relaciona-se com as inovações mobilizadas pelo autor ao perceber e representar a condição em questão.

Também em um movimento semelhante ao de Sakurada e, possivelmente, refletindo as tendências teóricas de então, Matsubara tem em Henry Morton

Stanley e, possivelmente, em William Booth e Charles Booth (1840-1916) referências para a composição de sua obra.³⁰ Isto é, além do título do trabalho do autor (em tradução própria, *A Tóquio mais obscura*) fazer referência direta ao trabalho de Stanley e William Booth (em tradução própria e simultaneamente, *Na África mais obscura* e *Na Inglaterra mais obscura*), o nome daquele é textualmente registrado na obra em uma construção que reforça e reverencia o exemplo pregresso. A passagem em questão é:

“Sentado e comendo, até uma montanha se esvazia”: embora essa expressão soe como um ditado velho e um tanto desgastado, não deixa de ser uma verdade essencial, tal qual as expedições de Stanley [...] em países bárbaros não deixaram de revelar fatos importantes³¹ (Matsubara, 2015: 83, grifos adicionados).

³⁰ Para detalhes sobre a possibilidade da influência de William Booth e Charles Booth e outros autores na obra de Matsubara, cf. Maeda, 1992: 235-237; Tsubouchi, 2015: 163-164.

³¹ “座して食えば山をも空し、一句これ老婆的慣用句語にして業已に陳腐に属したるものなれども、その事実なる事はなおスタンレー [...] が蛮国探検と共に一大事実たるを失わず”.

Não cabendo aqui um aprofundamento nos pontos de referência que Matsubara replica e/ou rearranja ao elaborar seu texto, anota-se somente que, junto ao desenvolvimento retórico e teórico presentes nos textos basilares, há também a inserção/assimilação do fundo epistemológico presente nestes.³² Isto é, tanto o colonialismo presente abertamente em Stanley, quanto o reformismo social metodista mobilizado por Booth em seu texto oferecem, enquanto motivação para as respectivas empreitadas, o alegado desejo de “salvar”, em uma lógica cristã, aqueles que estão sendo descritos como não-humanos. A “salvação”, por sua vez, é necessariamente feita por sujeitos considerados “civilizados” e, preferencialmente, moral e eticamente “elevados” (no contexto inglês, leia-se “cristãos”). Nesse sentido, há a seguinte passagem em Matsubara que, apesar de não operar em uma perspectiva cristã, transparece lastros dessa tendência:

³² Para detalhes sobre o elo epistemológico entre a obra de Matsubara, Stanley e Booth, cf. Pinto, 2024.

Ah, quão estranho e peculiar é o fato que aqui relato! Eu, em meu íntimo, considerava a venda de restos de comida como algo que, sem dúvida, representava uma forma de *salvar* (*kyûjo*) vidas humanas, levando-me a ver a mim mesmo como um pequeno filantropo. No entanto, havia ocasiões em que me vi forçado a recorrer a atos indignos como vender arroz azedo, pasta de soja (*miso*) podre, isto é, vendendo alimentos destinados aos porcos ou às lavouras em troca de dinheiro. Se os senhores abrirem seus olhos para o vasto mundo, perceberão que aqueles que pregam o auxílio aos pobres acompanhados de música, ou os nobres que erguem bandeiras em nome da caridade, nem sempre estão agindo com verdadeira moralidade ou realizando gestos genuinamente caridosos, apesar de falarem constantemente de moral e caridade³³ (Matsubara, 2015: 44, grifos e parênteses adicionados).

³³ “ああ、いかにこれが話説すべく奇態の事実でありしよ。予は予が心において残飯を売る事のそれが慥かに人命救助の一つであるべく、予をして小さき慈善家と思わせし。しかるに、これが時としては腐れたる飯、餿れたる味噌、即ち豕の食物および鼠の食物をもって銭を取るべく不応為を犯すの余儀なき場合に陥入らしめたり。もしも汝らが世界に向って大なる眼を開くならば、彼の貧民救助を唱えて音楽を鳴らすところの人、または慈恵を名目として幟を樹つところの尊き人々らの、常に道徳を語りまた慈善をなす事のそれが必らずしも道徳、慈善であらぬかを見るであろう”。

O texto de Matsubara é, essencialmente, composto nesse tom de exposição e denúncia de uma realidade abjeta enquanto a descreve através de uma perspectiva que a localiza como algo exótico. Assim, é possível encontrar a gravidade retórica presente nos textos supracitados e que podem ter sido empregados como referência na obra em questão. Entretanto, Matsubara não se limita a essa gravidade denunciativa e oferece também doses de humor em seu relato (cf. Tsubouchi, 2015: 164-165). Esse aspecto humorístico, conquanto possa ser problematizado, é inédito e, em certo sentido, oferece um retrato do(a) pobre(z) que já não é mais tão distante do seu alegado par antípoda, a sociedade “civilizada”. Isto é, grande parte dessas ocorrências são a descrição de momentos de confusão entre os puxadores de riquixás, mas o núcleo que enseja o riso não é necessariamente o(a) pobre(z) em si, ou alguma característica inerente a essa condição, mas a disputa acirrada por trabalho e outras relações intersociais. Um desses episódios, por exemplo, é o de um

“cavalheiro” que busca um puxador para ir até a “Câmara dos Representantes”, órgão parlamentar japonês. Ao chegar aonde os puxadores estavam posicionados, todos se precipitam em direção ao “cavalheiro” para oferecer os seus serviços e, nisto, avançam simultaneamente com o riquixá em direção deste e lhe mostram o leme convidando-o a embarcar. O “cavalheiro” fica estupefato diante dos puxadores e o relato encerra-se com a seguinte passagem que registra sinteticamente a cena em sua simultaneidade:

Suas bestas malditas! Seus miseráveis! Eu cheguei primeiro! Não fala merda! Vá comer bosta, desgraçado! Vou te encher de porrada, seu imprestável! Não se atreva a me desafiar, maldito inútil! [...] Por aqui, sr. cavalheiro! O que está resmungando, animal? Primeiro sou eu, seu miserável! Meu cavalheiro, por aqui! Bosta nenhuma, vou te esmagar, seu bastardo de cabeça! Por aqui, sr. cavalheiro! Sr. cavalheiro! Sr. cavalheiro!: uma

cena que, em toda a sua extensão, é nada menos que uma guerra³⁴ (Matsubara, 2015: 129).

A graça do relato emerge em dois eixos principais. O primeiro e mais perceptível é o ridículo de toda a situação protagonizada pelos puxadores e reforçada pela replicação textual do vernáculo das personagens. Em um segundo nível e mais sutilmente, há no relato um comentário sarcástico ao anotar que o “cavalheiro” é possivelmente um político que está indo para a “Câmara dos Representantes”. “Câmara dos Representantes” são, aliás, as únicas palavras que este pronuncia (fato que é destacado no texto), o que pode ser interpretado como afetação ou, na ambiguidade característica do humor, como inabilidade social. Essa inabilidade, essa incapacidade de lidar com o traquejo social em um contexto real e conseguir um puxador para o levar até a Câmara é

³⁴ “畜生め、篋棒め、己が先だ、何を吐す、糞でも喰え、野郎張倒すぞ、巫山戯あがん瓢助め、ガラガラバタバタ旦那参りましよう、何をぬかすこと畜生、己れが先だい篋棒め、旦那参ります、糞でも喰え、胴突倒すぞ瓢箪野郎め、旦那参ります、旦那々々、一面の光景まさにこれ戦争なり”.

sublinhada pelo possível cargo de representante do povo japonês que o “cavalheiro” exerce. Nisto, surge o riso, o escárnio, o tom humorístico que, ainda que possa ser problematizado, não é necessariamente deletério e oferece, no limite, margens de “humanização” desse outro descrito sistematicamente como “exótico” e alheio ao convívio dos “cidadãos comuns”.

O humor presente no relato de Matsubara também está associado às inovações previamente citadas e que configuram o segundo tipo de características que oferece aprofundamento ao modelo de percepção e representação do(a) pobre(z). Isto é, o autor, nesses relatos, frequentemente cita textualmente e em discurso direto a fala dos pobres, o que é, até então, inovador. Esses diálogos oferecem uma camada extra à forma como esses sujeitos são representados ao incluir na narrativa (e registrar textualmente) a voz desses pobres. O recurso pode parecer óbvio se interpretado anacronicamente, mas, para o contexto de então, essas vozes estarem sendo registradas é

algo ainda infrequente nas produções deste tipo. Reflexo dessa inovação é o protagonismo que a obra de Matsubara tem tanto na esfera do gênero de literatura-documental (*kirokubungaku* ou *ruporutaaju*) (Kida, 2000) quanto, na proposta interpretativa de Yûzô Tsubouchi (2015), enquanto uma obra prima do Romantismo japonês.

O registro de diálogos, ainda, é como que um desdobramento da própria posição do autor diante do(a) pobre(z)a. Como já anotado anteriormente, Matsubara descreve-se como “aluno” da “Universidade da Pobreza”. Nesse sentido e aprofundando a analogia que emprega, o texto é especialmente direto quando reflete sobre os melhores métodos para se apreender essa condição.

Assim como, ao conviver com literatos, ouve-se sobre literatura, e, ao conviver com políticos, ouve-se sobre política, ao conviver com os pobres, o que se ouve são os relatos desses *pobres*. As pessoas, todas elas, tendem a compartilhar os segredos de seu círculo social e se assim não o fizessem iriam se entediar. No mundo, seja em clubes (*kurabu*) literários, clubes de partidos

políticos, salas de conferências ou locais de reunião, os membros dessas sociedades compartilham histórias de glória, relatos de fracassos além de narrativas peculiares ou teorias extravagantes. Todos os segredos, isto é, anedotas triviais como notícias diversas de jornal, acabam vazando e se acumulam nesses espaços. Do mesmo modo, nos pontos de encontro dos pobres, os segredos relacionados à vida desses pobres fluem diariamente como uma maré incessante, preenchendo aquilo que, para eles, equivaleria à seção de *faits divers* (*daisanmen*) de um jornal³⁵ (Matsubara, 2015: 44-45, excetuando-se o primeiro grifo, os grifos e parênteses são adicionados).

Aqui, novamente, é possível entrever uma construção que volta a aproximar a realidade do(a) pobre(z) ao mundo “civilizado”. Há um “nós” e “eles”

³⁵ “文学者と交われば文学者を聞き、政治家と交われば政治家を聞くと同じく、貧民と交わればまた聞くものは貧者なり。人はおのおのみな共にその社会においての秘密を語り合うものなり、語り合わずんば鑿かざるものなり。世には何々文学倶楽部、何々政党倶楽部、または何某集会所、何某会合所たる場所にその社会の人々の名誉話、失敗談は勿論、そのほか奇話珍説一切の秘密即ち新聞雑報的瑣事が漏洩し来って輻湊するが如く、貧民の集会所においてもまた同じく貧民に関する一切の秘事は日ごとに潮流の如く流れ来って、彼らの社会における新聞紙の第三面を填めなすものなり”.

explicito, mas isso já não significa que o “eles” converte-se no completo oposto do “nós”, como quando Sakurada descrevia o Ano Novo desses sujeitos em um paralelo total entre os dois polos. Há, em Matsubara, a operacionalização de índices que sugerem traços identificáveis em ambas as realidades. É nessa linha que o autor tenta perscrutar mais de perto essa condição. Enquanto alguns exemplos do foco representacional do autor, Matsubara descreveu com certo nível de detalhes também a condição do sujeito que caiu na pobreza após falir e gastar toda a reserva financeira que possuía (2015: 81-86); descreveu o funcionamento, as interações, os hábitos dos estabelecimentos alimentícios e também os das tabernas (*izaka-ya*) (2015: 106-114); tratou dos puxadores de riquixá que trabalham durante a madrugada e dos puxadores senis (2015: 114-118); escreveu também sobre as razões e as formas como brigas estouraram entre os pobres etc. (2015: 122-124).

Os exemplos são muitos. A obra de Matsubara, além disso, oferece ainda espaço para tantas outras

considerações e análises mais cuidadosas, mas como aqui o foco é generalista a fim de investigar um movimento mais amplo de percepção e representação do(a) pobre(z), a complexificação analítica não será realizada.

Prosseguindo, nesse mesmo movimento de esmiuçamentos de características que seriam inerentes aos pobres, o texto a seguir explora um aspecto específico que, até então, não havia emergido com o nível de detalhes oferecido (cf. Nakagawa, 1994: 304). Trata-se de “Tôkyô no kichin’yado (As estalagens baratas de Tóquio)”, de Shûsui Kôtoku (1871-1911), publicado em 1904 nas páginas do Jornal *Heimin shinbun*. Apesar do salto temporal, há a manutenção das mesmas características retóricas até então observadas. O autor, nesse texto, concentra-se nas estalagens baratas (*kichin’yado*) de Tóquio, mais especificamente em uma subdivisão presente nesses estabelecimentos, a “sala separada” (*betsuma*), e nos sujeitos lidos como pobres que habitam nelas.

As estalagens baratas de então eram costumeiramente dívidas em duas partes, os “grandes salões” (*ôhiroma*) e as “salas separadas”. Nos “grandes salões” a diária era mais barata e o espaço de, aproximadamente, nove a doze, ou, nos maiores, de doze a dezenove metros quadrados era compartilhado entre as pessoas que se encontravam simultaneamente hospedadas ali e que poderiam somar de seis a oito, ou, nos maiores, de oito a doze pessoas. Já a diária nas “salas separadas” era mais cara e o espaço de, aproximadamente, três a cinco metros quadrados era reservado para casais ou para famílias com crianças. Outra diferença estruturante desses espaços é o tempo de estadia. Enquanto nas “salas separadas” os inquilinos ficavam hospedados por tempo indeterminado, nos “grandes salões” a estadia era, comumente, de apenas uma noite (cf. Kôtoku, 1982: 53-59).

É justamente sobre as condições das “salas separadas” que Kôtoku se detém em seu texto. Assim:

Receber e despedir hóspedes que ficam apenas por uma noite, por si só, não seria algo tão surpreendente ou assustador. Contudo, na hospedaria barata (*yasudomari*), além do grande salão (*ôhiroma*), há muitos quartos chamados de “salas separadas” (*betsuma*). Ah, estudiosos, magnatas, ministros, chefes da polícia! Avancem e espreitem o interior dessas salas separadas. Lá, poderão ver muitos dos seres humanos que chamamos de nossos compatriotas e cidadãos vivendo em condições quase indistinguíveis das de feras selvagens, numa existência bizarra e incompreensível³⁶ (Kôtoku, 1982: 55, grifos e parênteses adicionados).

A cartilha retórica é replicada com precisão. Tem-se a percepção e representação dos habitantes das “salas separadas”, recorte que se busca descrever com mais detalhes, enquanto seres como se em condições não-humanas; há a admoestação direcionada às autoridades quanto à condição em questão etc. Neste

³⁶ “一夜泊りの割込の客を送り迎ふるのみにては、左ばかり驚き恐るべきにはあらねど、安泊には大廣間の外に多くの別間といへる室あり、学者よ、富豪よ、大臣よ、警視總監よ、更に進んで此の別間の裡を窺ひ見よ、茲に我等の同胞と呼び国民と呼べる人類の多くが、殆ど野獸にも均しき奇々怪々の生活を為し居れるを見るを得べし”.

sentido, é um texto prototípico da tendência temática aqui analisada.

Somando a essas características, o texto também elenca, mantendo-se fiel ao recorte estruturante, as palavras usadas nessas localidades para indicarem as estalagens baratas. Os termos são apresentados junto a uma quase justificativa para o seu uso: “as pessoas atarefadas com o trabalho preferem que suas palavras sejam simples e ressoem com força, e talvez por isso utilizem com frequência esse tipo de *linguagem secreta* (*fuchô*)³⁷” (Kôtoku, 1982: 52, grifos e parêntese adicionados). Os detalhes dessa condição ainda ganham mais materialidade e especificidade com o arrolamento de uma série de dados de contabilidade, de número de estabelecimentos distribuídos por Tóquio (1982: 52-23), de tipos de locação e dos tipos de inquilinos com e sem crianças (1982: 54-56), do número e do tipo de brigas entre casais hospedados

³⁷ “労働に忙しい人々はその言葉も簡単にて響き強く聞ゆるを便とすればやかかる符牒を用ゆるが多し”.

em determinada estalagem (1982: 62), da frequência de pessoas completamente nuas (1982: 65) etc.

Não cabendo aqui a apresentação detalhada de cada exemplo oferecido pelo autor, nota-se somente que o texto de Kôtoku, apesar de transcorrida mais de uma década da publicação de *Sai-ankoku no Tôkyô*, replica a mesma tendência temática encabeçada por, principalmente, Matsubara e suas inovações. Disto, é possível entrever a profundidade com que o exemplo progresso se assentou no horizonte retórico do período.

Por fim, elenca-se enquanto último exemplo da tendência temática discutida nesta seção o “Tôkyô no hinmin (O pobre de Tóquio)”, publicado, sem indícios de autoria, nas páginas do Jornal *Jijishinpô* em 1896. O texto também é estruturado sobre um recorte específico que se procura trabalhar extensivamente, a saber: a questão do “mais pobre entre os pobres que é o mendigo³⁸” (Anônimo, 1994b: 98).

³⁸ “貧民の最も甚だしきを乞食とす”.

Assim, para tratar o tema da mendicância na capital do país, parte-se de uma divisão e definição de formas com que se pode entender o mendigo e, nesse recorte, se focaliza especificamente a condição das crianças e adolescentes que vivem de mendicância e congêneres. De maneira geral, o texto identifica como pivete mendigo de rua (*kojiki kozô*) as crianças entre mais ou menos dez, até os quatorze, quinze anos. Aqueles que vivem de mendicância acima dessa idade são agrupados como, além de mendigos, catadores de papel usado (*kamikuzu hiroi*) e/ou catadores de vísceras de peixe (*sakana no harawata hiroi*) (cf. Anônimo, 1994b: 98-99).

Nesse intuito, o texto inicialmente tenta investigar as origens e os antecedentes históricos do(a) pobre(za) da capital japonesa de então. Assim, assevera que:

Os pobres de hoje, em sua maioria, descendem dos *hinin* e mendigos do período do governo do xogunato. Portanto, é necessário, antes de tudo, descrever brevemente as condições desses *hinin* e mendigos

daquela época ³⁹ (Anônimo, 1994b: 91, grifos adicionados).

Após breve explicação das ocupações e características que definiam os *eta* e/ou *hinin* no antigo regime, anota-se que “quanto aos mendigos, eles eram costumeiramente chamados de *hinin* (não-humano), pois, apesar de serem pessoas, não eram considerados plenamente como tal ⁴⁰” (Anônimo, 1994b: 91, grifos e parênteses adicionados). O desfecho da argumentação tem como marco o ano de 1871, quando é promulgada a Lei de Emancipação: “os *eta* e/ou *hinin*, que estavam na miséria há muito tempo, ainda eram tratados como uma raça distinta, mas, em 1871, essa nomenclatura foi abolida [...]. Assim, os *hinin* e mendigos foram subitamente elevados de uma

³⁹ “今日の貧民は大抵幕府時代における非人乞食より系統を引くもの多し、故にまず当時の非人乞食の情態を略叙すべし”.

⁴⁰ “乞食に至りては人にして人にあらずとて一概に非人と呼ばれぬ”.

condição similar a dos animais e pássaros a do povo comum⁴¹” (Anônimo, 1994b: 93).

Para além de uma possível validade factual da argumentação presente no texto sobre a origem dos pobres⁴², o esforço explicativo oferece um novo horizonte à forma com que se vinha percebendo e representando hegemonicamente o(a) pobre(za) até então. Isto é, o esmiuçamento característico da tendência temática em questão passa a também buscar uma narrativa que possibilite uma teorização sobre a origem do(a) pobre(za) em um esforço que

⁴¹ “されど困窮の久しき穢多非人はなお別人種として取り扱いを受けけるが、明治四年に至り左の布告を以てその名称を廃することとなれり。[...] かくて非人乞食らは獸類鳥類の境遇より一躍して平民とはなれり”.

⁴² A “formação” do corpo social que passou a ser percebido e representado como pobre não é necessariamente, em sua maioria, de antigos *eta* e/ou *hinin*, como quer a lugar-comum da época. Com a instauração do novo regime, houve, por exemplo, uma grande migração para a capital do país e grande parte daqueles que eram lidos socialmente como pobres foram, antes, formados por essa sorte de sujeito. Ainda assim, em nível social de representação e percepção hegemônicas, a condição de pobreza era intimamente associada à casta mais baixa do antigo sistema, como já argumentado anteriormente. Para detalhes sobre o tema com especial enfoque nesta obra anônima em específico, cf. Nakagawa, 1994: 302

parece almejar uma explicação totalizante e calcada na materialidade do que se pode observar naquela contemporaneidade e do que é possível deduzir a partir de arquivos e registros de tempos pregressos. O método, portanto, prenuncia uma nova maneira de construção argumentativa que oferecerá substância para as percepções e representações do(a) pobre(z). Método esse que, nuclearmente, emula os preceitos que constituem o fazer científico.

Além disso, e enquanto elo entre a tendência temática que busca descrever em detalhes a condição em questão e o giro científico que estruturará uma série de novas abordagens do(a) pobre(z), o texto também anota as gírias (*ingo*) dos mendigos e, em uma radicalização do registro de diálogos feito por Matsubara, oferece, por exemplo, além de diálogos completos, transcrições de “entrevistas” com os pobres do local, notadamente as crianças que vivem

de mendicância ⁴³ . Ainda, dados numéricos, estatísticas, tabelas etc. estão fartamente distribuídos no texto e mesmo a notação da área de influência de “chefes regionais” (*kashirabun*) dos mendigos e os apelidos (*adana*) pelos quais são conhecidos encontram-se presente no relato⁴⁴. É ainda inovador ao oferecer a descrição detalhada da estruturação hierárquica dos mendigos e, nesse processo, fornece também uma breve biografia da vida de desfortúnios daquela que é a “grande chefe” (*dai-oyakata*) destes sujeitos, Kano Yanagi. O texto apresenta Yanagi da seguinte maneira:

A chefe dos mendigos de Tóquio, manejando sua autoridade no obscuro mundo das trevas e que reuni em si a reverência dos seres grotescos marcados pela

⁴³ Para exemplos de listagens de gírias, cf. Anônimo, 1994b: 98; 115. Para os registros de entrevista, cf. Anônimo, 1994b: 101-106; 136-138. As entrevistas são estruturadas em alternância de perguntas e respostas claramente identificadas. Além disso, são anotadas também reações corpóreas dos entrevistados durante as respostas.

⁴⁴ Para dados numéricos, estatísticas e tabelas, cf., por exemplo, Anônimo, 1994b: 96-97; 132-133; 134-135; 144; 152-153. Para detalhes sobre os “chefes regionais”, cf. Anônimo, 1994b: 107-110.

improbabilidade e imbuídos de veneno, não era, surpreendentemente, o severo Demônio (*Enma*) do inferno, mas sim uma senhora (*fujin*) de coração inesperadamente compassivo e alma delicada⁴⁵ (Anônimo, 1994b: 126, grifos e parênteses adicionados).

Tudo isto contribui para o objetivo expresso do texto, isto é, descrever em detalhes uma parcela do processo “em que esses pivetes mendigos de rua, ao caírem nessa condição, gradualmente se transformam em malfeitores e acabam por disseminar males e venenos na sociedade, oferecendo assim um relato que possa servir de referência para o mundo”⁴⁶ (Anônimo, 1994b: 99-100). Entretanto, o relato não é mais majoritariamente anedótico e se vale de uma série de recursos que, em uma perspectiva cientificista (principalmente considerando o recorte temporal), o robusteceria enquanto material de

⁴⁵ “東京乞食の頭領として穢れを着け毒を含める醜類の尊敬を一身に聚めて威信を暗黒の世界に弄する者は、地獄の閻魔にもあらずして思いのほか情けある骨柔らかき婦人なりけり”.

⁴⁶ “今この乞食小僧らがこの境界に陥るの状況より次第に悪徒となりて社会に害毒を流すに至る順序の一斑を叙記して世の参考に供すべし”.

referência. Além disto, há também a relativização e o tratamento desses sujeitos pobres não mais como seres completamente alheios ao convívio social, mas como pessoas que também *podem*, a despeito da expressa surpresa e imprevisibilidade que o texto registra, expressar traços com que o “cidadão comum” conseguiria se identificar. Assim, é possível vislumbrar a mesma vontade de esmiuçamento construído sobre uma compassividade para com o(a) pobre(za) verificada também, ainda que em graus diversos, nos textos precedentes.

Deste modo, é possível localizar nos três textos apresentados nesta seção índices que formatam um novo parâmetro de percepção e representação do(a) pobre(za) quando comparados aos textos pioneiros, ainda que muito das tendências anteriores ainda se mantenham. Simultaneamente, esse contínuo entre a primeira e a segunda tendência expande-se também, principalmente através do elo oferecido por “Tôkyô no hinmin”, para o terceiro e último aspecto que será trabalhado aqui, o giro científico com que se passou a

perceber e representar hegemonicamente o(a) pobre(za).

DO GIRO “CIENTÍFICO” COM QUE SE PASSOU A PERCEBER E REPRESENTAR O(A) POBRE(ZA)

RETOMANDO O ESFORÇO DE sistematização e a alegada validade científica apontada por Ayatoshi Kure em seu “Tôkyô fuka hinmin no jôkyô” e somando aí o tratamento mais rigoroso dos dados obtidos nas expedições de campo presente, por exemplo, em “Tôkyô no hinmin”, há, enquanto elo e aprofundamento, em *Nihon no kasô shakai* (A sociedade de classe baixa japonesa, 1899), de Gen’nosuke Yokoyama (1871-1915), um perceptivo giro ao cientificismo na forma como o(a) pobre(za) era tratado(a). Os textos que compõem o volume da obra de Yokoyama foram publicados entre 1896 e 1898 e, agrupados, oferecem um inédito e irreplicável ganho

qualitativo e quantitativo no debate sobre o(a) pobre(za) no período.

Se Sakurada ampliou o escopo de “exploração” da questão e Matsubara complexificou o nível observacional, Yokoyama é o principal responsável por oferecer ainda mais abrangência e, além disso, reformatar a percepção e representação do(a) pobre(za) para uma posição que lida com a questão em nível propositivo e baseada em dados duros que foram colhidos e posteriormente sistematizados pelo autor. Essa posição afasta a obra de Yokoyama de um campo que flerta também com a literatura e a aproxima do discurso que se quer científico. Contudo, isso não significa que Yokoyama tenham rompido completamente com as bases pregressas, mas sim que, a partir dessas bases, acrescenta sua própria contribuição sem que, com isto, esteja negando o trabalho já feito, pelo contrário. Yokoyama, na realidade, aprendeu diversas técnicas de “trabalho de campo” com Matsubara e manteve contato íntimo com este por toda a vida, o que, se pouco, revela uma

conexão mais profunda entre ambos (cf. Tachibana, 1985: 400; 2015: 36-38). Nesse sentido, o método básico de trabalho consiste ainda, tal qual o modelo de Matsubara e Sakurada, em se infiltrar no mundo dos pobres e agir e viver como eles (Shimada, 1985).

Antecedendo a análise do próprio texto de Yokoyama e suas características, cabe aqui uma rápida contextualização biográfica.⁴⁷ Isto é, como Yûichi Tachibana destaca, pode haver uma correlação entre a origem socioeconômica do autor e a maneira um tanto dissidente com que ele percebe e representa o pobre (cf. Tachibana, 2015: 16-19). Yokoyama é de uma família de artesões-prestadores-de-serviços (*sakan shokunin*) e colheu, em experiências da própria vida e da vida de pessoas próximas, muito do que relata em seus textos (cf. Tachibana, 2015: 8-10). Nessa perspectiva e em um contexto em que a

⁴⁷ Enquanto comentário marginal e sem correlação com a argumentação do texto em si, cita-se à título de curiosidade que Yokoyama esteve no Brasil em 1912 para realizar uma pesquisa de campo sobre os imigrantes japoneses no país. No ano seguinte, publica *Nanbei Burajiru annai* (em tradução própria, *Um guia pelo Brasil da América do Sul*) em que descreve aspectos que observou em sua expedição.

questão do pobre era tratada exclusivamente por políticos e estudiosos oriundos da classe de famílias guerreiras ou de famílias capitalistas e/ou latifundiárias, a produção de Yokoyama destaca-se por sua peculiaridade já que é, talvez, a primeira vez que um sujeito proveniente das classes baixas se expressa (em formato prestigiado, isto é, através de reportagens e livros) *contra* a opressão sofrida por essa classe (cf. Tachibana, 2015: 16). Sinteticamente: Yokoyama “era de origem popular (*shomin*). Esse fato tem um significado profundo. Não foi ele, afinal, o *primeiro* homem da era moderna a *tentar* abrir caminho para um mundo *feito pelo povo* (*shomin*), *para o povo*, e em nome do povo?⁴⁸” (Tachibana, 2015: 19, grifos e parênteses adicionados).

Deste modo, a contribuição de Yokoyama no campo de percepção e representação do(a) pobre(z)a não se limita ao aspecto formal e retórico. Em outros

⁴⁸ “横山源之助は庶民出身であった。その意味は大きい。庶民による、庶民のための、庶民の世の中をきりひらこうとした、近代最初の男ではなかったか”.

termos, não se limita ao mero giro científico. Há, enquanto possibilidade analítica, a construção de um discurso que, se pouco, possui conexões mais profundas com a realidade que é descrita, o que viabiliza, a despeito do tom que se quer “neutro”, uma comparativa maior compassividade para com o sujeito pobre. Esse aspecto, por seu lado, oferece substância para pensar a costumeira impessoalidade que o autor mobiliza em seu texto ao tratar o tema através de uma ótica científica que prioriza a objetificação e não a subjetivização. Isto é, conquanto o foco aqui não seja necessariamente uma leitura da produção de Yokoyama respaldada pela sua história de vida, há de se notar que essa constatação biográfica pode oferecer um aprofundamento na análise dos aspectos formais e retóricos mobilizados pelo autor. Nessa lógica, a impessoalidade retórica/metodológica já não soa tão desconectada da realidade subjetiva e pode oferecer uma intervenção mais contundente exatamente por ser expressa no registro científico, que é, nesse contexto, prestigioso.

Sem embargo, o texto do autor destaca-se mais perceptivelmente pela inserção de uma terminologia mais específica para tratar o(a) pobre(z)a em uma concepção mais alargada. Não se lida mais, em nível de estrutura argumentativa, com o “pobre”, essa palavra pouco precisa e que, como comentado anteriormente, remete a uma *desclassificação*, mas sim com a “classe baixa” (*kaisô*) em que o todo amorfo no qual o pobre se converte *também* se localiza. O termo, agora, portanto, já é uma conceitualização e retoma um debate mais amplo localizado especialmente no campo das ciências sociais e em uma perspectiva de sociedade de classes (Tachibana, 2002). O interesse, então, não é mais somente o sujeito *desclassificado*, mas também o proletário em sentido clássico, o pequeno produtor agrícola, os artesões-prestadores-de-serviços (*shokunin*) etc. Isto é, o que viabiliza a subdivisão já não é uma característica diferencial que distinguiria os pobres do grosso dos “cidadãos comuns” em nível de hábitos e costumes (e, nesse sentido, quase como uma casta, ordem), mas uma

divisão de caráter socioeconômico. Em outros termos, é uma divisão que replica a “igualdade” legal que os chamados estados modernos defendem entre os cidadãos e, portanto, é concebida em nível de acesso à renda e as benesses que provém desse acesso. Nisto, há, então, costumeira e esquematicamente, a classe baixa, média e alta. É justamente nesse contexto que o trabalho de Yokoyama se localiza.

Nessa linha, o trabalho do autor é rotineiramente comparado ao clássico *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (1845), de Friedrich Engels (1820-1895), por exemplo (cf. Tachibana, 2002: 18-19). Outra comparação frequente é feita, mesmo quando da primeira publicação do texto, com as famosas obras dos já citados William Booth e Charles Booth, respectivamente: *In Darkest England and The Way Out* (1890) e *Life and Labour of the People in London* (1889) (e.g. Hino, 1985). Além disso, o próprio Yokoyama comparando o Japão de então à Inglaterra de Robert Walpole (1676-1745), identifica no seu país uma cooptação generalizada que, tal qual naquele

contexto inglês, visa somente o lucro individual por parte das autoridades (nomeadas pelo autor como políticos, literatos, oligárquicas, capitalistas etc.) (cf. Yokoyama, 1985: 341). Nesse movimento, cita uma série de pensadores que correlaciona ao seu trabalho no percorrer do texto e que substanciam uma crítica mais robusta e radical. São citados, por exemplo, nomes e ideias de autores como Claude-Henri de Rouvroy, o Conde de Saint-Simon (1760-1825) (Yokoyama, 1985: 342), Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) (1985: 342), Karl Marx (1818-1883) (1985: 343), Ferdinand Lassalle (1825-1864) (1985: 343), Henry George (1839-1897) (1985: 345), o próprio William Booth (1985: 375) etc. Assim, é possível perfazer uma genealogia ideológica através dessas referências explícitas do autor e localizar *Nihon no kasô shakai* em um contexto maior de um movimento que procura pensar e oferecer soluções aos problemas sociais inerentes à sociedade de classes.

Deste modo, as aproximações se dão por duas vias principais. A primeira é pela negatização, por parte

dessas obras (ainda que em graus diversos), de uma episteme denominada literária e pela implementação de uma lógica científica que busca identificar com precisão um problema para propor soluções para tanto. A segunda é em nível ideológico e que mobiliza um campo semântico correlacionável aos movimentos de lutas por radicais mudanças sociais pautadas em críticas sistemáticas ao sistema econômico capitalista.

Retornando ao próprio texto, não há, contudo, uma definição específica para o que se chama de “classe baixa”, talvez devido ao relativo grau de transparência que o próprio termo apresenta e pelo contexto teórico em que se localiza. De todo modo, Yokoyama efetivamente inicia seu trabalho da seguinte maneira:

Na cidade de Tóquio, composta por quinze distritos, com 298 mil residências e uma população residente de mais de um milhão e 360 mil pessoas, uma fração de mais ou menos um décimo pertence às camadas médias e superiores, vivendo, portanto, em circunstâncias favoráveis e sem grandes dificuldades. Contudo, a grande maioria pertence à classe baixa, cuja vida está longe de

ser confortável ou plenamente satisfeita⁴⁹ (Yokoyama, 1985: 23).

Se não há o traçado de uma linha mais específica que delimita o que, efetivamente, pode ser considerado, em termos duros, classe baixa, média e alta, há o recorte mais subjetivo e que lida com a percepção daquele que lê. Isto é, supõem-se que é sabido, sem maiores entraves, quem são aqueles que pertencem à classe baixa: são aqueles que, na construção de Yokoyama, compõem noventa por cento da população da capital e que não conseguem suprir as necessidades básicas sem esforço considerável. A falta de um recorte mais específico, então, talvez se dê justamente pelo desalinho geral e pela perceptível desigualdade com que a sociedade de classes se estabelece.

Nessa linha, portanto, Yokoyama estrutura sua obra em recortes bastante específicos e que

⁴⁹ “東京市十五区、戸数二十九万八千、現住人口百三十六万余、その十分の幾分は中流以上にして、即ち生活に苦しまざる人生の順境に在るものなるべしといえども、多数は生活に如意ならざる下層の階級に属す”.

diferencia camadas do que chama de classe baixa japonesa. Dividida em cinco partes independentes, a condição do(a) pobre(za) como era percebido(a) até então, isto é, enquanto *desclassificação*, só aparece na primeira destas cinco. A segunda parte aborda a condição dos artesãos-prestadores-de-serviços; a terceira, a dos envolvidos com o trabalho nas indústrias leves e/ou de manufatura; a quarta investiga o estado daqueles na indústria fabril; e, por fim, a quinta volta-se ao campo para relatar aspectos do trabalho dos pequenos produtores. As cinco partes, portanto, formam um todo mais abrangente que Yokoyama identifica como a classe baixa do país. O escopo nacional advém do cuidado que o autor tem de, em cada uma das cinco partes, ultrapassar o cinturão industrial da capital e, pelo menos, *tentar* entrever os elementos de cada realidade em outros polos econômicos, como Osaka e arredores, e no efetivo interior do país.

Há ainda, enquanto “Anexo”, uma sexta parte denominada “O movimento social no Japão (*Nihon no*

shakai undô)” em que se trabalha mais detidamente questões de intervenção sociopolítica voltadas para a resolução do problema da pobreza. Contudo, isso não significa que críticas e comentários propositivos não estejam presentes nas cinco primeiras partes, mas sim que essa última congrega e sistematiza essas informações em uma abordagem mais ampla e historicizada⁵⁰. Isto é, há, nesse material em anexo, a preocupação em contextualizar o que se entendeu por “movimento social” antes, o que se entende pelo termo naquele momento e as perspectivas para o que pode vir a ser esse movimento em breve (cf. Yokoyama, 1985, 347-389). Tudo isto é coroado por uma perspectiva que identifica as razões para que um movimento social próspero e radical surja/intensifique-se no país. Nos termos do texto:

Primeiro: o fato de o confucionismo, que dominou o mundo intelectual de nosso país na era feudal (*hôken*

⁵⁰ Há comentários propositivos em diversas passagens da obra e não teria fim listar todos aqui. Para propostas de intervenções em cada uma das cinco partes, cf., por exemplo, Yokoyama, 1985: 67-68; 94-95; 168; 263-267; 333-337.

jidai), poder se conciliar de alguma forma com o socialismo de hoje.

Segundo: o fato de haver em nossa sociedade política muitos indivíduos errantes (*furônin*), conhecidos como voluntários e interessados na causa (*yûshi-sha*), ou jovens simpatizantes liberais (*sôshi*).

Terceiro: o fato de que, em nossa sociedade da classe baixa, o estudo é realizado de forma relativamente mais ampla em comparação com os países da Europa e os EUA⁵¹ (Yokoyama, 1985: 388, parêntese adicionados).

O trabalho de Yokoyama é de um detalhamento e cuidado formal e retórico até então inéditos e que, talvez, não voltaram a ser replicados. Há, portanto, muito a se estudar nessa obra, mas para os fins deste texto, acredita-se que o que foi apresentado até aqui é o suficiente para entrever esse movimento mais amplo de percepção e representação do(a) pobre(z).

Um segundo texto relevante para ilustrar essa terceira tendência temática, conquanto não se

⁵¹ “第一 封建時代に我が国の思想界を支配したちし儒教が今日の社会主義と相融通すること。／第二 我が国の政治社会に有志者もしくは壮士という浮浪人多きこと。／第三 我が国の下層社会は欧米に比較して割合に学問行わるること”.

equipare em fôlego ao trabalho de Yokoyama, é o de Kanejirô Saitô (1860-1926). Trata-se de “Shitaya-ku Mannen-chô: hinminkutsu no jôtai (Mannen-chô, distrito de Shitaya: o estado das favelas)”, publicado em 1905 no Jornal/Revista *Chokugen*. O texto é curto e não se enquadra em uma concepção mais dura de “ciência”, mas é relevante pela abordagem e pelo recorte proposto e, conseqüentemente, pelo que subjaz essas escolhas.

Apesar da simplicidade/ingenuidade formal⁵², o texto é estruturado em uma base materialista e a partir de uma recorte bastante específico (a condição de pobreza na favela de Mannen-chô); oferece uma hipótese (a sociedade que permite a existência dos pobres é cruel e atroz) (Saitô, 1994: 237); elenca os argumentos/dados (detalhamento sobre o vestuário, alimentação, moradia e renda dos sujeitos em

⁵² O texto mescla as formas de registros “*dearu*” e “*masu*”, o que é relativamente incomum para composições deste tipo e sugere certo amadorismo quanto ao domínio de uma “gramática normativa” do japonês. Entretanto, essa característica também reforça o apelo sentimental que busca mobilizar a compassividade da pessoa que lê.

questão) (1994: 238-244); e apresenta a conclusão analítica dos dados que corrobora a hipótese de trabalho (os pobres são sujeitos que falharam na encarnizada competição pela sobrevivência na sociedade e atual e, nisto, foram abandonados à própria sorte) (1994: 244-245). Além disso, também é relevante por, a partir dessa conclusão, oferecer um aberto e dolorido chamado à ação em que se identifica com um corpo social que oprime ativamente os pobres. O emprego da primeira pessoa do plural (*wareware*) enquanto sujeito da opressão que os pobres sofrem é notável. A passagem a seguir é um pouco longa, mas resume bem a posição tomada no texto:

Todos esses indivíduos [os pobres] são, sem exceção, aqueles que fracassaram na competição pela sobrevivência neste mundo. Em outras palavras, essas pessoas dignas de compaixão foram impiedosamente pressionadas e pressionadas ainda mais até que finalmente foram levadas a essa condição *por nós, seus próprios compatriotas*. [...] Mas que mundo desproposital! Falam de civilização, progresso, avanço da educação,

aumento da inteligência humana, e o que mais, o que mais? Se todos os povos dos quatro cantos do mundo são compatriotas, não seria natural que se ajudassem mutuamente e vivessem juntos, felizes, nesta vida? Além disso, se apenas não se ajudassem ainda estaria bom, mas vivem esperando a menor brecha para derrubarem uns aos outros. E, nessas condições, o número de pobres cresce dia após dia, mês após mês. *Como pode*, alguém que tenha ao menos um fragmento de consciência, permanecer em silêncio diante disso? O movimento socialista surgiu justamente da tentativa de corrigir esta enorme falha social. Ah, eu realmente gostaria de levar aqueles estudiosos e religiosos, que vivem dizendo coisas tranquilas e despreocupadas, para verem de perto esta sociedade dos pobres! ⁵³ (Saitô, 1994: 244-245,

⁵³ “而してまたこれらのもの〔貧者〕が皆世の生存競争に失敗した
ものなる事も明らかです、すなわちこれらの憐むべき人々は、わ
れわれ一般の同胞が窘め窘めしてこの境にまで逐い遣ったので
あります。[...] それで文明だの、開化だの、教育が進んだの、人
智が増やしたのと、何と、何と馬鹿げた世の中でしょう、四海の
人が皆同胞なら、相互に助け合うて、共に楽しくこの世を送るの
が当然ではあるまいか。しかも単に助け合わぬ位ならまだよいが、
お互いに隙を伺って突き倒そうというような世の中で、貧民は日
に月にますます多くなって行く有様、いやしくも一片の良心ある
人が、ドウしてこれを黙過することが出来ましょう、而して社会
主義運動はすなわちこの社会の大欠陥を治めようという所から起
こったものであるます。世のノンキな事を言うて居る、学者や宗
教家などには、曾越この貧民社会を見せてやりたいものです”。

excetuando-se os dois últimos grifos, os demais são adicionados).

É, portanto, nesse tom denunciativo e, ao mesmo tempo, culposos que o texto procura mobilizar os resultados encontrados no recorte estudado pelo autor. Deste modo, o método formal com que se percebe e representa o(a) pobre(z) converte-se também em novas possibilidades de tentativa de dissuasão da elite de então em prol dos pobres.

Por fim, em um salto temporal considerável, cita-se o texto de Toyohiko Kagawa (1888-1960), *Hinmin shinri no kenkyû* (Pesquisa sobre a psicologia dos pobres, 1915). O trabalho de Kagawa é interessante pelo recorte teórico proposto e pela guinada moral que representa.

Isto é, enquanto realização alegadamente científica, o trabalho estrutura-se efetivamente em uma lógica monográfica. Expõem textualmente a brecha encontrada no campo (a falta de estudos e pesquisadores sobre a psicológico da pobreza) e apresenta seu método e a validade do que está para

realizar (cf. Kagawa, 1915: 3-5). Em seguida, dedica um capítulo inteiro à definição do que chama de pobre e, a partir do recorte, inicia a localização do seu objeto no campo em específico durante toda a primeira parte, de um total de três, da obra (cf. Kagawa, 1915: 7-154). Neste sentido, há muitos aspectos interessantes que o autor focaliza, como, por exemplo, a percepção de “casa” (ie) desses sujeitos e como as estalagens baratas são consideradas degradantes mesmo nesse contexto (Kagawa, 1915: 217-220), ou, ainda, o tratamento sobre o suicídio entre os habitantes desses bolsões de miséria (1915: 266-270).

Contudo, o texto também marca um drástico giro moral ao cristianismo (notadamente o metodista inglês) na forma com que se percebe e representa o pobre. O posicionamento não é velado e, já na introdução, surge da seguinte maneira e enquanto fechamento argumentativo:

Suponhamos então, por exemplo, que aqui haja um religioso empenhado em melhorar uma comunidade de

pobres. [...] Nesse caso, a questão de até que ponto ele deve depender da pregação de uma vida espiritual e até que ponto deve recorrer ao auxílio e à melhoria material não pode ser resolvida senão com base nesta psicologia dos pobres⁵⁴ (Kagawa, 1915: 5-6).

Essa perspectiva, assim, perpassa todo o trabalho e o característico moralismo cristão emerge daí. Enquanto exemplo explícito, Kagawa, ao comentar a religiosidade do pobre japonês, atesta, por exemplo, a dificuldade do cristianismo se difundir nas favelas de então e, no processo, louva o trabalho do Exército da Salvação, criado pelo metodista William Booth (cf. Kagawa, 1915: 616-617). Além disso, estão presentes extrapolações do tipo “é raro alguém, nessa sociedade dos pobres, que não tenha tatuagem (*irezumi*). Isso é o suficiente para demonstrar que o

⁵⁴ “で、例へば、茲に宗教家がある。一個の貧民部落を改善せんとする。[...] その時に彼はどれだけまで精神生活の唱道により、どれだけまで物質の補助と改良によらねばならぬか等の問題を解決するは、全く此貧民心理学によるより外にないのである”。

sensorial cutâneo dessas pessoas é incomum ⁵⁵” (Kagawa, 1915: 279, parênteses adicionados). Ou constatações moralistas que relatam que é bastante comum o casamento entre pais e filhos ou entre irmãos e irmãs nessas comunidades (cf. Kagawa, 1915: 222-223). Interligado a isto, quando comenta especificamente o aspecto moral dos pobres, assevera que “na vida dos pobres não existe definitivamente o conceito de família (*katei*) [...] A vida familiar ocorreu, em termos da teoria da evolução social (*shakai shinkaron*), muito mais tarde. Os pobres ainda não evoluíram para organizar a vida familiar ⁵⁶” (Kagawa, 1915: 470-471, grifos e parênteses adicionados) etc.

Não é que uma espécie de moralismo e/ou preconceito não existissem nas obras anteriores, mas em Kagawa, principalmente pela sua favorável

⁵⁵ “貧民社会にも、刺青をして居ないものは實に稀である。之は彼等の皮膚感覚に異状あることを要求する要素となるには充分である”.

⁵⁶ “貧民生活に決して家庭と云ふものは無いのである [...] 貧民生活に家庭は無い。家庭生活は社会進化論から云っても、ずっと後に起ったものである。貧民は家庭生活を組織するまでに進化して居らない”.

distância temporal, o tom torna-se algo que agravado. Mesmo um comentário que poderia ter surgido nas obras anteriores como, por exemplo, que o pobre não é capaz de complexidade sentimental, em Kagawa isto se associa à alegada incapacidade religiosa, artística e de desenvolvimento de pensamentos desses sujeitos (cf. Kagawa, 1915: 318).

De todo modo, e enquanto fechamento, o giro científico com que se passou a perceber e representar o pobre permitiu novas possibilidades até então inéditas. Yokoyama, por exemplo, aprofundou sobremaneira a questão e ofereceu um retrato que se quer totalizante da condição da classe baixa do país enquanto, no processo, critica e propõem soluções para o problema social dessa classe. Saitô, por seu lado, mobiliza a mesma metodologia de Yokoyama para clamar aos detentores do poder, com quem, em um jogo retórico, se identifica, por mobilização contra a condição degradante da miséria. Kagawa investiga a questão de uma perspectiva monográfica que quer focalizar aspectos psicológicos dos pobres para, a

partir disso, poder exercer seu trabalho de assistência social de cunho religioso. Há, assim, tal qual nos exemplos elencados nas seções precedentes, uma compassividade (que precisa ser problematizada) em cada uma dessas realizações.

*

As três tendências temáticas elencadas aqui não estabelecem, como se buscou argumentar, fronteiras propriamente ditas, mas sim um movimento contínuo com que se percebia e representava o(a) pobre(za) no Japão. Ainda assim, enquanto obras paradigmáticas dessa atividade representativa mais ampla, costuma-se elencar os textos de Taiga Sakurada, Iwagorô Matsubara e Gen'nosuke Yokoyama como marcos específicos de cada tendência (cf. Maeda, 1992: 233-234).

Sakurada estabeleceria as bases de um posicionamento interessado principalmente em “descobrir/localizar” o(a) pobre(za) através de “expedições”, precedidas do “disfarce” de pobre do

“explorador”, a esses locais. O resultado da atividade é a posterior publicação, endereçadas aos “cidadãos comuns”, de um “relatório” dessas paragens acompanhada de um rascunho das características mais gerais dessa condição, representando-a como um “mundo outro” alheio à “civilização”. Matsubara, por sua vez, mantendo boa parte dessas premissas, expande a posição do “explorador” para uma que se interessa também pelo esmiuçamento de características consideradas próprias do(a) pobre(z). Nisto, torna-se o modelo para uma tendência mais ampla de descrições detidas e mais específicas da condição em questão. Yokoyama, por fim, demarca uma última mudança drástica na forma como se percebia e representava o(a) pobre(z) no período. O autor afasta-se conscientemente do registro que flerta com recursos literários para incorporar ao seu texto aspectos de uma retórica cientificista, então em voga. Assim, em um retrato mais geral, o(a) pobre(z) é, primeiro, “descoberto(a)/localizado(a)” através de “explorações” para, subsequentemente, ter sua

condição descritas em detalhes sob diversos ângulos e, por fim, ser convertido(a) em números e dados que sustentam uma abordagem e intervenção “sociológica” que busca apresentar soluções plausíveis para o “problema da pobreza”.

As três tendências ainda compartilham um elo em comum, a alegada compassividade com que se percebe a condição em questão. É sobre esse aspecto que se tecerá mais alguns breve comentários a seguir.

Há um movimento na crítica que identifica, *grosso modo*, três tipos diversos de intelectuais, o passivo, o compassivo e o dos pobres. O intelectual dos pobres é aquele originário das camadas mais baixas da sociedade e que, sem grande educação formal e organicamente, desenvolveu um posicionamento crítico diante do que o circunda; os intelectuais passivos e compassivos pertencem a uma mesma elite econômica e/ou cultural e compartilham um alto grau de instrução formal, mas aquele não demonstra interesse em pensar os problemas inerentes à sociedade de classes enquanto este, contrastivamente,

procura mobilizar esforços para refletir e propor soluções aos mesmos problemas (Santos, 2004: 138-144). Todos os autores aqui arrolados podem ser identificados, nessa proposta, como *intelectuais compassivos*. Nesse sentido, a compassividade permite uma aproximação mais positiva àqueles que sofrem diretamente as incongruências da sociedade de classes. Contudo, existe uma consciência possível que limita a radicalidade das investidas dessa compassividade a um processo (ainda que inconsciente) de “defesa” da própria classe, isto é, defesa dos próprios interesses que, nesse contexto, são hegemônicos (Goldmann, 1984). Assim, sinteticamente: “eis o conteúdo ideológico da compassividade: enobrecimento da pobreza, pena e instrumentalização política dos pobres” (Santos, 2004: 141).

Mesmo a operacionalização científica, nesse cenário, não oferece perspectiva mais animadora, já que o que se entende por ciência, principalmente no período em questão, correlaciona-se intimamente a uma

concepção hegemônica que estrutura o próprio sistema-mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista colonial/patriarcal (Grosfoguel, 2008). Isto é, o *locus* de enunciação do método científico que se quer neutro e de-subjetivizado possui, contudo, tanto lado quanto ideologia e, caso não manejado criticamente, oferece consideráveis chances de apenas reforçar interesses hegemônicos através do mesmo processo que estrutura os limites da consciência possível. Assim, nesse contexto, “os pobres não se encontram como sujeitos, mas como coisa, emblemas, espécie de lixo pedagógico para a exaltação da ordem e do progresso” (Santos, 2004: 34-35).

Os textos aqui trabalhados revelam, em graus diversos, essas mesmas limitações. Há, ainda que, talvez, apenas retoricamente (e.g. Sakurada), a preocupação com o(a) pobre(z). Contudo, os métodos empregados para expô-la tendem a percebê-lo(a) e representá-lo(a) ou enquanto elemento exótico e, portanto, inassimilável senão pela

supressão do que o caracteriza como diferente (e.g. Sakurada, Kure, Matsubara), ou através de lentes moralistas e paternalistas que identificam “falhas de caráter” que precisam ser sanadas (Kagawa), ou propõem soluções que se querem tecnocratas e, neste processo, excluem a participação do pobre na tomada de decisões (e.g. Yokoyama, Saitô). Diante disto, portanto, que fazer?

Contemporânea aos trabalhos discutidos aqui, há, por exemplo, na obra de Reiun Taoka (1870-1912) elaborações teóricas que procuram resolver essa questão. Considerado um pensador esquecido/ignorado durante muito tempo (Loftus, 2017), o autor mobilizou uma série de referências autóctones e estrangeiras para forjar seu conceito de *compassividade (dôjô) radical*. Não cabendo aqui um aprofundamento nas questões propostas por Taoka, cita-se apenas que o argumento central de sua obra é que *somente através de uma comprometida e radical compassividade para com o(a) pobre(za) seria possível aos artistas/intelectuais lidarem com essa realidade*

em um nível mais profundo e positivo.⁵⁷ Em outros termos, essa compassividade estabelece uma radical realocação subjetiva ao campo do(a) pobre(z) e, nisto, exigiria um afastamento (no melhor dos casos: negação) *ativo* da própria classe que constitui o intelectual/artista que se quer compassivo. Nesta perspectiva, Taoka buscou receber positiva e pioneiramente obras literárias dissidentes e que discutiam nuclearmente a condição do(a) pobre(z) a partir do(a) próprio(a) pobre(z), como, por exemplo, os textos de Ichiyô Higuchi (1872-1896).⁵⁸ A solução proposta por Taoka encontra, por exemplo, um paralelo nas elaborações de Joel Rufino dos Santos, que propõe enquanto possibilidade teórica de superação da consciência possível o doloroso “suicídio social”, isto é, abrir mão, consciente e ativamente, da própria classe e seus benefícios para, junto aos pobres, surgir, com estes, como um novo

⁵⁷ Para detalhes específicos sobre a compassividade na obra do autor, cf. Hirasaki, 2017: 97-98; Loftus, 2017: 100-104.

⁵⁸ Para estudos mais abrangentes e em português sobre a obra de Ichiyô Higuchi, cf. Hagino, 2007; Katague, 2024.

tipo de intelectual, o da *ordem do povo* (Cf. Santos, 2004: 235-240; 247-256).

Ambas as construções não passam de especulações teóricas, mas, no limite, oferecem possibilidades para que se possa *tentar* ser diferente.

Referências

- Anônimo. (1994a). Fuka hinmin no shinkyô. Em K. Nakamura (Org.), *Meiji Tôkyô kasô seikatsushi* (pp. 12–30). Iwanami shoten.
- Anônimo. (1994b). Tôkyô no hinmin. Em K. Nakagawa (Org.), *Meiji Tôkyô kasô seikatsushi* (pp. 90–153). Iwanami shoten.
- Ericson, S. J. (2014). The “Matsukata Deflation” Reconsidered: Financial Stabilization and Japanese Exports in a Global Depression, 1881–85. *The Journal of Japanese Studies*, 40(1), 1–28. <https://doi.org/10.1525/jjs.2014.40.1.1>
- Ericson, S. J. (2019). *Financial stabilization in Meiji Japan: The impact of the Matsukata reform*. Cornell University Press.
- Furukawa R. (2022). Kindai Nihon niokeru kyûmibun ishiki to zokushô: Shizoku/heimin no haishi nitsuite. *Sundai Shigaku*, 174, 139–176.
- Goldmann, L. (1984). *Las ciencias humanas y la filosofía* (J. M. Alinari, Trad.). Nueva Visión.

- Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global (I. M. Ferreira, Trad.). *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80. <https://doi.org/10.4000/rccs.697>
- Hagino, R. (2007). *Considerações sobre a obra Nigorie (Enseada de águas turvas) e sua autora Higuchi Ichiyô (1872-1896)* [Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Japonesa, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.8.2007.tde-18122007-111344>
- Himmelfarb, G. (1984). *The Idea of Poverty: England in The Early Industrial Age*. Knopf.
- Hino, S. (1985). Jo. Em G. Yokoyama, *Nihon no kasô shakai* (pp. 7–8). Iwanami shoten.
- Hirasaki, S. (2017). Taoka Reiun niokeru “dôjô” mi: Zasshi Seinenbun wo chûshin toshita ronri kôzô to genzetsu kankyô. *Nihon kanbungaku kenkyû*, 12, 79–104.
- Kagawa, T. (1915). *Hinmin shinri no kenkyû*. Keiseisha shoten.
- Kagaya M. (2014). Meiji no hinkon womeguru jojutsu: Rekishiteki bunmyaku kara yomitoku. *Bungaku kenkyû ronshû*, 32, 19–32.
- Katague, G. P. (2024). *Ombro a ombro: Uma tradução comentada para a obra Takekurabe (1896) da autora Higuchi Ichiyô (1872-1896)* [Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Japonesa, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.8.2024.tde-05112024-130717>
- Kida, J. (2000). *Tôkyô no kasô shakai*. Chikuma shobô.

- Kobayashi, T. (2018). *Kindai Nihon to kôshûeisei: Toshi shakaishi no kokoromi*. Yûzankaku.
- Kôtoke, S. (1982). *Tôkyô no kichin'yado*. Em *Kôtoke Shûsui zenshû* (Vol. 5, pp. 51–66). Meiji bunken shiryô kankô-kai.
- Kure, A. (1994). *Tôkyô fuka hinmin no jôkyô*. Em K. Nakagawa (Org.), *Meiji Tôkyô kasô seikatsushi* (pp. 77–87). Iwanami shoten.
- Kurokawa, M. (2016). *Tsukurareta jinshu: Buraku sabetsu to reishizumu*. Yûshisha.
- Loftus, R. P. (2017). *The Turn Against the Modern: The Critical Essays of Taoka Reiun (1870-1912)*. Association for Asian Studies, Inc.
- Machado, R. P. (2019). From the Brazilian Senzala to the Japanese Buraku: Naturalism, Stigma, and the Rise of Human Rights Discourse in Aluísio Azevedo and Shimazaki Tôson. *Canadian Review of Comparative Literature*, 46(1).
- Maeda, A. (1992). *Toshi kûkan no naka no bungaku*. Chikuma shobô.
- Marx, K. (1978). *The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Foreign Languages Press.
- Masahira, A. (2011). History of public health in modern Japan: The road to becoming the healthiest nation in the world. Em M. J. Lewis & K. L. MacPherson, *Public health in Asia and the Pacific: Historical and comparative perspectives* (pp. 55–72). Routledge.
- Matsubara, I. (2015). *Sai-ankoku no Tôkyô*. Kôdansha.
- Moura, C. (1977). *O negro: De bom escravo a mau cidadão? Conquista*.

- Nakagawa, K. (Org.). (1994). *Meiji Tōkyō kasō seikatsushi*. Iwanami shoten.
- Nakamura, N. (2010). *Chihō kara no sangyō kakumei: Nihon niokeru kigyō bōkkō no gendōryoku*. Nagoya Daigaku shuppankai.
- Nakanishi, S. (2019). *Shisanka shihonshugi no seisei: Kindai Nihon no shihon shijō to kin'yū*. Keiō Gijuku Daigaku shuppankai.
- Namihira I. (1974). *Shizoku to kindai Nihon no eriito keisei: Eriito keisei heno shizoku: no tekiō katei wo chūshin toshite. Okinawa Kokusai Daigaku bungakubu kiyō*, 2(1), 59–71.
- Nishida, T. (1970). *Meiji zenki no toshi kasōshakai*. Kōseikan.
- Nishinarita, Y. (2004a). *Sangyō kakumeiki Nihon niokeru jūkōgyō daikeiei rōdōsha no toshi kasōminteki seikaku nitsuite (ge). Ōhara shakai mondai kenkyūsho zasshi*, 569, 51–64.
- Nishinarita, Y. (2004b). *Sangyō kakumeiki Nihon niokeru jūkōgyō daikeiei rōdōsha no toshi kasōminteki seikaku nitsuite (jō). Ōhara shakai mondai kenkyūsho zasshi*, 568, 01–22.
- Pinto, F. C. G. (2024). África, Inglaterra e Tóquio: Notas sobre uma significativa intersecção presente na percepção do pobre enquanto um sujeito outro. Em A. Bueno (Org.), *Oriente 24: Orientalismos, Pensamento e Literatura* (pp. 45–53). Ed. UERJ.
- Saitō, K. (1994). *Shitaya-ku Mannen-chō: Hinminkutsu no jōtai*. Em K. Nakagawa (Org.), *Meiji Tōkyō kasō seikatsushi* (pp. 235–245). Iwanami shoten.
- Sakurada, T. (1970). *Hintenchi kikankutsu tankenki*. Em T. Nishida (Org.), *Meiji zenki no toshi kasōshakai* (pp. 67–121). Kōseikan.

- Santos, J. R. dos. (2004). *Épuras do social: Como podem os intelectuais trabalhar para os pobres*. Global Editora.
- Satô, K. (2005). Kindai Nihon no hinkonkan. Em Y. Niimura (Org.), *“Hinkon gainen” kiso kenkyû* (pp. 15–36). IDE-JETRO.
- Shannon, K. (2023). Reinventing “Hygiene”: The Sanitary Society of Japan and Public Health Reform During the Mid-Meiji Period. *East Asian Science, Technology and Society: An International Journal*, 17(3), 285–306. <https://doi.org/10.1080/18752160.2023.2197786>
- Shimada, S. (1985). Jo. Em G. Yokoyama, *Nihon no kasô shakai* (pp. 3–5). Iwanami shoten.
- Tachibana, Y. (1985). Yokoyama Gen'nosuke shôden. Em G. Yokoyama, *Nihon no kasô shakai* (pp. 397–406). Iwanami shoten.
- Tachibana, Y. (2002). *Meiji kasô kiroku bungaku*. Chikuma shobô.
- Tachibana, Y. (2015). *Yokoyama Gen'nosuke den: Kasô shakai kara no sakebigoe*. Nihon Keizai Hyôronsha.
- Tsubouchi, Y. (2015). Meijiki roman-ha bungaku no kessaku. Em I. Matsubara, *Sai-ankoku no Tôkyô* (pp. 159–166). Kôdansha.
- Yokoyama, G. (1985). *Nihon no kasô shakai*. Iwanami shoten.
- Yoshida N. (2004). Hôsei shijô yori mita buraku mondai. *Kansai Daigaku Hôgaku ronshû*, 53(6), 1267–1293.

O CAMINHO DA NOVA MULHER (1913)

ITÔ NOE

JÉSSICA MAKI KIMURA (TRAD.)

O CAMINHO DA NOVA MULHER

(TRAD.)¹

itô noe

A NOVA MULHER NÃO DEVE buscar incessantemente pelos passos repetidas vezes calcados pelas Mulheres até hoje. Para uma nova Mulher há o caminho da nova Mulher. A nova Mulher, ao invés de caminhar rumo ao beco sem saída para onde muitas pessoas foram, seguirá em frente como vanguarda.

¹ Tradução por Jéssica Maki Kimura. Revisão e cotejo por Felipe Chaves Gonçalves Pinto.

O novo caminho é um percurso inexplorado por pessoas percorrendo o antigo, ou mesmo por aquelas que reiteradamente o percorreram. Além disso, para as vanguardistas que intentam percorrê-lo, também é novo.

Do novo caminho não se sabe o percurso de onde se parte à onde se chega. Consequentemente, existe o perigo e o medo que acompanham o desconhecido.

À vanguardista percorrendo o caminho ainda inexplorado cabe prevalecer, ao podar os espinhos de rosas selvagens do caminho que devem cruzar. Deve partir uma enorme rocha, subir uma montanha íngreme e vagar, errante. Ao ser picada por um inseto venenoso, superando o pico da apetência e sede, ter subido a um penhasco, deve se segurar às raízes do mato atravessando o vale. Dessa forma, deverá conter as lágrimas de sofrimento frente aos gritos e preces de toda agonia.

As veredas desconhecidas e não cultivadas, em silêncio eterno, longa e infinitamente, permanecem. Porém uma vanguardista de forma alguma deveria

viver para sempre. Ao lutar com a agonia e sucumbir com ela, não poderia seguir para além dali. Desse modo, uma seguidora reconhecendo a força da vanguardista deverá caminhar pelos novos passos. Assim glorificará a vanguarda pela primeira vez.

Mas um caminho que é novo para a vanguardista, ou as pegadas deixadas por ela, é novo apenas para quem o desbravou. Para as seguidoras, é um caminho velho e sem significado.

Assim, a vanguardista que toma o lugar da vanguardista caída viverá na tristeza e seguirá em frente, cultivando o seu próprio caminho.

O significado de “novo” só deve ser reservado a um pequeno número de líderes. É uma palavra que deve ser atribuída somente àquelas que conheceram a si verdadeiramente ao viver e morrer em lamento, acreditando em si, e seguir cultivando seu próprio caminho. É uma palavra que não deveria ser admitida às seguidoras levianas de forma alguma.

Uma vanguardista possui, primeiramente, uma resoluta confiança. Em seguida, força. E também

coragem. Tem responsabilidade sobre sua própria vida. De todas as formas e em qualquer circunstância não aceita intermédio de terceiros em seu trabalho. Além disso, não se coloca na mesma posição de suas seguidoras. Uma seguidora não se qualifica como crítica de uma líder. Não tem sequer direito. Uma seguidora apenas, sentindo gratidão à sua líder, segue seus passos, não havendo outro caminho. Elas não sabem como avançar sozinhas. Elas somente conseguem caminhar e seguir os passos da líder.

Uma vanguardista, em princípio e antes de tudo, requer enriquecimento interno. Sendo assim, deve se firmar com plena força e coragem, além de uma confiança inabalável e responsabilidade por si mesma.

Enquanto a vanguardista avança seu trabalho precursor, não existe conforto mundano. Está sozinha do início ao fim. É sofrimento em totalidade. É angustiante. É inquietante. Por vezes, o desespero profundo também aparece. A única coisa que lhes sai da boca é o grito em oração fervorosa por si. Portanto, aquelas que buscam felicidade, conforto e

simpatia não podem ser líderes. A pessoa que deve liderar deve ser uma pessoa forte, que viva de acordo com sua firmeza.

O percurso de uma Nova Mulher como vanguarda não é, afinal, mais do que uma série de excruciantes esforços.

(Seitô, vol. 3, no. 39, primeiro número de janeiro de 1913)

SOBRE A LITERATURA SOCIAL (1920)

BABA KOCHÔ

LUIZ FERNANDO DOS SANTOS VELLOSO BLOIS (TRAD.)

SOBRE A LITERATURA SOCIAL

[TRAD.]¹

baba kochô

/

J OVEM FUJI,
Apesar de frequentemente ter prometido contribuir com os textos, sempre que o prazo chega, acabo não honrando o combinado e sinto-me extremamente culpado.

¹ Tradução e notas por Luiz Fernando dos Santos Velloso Blois. Revisão e cotejo por Felipe Chaves Gonçalves Pinto.

Se eu continuar enrolando dessa vez também, parece que isso vai acontecer de novo. Eu nunca estive tão atarefado quanto nesse fim de ano. Afinal, devido ao crescimento das revistas e o aumento das publicações, resultou a necessidade de preencher as páginas com diversos textos. Assim, é provável que, devido às extremas dificuldades de atender à demanda, as revistas acabam vindo até nós em busca de ajuda.

Ao refletir sobre isso, se eu acabasse recusando completamente os pedidos, me sentiria profundamente insensível e por isso acabei aceitando-os todos. Os compromissos que ainda não entreguei são três publicações em revistas e duas em jornais, além de ter dois trabalhos contínuos que já havia aceitado.

Chegando neste momento, sinto que os trabalhos que realizo são, meramente, escrever e entregá-los.

Dentro desse processo, sinto que, de qualquer forma, quero ao menos honrar os compromissos. Contudo, mesmo que a caneta esteja se movendo, não me vem nenhuma boa ideia. Existe o jargão

popular “Falar de forma contínua, como se a parte superior da mandíbula se colidisse com a inferior”, no meu caso, teria que dizer que é como se eu escrevesse incessantemente, com a caneta colidindo com o papel.



PODE-SE DIZER QUE ESTAMOS numa sociedade que parece desejar o surgimento de publicações de uma típica literatura socialista e trabalhistas, e isso é desejado por todos nós. No entanto, ao fazer esse tipo de literatura, não podemos deixar de sentir uma profunda inveja dos escritores estrangeiros que estão numa inata posição vantajosa. Isso é, aliás, algo que não preciso dizer, mas as pessoas que já tentaram escrever esse tipo de literatura sabem melhor do que ninguém com base nas suas próprias experiências.

Primeiramente, há a deficiência dos escritores japoneses em relação aos acessos teóricos.

Trabalhos como *Paris* ou *Germinal*, de Zola² são extremamente difíceis de encontrar no Japão (se existe ou não liberdade para escrever sobre eles, deixo como uma outra questão). Pode ser que materiais como os de *Os Companheiros*, de Gorki³ possam não surgir logo, e de obras como *Sevriolov*, de Artsybashev⁴, por exemplo, simplesmente não se formem no Japão.

Por isso, a literatura social e trabalhista não se tornará imediatamente algo grandioso e militante como acontece no exterior. Se for esse o caso, ao menos por enquanto, parece que, em vez de retratar

² Émile Zola (1840–1902) foi um dos escritores mais influentes da literatura francesa, fundador do naturalismo e autor de obras como *Germinal*. Teve grande impacto político ao denunciar injustiças no caso Dreyfus, um dos maiores escândalos políticos da França, marcado por antissemitismo e manipulação de provas. publicando o artigo *J'Accuse...!* em 1898.

³ Máximo Gorki (1868-1936) foi um escritor russo, romancista e ativista político, conhecido por sua obra naturalista e por atuar como uma ponte entre os escritores clássicos russos e a nova geração soviética. Ele foi um defensor do governo de Stalin e da ditadura do proletariado.

⁴ Mikhail Artsybashev (1878-1927) foi um escritor russo, reconhecido como um dos principais expoentes do naturalismo. Sua obra é marcada por temas sobre moralidade e a natureza humana.

uma fração consciente da sociedade ou uma parte dos trabalhadores conscientes, deveria haver mais representações vívidas da miséria da sociedade inconsciente e da condição dos trabalhadores inconscientes. E, através dessas representações, o caminho que eles devem seguir, bem como o caminho que nós devemos seguir, poderia ser sugerido; dessa forma, enquanto produto artístico, talvez nesse tipo de caminho surjam obras boas e bem alicerçadas.

Ao fazer esse tipo de literatura, criando apenas personagens idealizados de uma perspectiva externa, não se tornará algo concreto. Deve ser uma pessoa que ao menos tenha contato, impreterivelmente, com os trabalhadores ou com as classes mais baixas da sociedade, pois se não houver esse tipo de consideração, é improvável que boas obras desse tipo venham a surgir. Dizendo de uma forma mais direta, a pessoa que vivenciou a vida das classes mais baixas é a mais apropriada para criar as obras. Contudo, essa é a parte mais difícil, pois não basta ser pobre para conseguir escrever bem sobre os pobres. Resumindo,

é necessário ter discernimento suficiente para escrever, possuir habilidade e, além disso, ter emergido do meio dos pobres, o que torna a tarefa extremamente complicada.

Por outro lado, podemos dizer que os romances e as peças teatrais são relatos de uma observação da vida. Assim, inevitavelmente acabam ou por registrar como observador externo, ou por relatar posteriormente os padrões das próprias batalhas vivenciadas pelos autores. Parece-me que são essas as duas categorias possíveis.

Dessa forma, o escritor não precisa necessariamente ter participado da batalha que descreve, nem precisa escrever sobre uma batalha que esteja presente. Pelo contrário, o observador pode atingir uma observação mais profunda e ao registrar uma batalha que já passou, ele pode ser capaz de captar o verdadeiro significado dessa guerra.

Então, mesmo que, após se tornar escritora, a pessoa que emergiu do meio dos pobres diminua significativamente seu nível de contato com os pobres,

isso não significa que se possa necessariamente concluir que uma descrição verdadeira da vida na pobreza não virá dessa pessoa.

Além disso, mesmo que alguém que tenha sido trabalhador se torne escritor e sua vida não pertença mais a essa classe, se essa pessoa tiver um verdadeiro talento literário, penso ser natural que, ainda que não seja mais um deles, de sua mão surja descrição autênticas da real vida dos trabalhadores e dos seus reais interesses.

Gostaria que essa distinção fosse suficientemente estabelecida. Portanto, ao avaliar uma obra de arte, seu valor deve ser julgado de acordo com os ideais, eventos e técnicas, e não pela condição temporária da vida ou pelo contexto social do escritor.

Desejaria estruturar melhor minhas as ideias e escrever de forma mais detalhada, mas como o prazo estabelecido é até o final da tarde de hoje e já estamos quase na hora, infelizmente encerro aqui minha escrita.

Na próxima vez, ao menos gostaria de organizar melhor meus pensamentos e entregar algo mais estruturado.

(Entardecer do dia 11 de dezembro)
(Janeiro de 1920, Kokuen)

**VALORES POLÍTICOS E
VALORES ARTÍSTICOS:
REAVALIANDO A TEORIA
MARXISTA (1929)**

HIRABAYASHI HATSUNOSUKE

FABIO POMPONIO SALDANHA (TRAD.)

VALORES POLÍTICOS E VALORES ARTÍSTICOS: REAVALIANDO A TEORIA MARXISTA (TRAD.)¹

hirabayashi hatsunosuke

1

AINDA QUE COPÉRNICO TENHA advogado em nome do heliocentrismo, para que o mesmo se tornasse uma teoria consolidada foi necessário

¹ Tradução por Fabio Pomponio Saldanha. Revisão e cotejo por Felipe Chaves Gonçalves Pinto.

chegarmos até as explicações de Isaac Newton. No entanto, os estudantes do Fundamental, atualmente, já têm em mente a formulação da Lei Universal da Gravitação. Assim, os alunos do século XX já superaram até mesmo Copérnico!

Construções arquitetônicas em pedra foram a continuação das de madeira. Construções ocidentais, como restaurantes, etc., são feitas em pedra. O templo Hōryūji é feito de madeira. Logo, as construções do tipo “restaurante ocidental” estão superando as feitas na mesma estrutura do templo Hōryūji!

Não há contradição em tal lógica descrita. No entanto, certo tipo de conclusão a ser retirada desta teoria não vem, necessariamente, acompanhada de nossa concordância. As razões prescindem de explicação, sendo suficientes momentos de reflexão de quem quer que seja.

Ainda assim, os problemas surgidos do encontro com as teses a serem apresentadas não são, de maneira alguma, simples.

As obras dantescas não contêm uma ideologia proletária; já as de Sinclair Lewis estão atravessadas por tal. Logo, as obras dantescas possuem menor valor artístico do que as de Sinclair!

Caso Dante já pareça ultrapassado, é possível substituir tal nome por Tolstói, Victor Hugo ou Johan August Strindberg.

“Com toda a certeza!”, diriam algumas pessoas em concordância. O valor literário de tais obras é determinado pela ideologia que comportam. Para a vitória proletária, portanto, são relevantes somente aquelas obras artísticas cujo cerne seja o fim já mencionado!

“De jeito nenhum!”, também diriam outras pessoas, pela premissa na qual a ideologia não é o único fator essencial na determinação do valor de uma obra literária. Assim, contribuições para a vitória do proletariado prescindem da verdadeira natureza das artes!

Essas duas visões são o foco de uma questão que, recentemente, não somente dividiram as opiniões em

uma disputa entre vertentes marxistas e ortodoxas, em análises literárias, mas também causaram certa divisão dentro da própria vertente marxista. Por ora, deixando de lado o caso de outras artes, as discussões em torno dos mecanismos e critérios de avaliação para valoramento da literatura também parece estar girando em torno dessas mesmas bases e preocupações.

E, que um problema simples como este gere diversas respostas e formas de se observar o mesmo fato, pode até mesmo levar algumas pessoas a estranhar a própria natureza do acontecimento, ainda que isso não retire seu atestado de realidade.

Creio que tal natureza misteriosa venha de uma aporia: escritores marxistas seriam, ao mesmo tempo, enquanto marxistas, tanto críticos quanto escritores. As bases marxistas de avaliação de uma obra literária são estritamente político-educacionais; enquanto isso, as mesmas bases para escritores, ou outros tipos de críticos, são voltadas para as Belas Letras. Em uma tentativa de ajuste e unificação das duas bases, novos

esforços, consolidados por críticos marxistas, surgiram, tendo como corolário a divisão de diversas opiniões. E isso está longe de permanecer limitado a algo como a literatura popular.

O marxismo não é somente uma teoria política, ou econômica, mas sim uma visão de mundo. Uma palavra mais adequada talvez seja “uma filosofia”. Portanto, é, de certa forma, óbvio que, perante os mais diversos fenômenos no mundo humano, venha acompanhada de uma certa *visão* e interpretação uniformizadora dos fatos. No entanto, tal acompanhamento óbvio é uma expectativa diferente do visto por nossos olhos no momento presente. As funções dos marxistas diferem completamente das de um oficial de justiça (que recebe um código de leis completo e julga todos os acontecimentos à luz desse código) e é, na verdade, criar justamente esse código por meio das lutas cotidianas. Nesta tópica, para a análise literária, nós obviamente não dispomos de um regimento geral, com força de lei, postulando todas as diretrizes a serem obrigatoriamente seguidas, assim

como não vamos dispor, sequer em um futuro próximo, de tais ferramentas. Isso, de maneira simples, não tem somente como pressuposto o fato de os trabalhos mais importantes dos melhores marxistas serem outros, mas sim que a própria natureza da questão é de fonte diversa.

No entanto, já aqui há um grupo de pessoas. Para elas, valores políticos e valores sociais podem ser, como duas linhas, sobrepostos. A isso, Katsumoto Seiichirō² dá o nome de *valor social*. Dessa forma, valor artístico e valor social coincidem, transformando-se em uma ilusão a ideia na qual existe valor artístico fora do valor social: extingue-se, assim, essa primeira categoria chamada de valor artístico. Neste ponto em específico, o senhor Kurahara Korehito³ parece dividir a mesma opinião que o senhor Katsumoto⁴.

² 1889-1967, crítico literário. (N.T.)

³ 1902-1991, crítico literário marxista, escrevia também com o nome de Furukawa Soichiro. (N.T.)

⁴ Estou me referindo aos artigos publicados pelo senhor Katsumoto na *Mita Bungaku* e o do senhor Korehito no *Asahi Shinbun*, mesmo que

Mesmo o marxismo sendo uma visão estrutural do mundo, o objetivo mais urgente do movimento, aquele a reunir os esforços de todos, é a usurpação do governo político das mãos burguesas, pelo proletariado. Portanto, tanto a literatura, quanto as artes de forma geral, devem ser pensadas enquanto instrumentos para esse objetivo. A produção literária não tem, partindo dessa perspectiva, outra função a não ser a propaganda e/ou agitação política, seja direta ou indiretamente. Politicamente, essa é a única interpretação viável. Portanto, torna-se óbvio que o programa artístico dos partidos marxistas estipule a avaliação de uma obra artística, tendo em mente a medida na qual a mesma contribui para a vitória do proletariado. É, também, natural que o Partido venha a comunicar suas intenções e as diga em forma de ordem aos escritores e aos críticos filiados a ele. Seguir enunciando qualquer independência política

não esteja me ocupando dos mesmos aqui. Ainda que as opiniões aqui expostas dependam de certa leitura não referenciada dos dois, creio que meus pontos podem ser entendidos de forma independente dos mesmos. (N.A.)

das artes e da literatura como algo não propagandista desses objetivos é, logo, um tipo inútil de clamor. A utilidade absoluta de tais ferramentas é a libertação final do proletariado.

A base criteriosa para uma avaliação artística marxista é, portanto, totalmente política. Críticos e escritores marxistas devem ter essa base estabelecida em suas mentes e, em qualquer momento, caso renunciem ao entendimento da importância de tal estruturação, deixarão de ser marxistas, não importando mais a excelência de seu trabalho crítico e/ou literário. Afinal, ser marxista é um fato anterior ao ser crítico, ou ao ser escritor. Nessa configuração, o valor artístico deve estar necessariamente subsumido ao valor político.

Utilizemos, como estudo de caso da realidade, as obras de Anton Tchekhov. Não há objeção à ideia de Tchekhov ser um excelente escritor. No entanto, graças à necessidade de defesa política da revolução, as mesmas podem se tornar, de certa maneira, um tanto não palatáveis. Sendo este o caso, suas peças

poderiam sofrer sérias represálias por parte dos marxistas, assim como as apresentações das mesmas poderiam até mesmo ser interditadas pelo poder estatal do proletariado. E essa proibição teria como fundo a própria política. No entanto, dada a mudança nos parâmetros políticos, por decisões tomadas entre os partidos e o controle estatal, o valor artístico das obras de Tchekhov evanesceria, assim, da noite para o dia?

Responderia que... não! Assim como creio na impossibilidade de responderem de outra forma que não essa. Senão por Tchekhov, pensemos nas obras de Charles Baudelaire, ou até mesmo Edgar Allan Poe. É de conhecimento geral que tais obras não têm contribuições diretas para a vitória do proletariado. Pelo contrário, parece ser de concordância garantida que tais obras não possuem relação alguma com qualquer esforço contribuinte para a melhoria das condições de vida e felicidade humanas. Mas seria isso o suficiente para dizer que não há valor artístico nas obras desses escritores? Os cenários de decadência e

insalubridade descritos por tais escritores não só é um tiro no pé para a luta proletária, mas também se tornam extremamente contraproducentes para o avanço da humanidade. Ainda assim, por que tais escritos são reconhecidos pelo seu nível, todavia debatível, de valor artístico?

Eis aqui um mistério de difícil apreensão, via explicações monistas.

Um leitor impaciente talvez possa ser levado a crer que a minha intenção é de diminuição ou negação do valor político das obras artísticas. No entanto, o que desejo é o oposto disso. Tanto para reconhecer corretamente o valor político de uma obra de arte, assim como enfatizar sua importância, o primeiro passo é separá-lo do valor artístico. Se conseguíssemos embalar todas as questões no guarda-chuva do *valor social*, possivelmente as especificidades de uma literatura proletária, tal qual a do marxismo em si, desapareceriam.

A literatura proletária ou, em sua outra denominação, a literatura marxista, tem em seu cerne

uma constituição como literatura de base política. Ou seja, ela é uma literatura hegemonicamente política. De nada adianta manipular ou encobrir tal constatação. Logo, devem ser rejeitadas toda e qualquer tentativa de racionalização da literatura proletária e da literatura marxista que tenham como ponto de partida uma ideia de arte e literatura vindas de alhures. Embora seja possível interpretar, via marxismo, a arte e a literatura como fenômenos sociais, ambas as instituições não são, de forma alguma, ordenadas ou prescritas pelo marxismo para serem ferramentas de luta política. As únicas capazes de serem aliadas, de fato, de tal luta, são a literatura proletária e a literatura marxista. A literatura proletária não é vista a partir das Belas Artes, mas sim da posição política: assim, não deve ser explicada a partir da Teoria Literária, mas somente da Teoria Política.

Tal relação assume ares de confusão e eufemismo, mesmo dentro da obra de alguém como Anatoly

Vasilyevich Lunacharsky ⁵ e, talvez, caso tais confluências fossem melhor explicitadas, o resultado seria um maior entendimento que substanciaria a existência da literatura proletária. Eis a simples razão. Parafraseando-me: ao invés de nos mantermos em um esquema valorativo da literatura como fruição, sendo substanciada por um mundo no qual a classe dos opressores e a dos oprimidos seguem em luta, deveríamos retirar de cena tal esquema do desenvolvimento de obras literárias, mesmo se isso se tornar um obstáculo, tendo em mente a destruição do conflito de classes. Isso porque, mesmo se a custa de todo o resto, o objetivo vem sendo a satisfação de desejos políticos em tensão. E este é o caso exato da literatura burguesa. O que vai sendo narrado dentro dessa história é o fato de que a classe burguesa, a partir de sua literatura política, narra sua própria construção em direção à posição hegemônica, tendo como base a sua própria revolução de origem. E seria

⁵ 1875-1933, revolucionário marxista e primeiro comissário do Narkompros (Comissariado do Povo para a Educação). (N.T.)

minimamente enganoso pensar que tal construção literária se deu amiúde à paz e ao amor; pelo contrário: surgiu do sangue e da luta.

Ademais, a literatura utilizada pela classe burguesa como mecanismo de ascensão viria a ser estabelecida como literatura nacional por seus expoentes já maduros, como se a mesma fosse o tal símbolo de paz e amor. Exemplos dessa construção podem ser vistos em Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller e Victor Hugo. Nesse contexto, a burguesia buscava, via autorrepresentação, simbolizar a humanidade, não uma classe, e, assim, a produção literária desse período poderia ser entendida como ligada à humanidade e à nação. Somente após tais acontecimentos é que o proletariado, enquanto classe, passou a estar em conflito com a burguesia, manifestando sua natureza de classe. Assim, tal produção do período burguês ascendente pertence mais ao proletariado do que à classe a revogar tal identificação. (Embasa meu argumento a teoria de

Gotthold Ephraim Lessing⁶). No caso específico da nação japonesa, creio que não temos autores e obras para chamarmos de clássicos nacionais. Ozaki Kōyō, Koda Rohan, Tsubouchi Shōyō, Tokutomi Roka, Natsume Sōseki, Kunikida Doppo: não há, entre esses, escritor algum capaz de ser entendido como um grande representante nacional do Japão Moderno. Isso pode ser explicado pela ausência de genialidade nos escritores japoneses; no entanto, parece mais pertinente entender tal fato pela ausência de esforço revolucionário na luta por mudança, da burguesia japonesa, na época feudal, dado que a mesma se estabeleceu enquanto dominante a partir do patrocínio de tal classe.

2

⁶ 1729-1781, poeta, dramaturgo e crítico de arte alemão; um precursor dos ideais para a Literatura Moderna Alemã. (N.T.)

AINDA QUE POSSA TER FICADO evidente, por tudo dito acima, da obrigatoriedade da contribuição da literatura marxista para a vitória do proletariado, a mesma se mostra insuficiente, dado que a literatura marxista continua sendo, também, literatura. Isso por ser, talvez, de certa forma impossível dizer que o *Manifesto Comunista* seja uma incrível obra de arte.

Portanto, concomitantemente a esse grande princípio estrutural, outros tantos menores precisam acompanhá-lo. Por exemplo, uma obra literária não se limita a uma série de explicações como plataforma política partidária, mas também tem como capacidade a criação de algo novo; ou até mesmo um pequeno princípio como a ideia na qual, ao se defender abertamente algum tipo de posicionamento, vê-se ali um trabalho ruim. Essas variedades nada tem de relação com o marxismo, menos ainda com a política, mas sim com as artes em geral, assim como com os princípios que regem a literatura. Aqui notamos tanto a tese de Anatoli Vasilevitch Lunatcharski, quanto o corpo argumentativo geral da teoria literária marxista,

cujas partes são duas: a política e a artística. Todavia, vale ressaltar que tais constituintes não estão misturadas em qualquer espécie de harmonia: a parte política está, sem sombra de dúvidas, acima da artística. É de obrigatoriedade a proteção desta combinação, em nome da literatura marxista.

A isso, seguem correlatas inúmeras questões. Por exemplo: unindo e emparelhando valores políticos e artísticos, com igual tratamento, dali surge uma espécie de teoria negativamente comprometida. As obras de alguém que pensa assim podem até conter traços de espírito combativo, ou certa ideologia permeada pelo pensamento de classe, e ainda assim serem consideradas um exemplar de obra de arte. No entanto, tal situação, ainda que embebida dos mais variados valores artísticos, enquanto falamos de literatura marxista, sempre será marcada pela ausência de espírito militante. Na falta de algo tão primário e basilar, tal produto será sempre julgado de forma pejorativa aos olhos daqueles a avaliarem-no como objeto literário marxista.

Caso, por exemplo, um marxista como Trotsky tivesse escrito um poema sem qualquer valor político. Ou alguém como o Dr. Kawakami Hajime⁷ tivesse composto um *haiku*, sem qualquer lastro político, ao observar, sabe-se lá se uma flor ou um inseto. Nessas situações, só poderiam estar fadadas ao erro interpretações que supusessem um plano de fundo marxista em tais composições, somente porque Trotsky e Kawakami são marxistas. Da mesma forma, supor algo da ordem de “se, hoje, um autor se filiasse a qualquer coletivo artístico marxista, tudo produzido por ele, até o momento imediatamente anterior, seria arte burguesa, e, tudo determinado como produzido posteriormente seria carregado de tons marxistas” é, minimamente, um tipo de pensamento infantil. A crítica literária marxista precisa de um movimento anterior à análise, o qual sempre visa o político. Nesse sentido, o afrouxamento de qualquer consciência política, dos autores marxistas, é fatal. Comentários como “a ideologia esfumou-se, em detrimento do

⁷ 1879-1946; economista marxista. (N.T.)

avanço da técnica”, para um marxista, não é, de forma alguma, algo a ser visto como uma boa nova. A justificativa reside na natureza paradoxal do fato: o progresso como artista é o retrocesso como marxista.

No entanto, esta não é a última volta no parafuso. Até aqui, estávamos em uma relação direta entre críticos marxistas lendo obras marxistas; mas e quando o objeto de crítica marxista é, em realidade, obras que, geralmente, não são entendidas como marxistas?

Pensando como marxistas rigorosos, qualquer obra não-marxista, ao ser avaliada por um crítico filiado a tal visão de mundo, terá valor igual a zero; além disso, obras antimarxistas terão valoração negativa. Por exemplo, um verso como “Velho tanque/ Uma rã mergulha/ Barulho água⁸”, de Bashō, para um marxista, tem valor zero. No entanto, existem diversos escritores que são não-marxistas, tanto quanto

⁸ Tradução de Paulo Franchetti e Elza Taeko Doi, em *Haikai: antologia e história* (Ed. Unicamp). (N.T.)

também estão no mundo pessoas que não possuem a mínima noção do que sequer é o marxismo.

Em tais circunstâncias, para que se possa fazer o trabalho corretamente enquanto críticos marxistas, é obrigatória a abstenção de qualquer juízo para obras não-marxistas. O passo seguinte do abandono da posição de crítico é seguir a posição de analista. Resenhas como as de Georgi Valentinovitch Plekhanov⁹ e Lenin em torno de Tolstói evidenciam uma série de questões (todavia, nem tudo) de suas posturas enquanto analistas. E se, nesse caso, o que se segue é realmente um abandono dos critérios políticos, o que se tem ali não é uma crítica literária marxista, apenas mais um exemplo de crítica literária comum.

Seguindo adiante, em obras cujo conteúdo seja extremamente antimarxista, críticos marxistas devem dismantelar tais produtos e suas estruturas de pensamento, combatendo seus erros para tentar, da melhor forma, superá-los. Fora isso, poucas

⁹ 1856-1918; revolucionário, filósofo e teórico marxista russo. (N.T.)

preocupações restam e, se alguém fosse arrastado pelas belezas de uma obra antimarxista, extasiado em admiração pela completude da beleza artística de tal obra, já teríamos aí um caso de substituição dentro do jogo: sai o marxista, entra o crítico literário.

Mesmo que as explicações aqui sejam um tanto mecanicistas e quase nada práticas, isso só ocorre porque o feito, neste texto, é a delimitação do que é teoricamente básico. Ao nos dedicarmos na delimitação de princípios gerais, o mais interessante é ir do mais típico ao mais extremo, de modo a deixar tudo da forma mais adequada possível.

Meu último ponto aqui será tentar delimitar melhor aquilo que venho chamando de certa posição *cética* e pedir orientações gerais. Especialmente, gostaria de, neste ponto, pedir orientação de dois críticos cuja admiração, que tenho, não é pequena: Kurahara Korehito e Katsumoto Seiichirô.

Em primeiro lugar, deixo declarado certo ceticismo, de minha parte, quando estamos falando da teoria marxista atual. (No entanto, gostaria de deixar algo

bem evidente: em momento algum me defino como um cético que duvida da verdade, não é este o ponto. “Cético”, em japonês, vem sendo escrito como *kaigi*, 懷疑, e é uma tentativa de tradução de *skeptical*; portanto, nasce aí a chance de sermos entendidos como algo que não somos).

Em seguida, dentro de todo o conhecimento que detenho de teoria marxista (que, deixando evidente, não é lá sem grandes limites), meu ceticismo não recai sobre a teoria de modo geral, mas sim encontra seu grande alvo nas aplicações da crítica literária, e os problemas criados por isso, quando pensamos na união do marxismo com a crítica. Acrescentando ainda mais um ponto: parece natural que, mediante a tantos problemas novos, que nos ocupam a mente de tantas formas, tenhamos tantas dúvidas; nada disso é ruim — na verdade, é preferível que estejamos neste momento de incertezas gerais. Isso porque o cenário principal é, também, evitarmos a cristalização de uma nova ortodoxia incompleta, mediante as inseguranças sentidas pelas interpretações do momento presente.

O terceiro ponto é um retorno a algo já discutido: não há como escapar do dualismo entre valor político e valor artístico. Não creio que o valor artístico como tal seja algo misterioso ou transcendente. Acredito que seja algo determinado socialmente. Apenas acredito que não tenha uma relação direta com a ideologia marxista ou com a luta política.

Um quarto ponto, não menos importante, é a minha percepção de que, olhando e analisando obras literárias, se torna difícil uma avaliação estritamente ligada aos sentidos políticos. Esta parte é feita tendo o marxismo como base, sendo ela uma visão estruturante da verdade. Mesmo reconhecendo e tomando isso como fato, é difícil não ser arrebatado por certo encanto de obras não-marxistas. E, no próprio instante no qual se percebe isso, é obrigatória a confissão do arrebatamento. Tomando esse mesmo ponto como verdade, vendo nisso o ápice da importância, o que se reconhece é a impossibilidade de harmonização de valores políticos e artísticos. Afinal, creio que é impossível a junção das duas. Uma

teoria literária marxista não tem como objetivo a unificação dos dois valores, mas sim subsumir o valor artístico ao político, subjugando-o à hegemonia teórica desta visão. O entrelaçamento de ambas depende do poder e da autoridade do crítico.

Seguindo esse raciocínio, creio que a teoria marxista em torno das artes, por ser em parte uma teoria política, só é uma teoria *da* política, não devendo utilizar o nome de teoria *artística*. Portanto, é mister a desestruturação da teoria marxista em torno das artes, separando as partes política e artística, delimitando-as de forma mais direta e evidente. Se o marxismo literário for considerado uma teoria perfeita, então abriremos espaço para que teorias literárias fascistas e imperialistas também sejam assim classificadas. É necessário reconhecer, também, que o senhor Kuno Toyohiko¹⁰ tirou Marx e, no lugar, colocou Clifford Hugh Douglas¹¹. Assim, a

¹⁰ 1896-1971; autor modernista e economista. (N.T.)

¹¹ 1879-1952; engenheiro e economista britânico, um dos pioneiros no movimento de reforma econômica do Crédito Social. (N.T.)

avaliação de uma obra de arte deve ser construída a partir de uma plêiade de conceitos que, em algumas ocasiões, serão sim afastados de teorias construídas em torno das artes. No entanto, não é por existirem tantas ferramentas analíticas para a arte quanto a deusa Kannon tem mãos, que seja impossível tentar.

No entanto, caso se queira continuar acreditando na possibilidade de marxistas avaliarem os efeitos da arte em seu público e na sociedade, tendo a política como base para tudo, o problema se resolve de forma simples e rápida: assumamos que isso é uma teoria política. Porém, não podemos rejeitar os argumentos nos quais a arte é entendida atrelada à felicidade humana.

Em suma, o marxismo não pode continuar nesse movimento apropriador de conceitos artísticos, embalando-os a bel prazer em valores artísticos e políticos. Nessa perspectiva, tudo se realiza mediante a hegemonia política: o movimento controla a arte pela política. Esta relação não pode ser explicada de forma vaga, como algo dialético entre a política e a

arte. O primeiro passo é a separação dos dois para, em seguida, ser possível explicitar a relação óbvia entre as duas.

Assim, a literatura marxista, ainda que por um curto período de tempo, naturalmente acaba perdendo a sua especificidade; ou melhor, a literatura marxista cuja finalidade é a contribuição para a vitória do proletariado pode acabar seguindo esse ritmo natural. Nada disso implica em uma diminuição do valor da literatura marxista voltada a tal fim, reforça-se tal obviedade, terminando este texto.

***Março do quarto ano da Era Shōwa (1929),
Revista Shinchō.***

MULHERES COMUNS (1937)

HAYASHI FUMIKO

JÚLIA MIRANDA DE ASSIS (TRAD.)

MULHERES COMUNS (TRAD.)¹

hayashi fumiko

DURANTE UMA CONVERSA ENTRE duas mulheres, que traziam consigo seus filhos:

– Ora, há quanto tempo! Como vai sua família? E o menor, já cresceu tanto assim?

– Pois ele já fez oito anos, agora está no primeiro ano do fundamental!

– O tempo voa mesmo. Meu filho já está no quarto ano do fundamental.

¹ Tradução e notas por Júlia Miranda de Assis. Revisão e cotejo por Felipe Chaves Gonçalves Pinto.

Antigamente, se tivesse ouvido esse tipo de história ao passar na rua, talvez tivesse me irritado com a limitação dos assuntos discutidos entre as mulheres. Afinal, é trivial que crianças frequentem a escola primária aos oito anos. Entretanto, hoje em dia, ao me deparar com conversas como essa, já não fico mais irritada. Sinto um calor no coração, como um aconchegante banho de sol, pois passei a acreditar que ser feminina é algo bom. Ano após ano, fatalmente absorvo a sujeira do dia a dia. Mas quando relembro aquilo que foi sujo em sua pureza, e consigo sentir calma ou até mesmo me divertir em conversas como a anterior, percebo que as raízes do povo, as nossas raízes, estão mesmo nas coisas comuns da vida na cidade.

Recentemente, li um artigo que tratava de uma discussão entre duas ou três mulheres bem instruídas. Para mim, a conversa era como um repelente de mosquitos. Uma das mulheres dizia que se incomodava tanto com a preparação do café da manhã e do jantar que tentou se abastecer apenas de *bentô*,

mas acabou desistindo porque não continham calorias suficientes. Enquanto isso, outra dizia que estava vivendo separada de seu marido para escrever romances, e a terceira argumentava que confeccionar as *tabi* e lavar roupas era um trabalho árduo e entediante, como uma vida inteira de estudos... Falavam como se estivessem em uma conversa casual, mas por serem essas mulheres com conhecimento, senti calafrios.

Acredito que seja uma verdadeira catástrofe para os homens que se casam com mulheres assim. Elas veem atividades como cortar cenouras e rabanetes como passatempos, e por isso acabam fazendo, mas o que deveríamos esperar de mulheres tão brutas?

Talvez cada pessoa seja de um jeito, mas eu preparo as refeições da minha família, cuido da limpeza e da lavagem das roupas, e não acho nem um pouco incômodo. Realmente, também não vejo como diversão ou passatempo, mas não acredito que esquecer da cozinha ou das roupas tenha algum tipo de mérito. Antes de sair, sempre deixo preparada a

comida da família, e então posso ir tranquila. Também costuro as *tabi*, um par de cada vez, enquanto me banho de sol, pois assim posso sonhar acordada de forma saudável. Apesar de não achar particularmente divertido, ainda creio ser melhor que sentar-me entediada à mesa. A vida das mulheres já foi discutida usando diversas palavras complexas e resumindo: é incômoda por conta do que precisamos fazer. E é por isso que, em qualquer lugar do mundo, haverá uma ou duas mulheres tão desgostosas que fariam bem em andar por aí de bigode.

Eu costumava sentir pena daquelas mulheres comuns, espalhadas pela cidade, com seus quatro, cinco filhos, protegendo-os incansavelmente. Agora, acredito que sejam mais felizes do que eu imaginava. Não fazem nada além de reclamar sobre como seus filhos chegam em casa sujos e de lavar roupa dia e noite, 365 dias por ano, mas já não vejo problema nisso. Se tirarmos a roupa suja e os filhos dessas mulheres, o que sobrará? Escutei uma mulher de renome dizer que, antes de mandar seu filho à escola,

primeiro treinaria suas habilidades sociais. Mas o que seria a “habilidade social” de uma criança? – Embora este seja um assunto diferente, sempre sinto calafrios quando pego livros e revistas infantis, e me pergunto se é possível fazer algo em relação àquelas revistas pegajosas e seus brindes. Fico pensando que seria bom se pudéssemos fazer algo como a coleção de livros infantis da Iwanami por apenas dez centavos. Eu chamo a capa dos livros didáticos da escola primária de “capa de presídio”, pois parece que foi confeccionado por um oficial do governo em serviço. Capas vibrantes, letras vibrantes; papel agradável ao toque, ilustrações revigorantes... Os livros didáticos vêm esquecendo tudo isso, e é por isso gostaria que as mães pudessem se envolver na confecção desses materiais.

Estou prestes a chegar naquela fase em que começo a querer ter filhos. Acho que gostaria de ter uns dois ou três. Quando vejo mães trabalhando enquanto carregam suas crianças nas costas, me sinto orgulhosa das mulheres japonesas. Também penso que alguns

movimentos sociais femininos começam a partir do momento em que uma mulher tem filhos. Mães são pessoas calorosas, fortes e sensíveis. Não fazem nada que possa levar escuridão à vida dos outros. Se viver separada do marido, comprar *bentô* nas lojas ou levar a roupa suja para uma lavanderia tornar o trabalho feminino mais fácil de manejar, então vou imitar tudo.

Por que será que, dentre as mulheres bem instruídas de hoje em dia, existem tantas pessoas superficiais cujo discurso não alcança as mães e filhas comuns da cidade? Chega a ser engraçado como interpretam “beleza” e “gentileza” de forma tão errônea e dizem coisas tão imprudentes.

Aquele que partir em uma jornada
Deverá levar quem ama ao seu lado
Pois o estranho que ri alegremente
Logo perderá o interesse no viajante

Eu realmente gosto deste poema de Eichendorff².
Tudo seria mais divertido se as mulheres fossem assim,

² Joseph Freiherr von Eichendorff, poeta e romancista alemão.

tão gentis. “Ser gentil” não significa querer ser mimada por homens. E essas mulheres, ditas intelectuais, vazias e sem nada para chamar de seu, se incomodam com uma vida comum. É por isso que as odeio.

LITERATURA PROLETÁRIA NO JAPÃO TAISHŌ: ENTRE O ENGAJAMENTO E A CENSURA (1912-1926)

LUIZ FERNANDO DOS SANTOS VELLOSO BLOIS

ARTIGO ORIGINAL

LITERATURA PROLETÁRIA NO JAPÃO TAISHŌ: ENTRE O ENGAJAMENTO E A CENSURA [1912-1926]

luiz fernando dos santos velloso blois

resumo: O texto investiga a literatura proletária como fenômeno intelectual e artístico no Japão do período Taishō (1912-1926), com especial atenção aos seus embates ideológicos e às formas de repressão estatal. Considerando os debates travados por figuras como Baba Kōchō e Ryūnosuke Akutagawa, procura-se compreender como o engajamento político dos escritores foi sendo tensionado por limitações

estruturais, censura e dilemas de consciência. A proposta aqui é identificar, por meio de textos literários e ensaísticos do período, os contornos de uma estética marcada tanto pela denúncia quanto pela hesitação diante do papel do intelectual em meio a crescentes tensões sociais e políticas. Defende-se que a literatura proletária, apesar de seu projeto transformador, revela impasses que derivam de seu próprio lugar de enunciação e das ambivalências do campo literário japonês na década de 1920.

palavras-chave: Literatura proletária; Período Taishō; Baba Kochō; Akutagawa Ryūnosuke; repressão.



A INDUSTRIALIZAÇÃO JAPONESA, INICIADA durante a Restauração Meiji (1868-1912) como parte do projeto de modernização inspirado nos modelos europeus, não apenas transformou a economia do país, mas também criou as condições materiais e sociais para o surgimento de uma literatura proletária. Esse processo, liderado por uma nova burguesia industrial, consolidou-se por meio da substituição gradual da antiga elite samurai, sem, contudo, romper completamente com as estruturas hierárquicas e culturais herdadas do Período

Tokugawa (1603-1868). A tentativa de equiparar-se às potências ocidentais trouxe consigo não apenas fábricas e infraestrutura, mas também a formação de uma classe operária que, em meio às linhas de produção, passou a desenvolver uma autopercepção de sua condição proletária.

Nesse contexto, a literatura emergiu como um espaço de tensão e reflexão sobre as contradições da modernização japonesa. De um lado, havia a rápida industrialização e urbanização a qualquer custo; de outro, a persistência de relações de poder arcaicas que sustentavam a exploração nas fábricas. A literatura proletária, ainda embrionária, buscava retratar não apenas a miséria material dos trabalhadores, mas também seu despertar político — ainda que enfrentasse limitações teóricas e uma chamada “falta de tradição revolucionária” no Japão.

Apesar do surgimento de movimentos sociais já no período Meiji, o governo central não tolerava manifestações socialistas e anarquistas. Casos emblemáticos de repressão estatal marcaram essa

época, como a promulgação da Lei de Ordem Pública (*Chian Keisatsu Hō*) de 1900, que criminalizava qualquer organização sindical e proibia greves.

Outro episódio marcante foi o Incidente de Alta Traição (*Taigyaku Jiken*), em 1910, no qual 12 anarquistas foram presos e executados sumariamente sob a acusação de conspirarem para assassinar o imperador. Entre os executados estavam Kōtoku Shūsui, tradutor do *Manifesto Comunista*, e sua esposa Kanno Suga, única mulher a ser executada. Seus diários escritos na prisão tornaram-se um marco na memória de resistência de esquerda, sobretudo no campo anarquista.

Esse clima de censura e terror dificultou a produção de textos de cunho proletário. Enquanto os países europeus, nos quais o Japão se inspirava para sua modernização, garantiam certo grau de liberdade para obras de esquerda, o governo japonês impunha uma repressão sistemática a qualquer manifestação semelhante.

Entretanto, o início do Período Taishō apresentou uma aparente contradição: embora mantivesse as estruturas repressivas herdadas da Era Meiji, assistiu a uma relativa tolerância ao debate socialista e ao surgimento de textos literários progressistas. Esse abrandamento pode ser explicado por uma conjuntura complexa, marcada tanto por fatores internos quanto pelo contexto internacional.

A Primeira Guerra Mundial (1914-1918), da qual o Japão participou ao lado dos Aliados, trouxe uma rápida expansão industrial, mas também gerou crises inflacionárias e o aumento da desigualdade social.

Simultaneamente, a Revolução Russa (1917) e a criação da União Soviética (1922) funcionaram como um alerta às elites japonesas, temerosas de uma radicalização semelhante em seu próprio território. A ascensão do movimento operário internacional, simbolizada pela fundação da Internacional Comunista (*Comintern*) em 1919, pressionou o governo a adotar táticas menos violentas e mais sutis de controle.

No plano interno, os Motins do Arroz (*Kome Sōdō*), em 1918, foram uma série de revoltas populares contra a carestia e a especulação de alimentos. As manifestações demonstraram o potencial de mobilização das massas e forçaram o governo a fazer concessões. Nesse novo ambiente, surgiram espaços controlados para o debate de ideias progressistas, como a revista *Kaizō*, fundada em 1919, que publicava autores socialistas sob vigilância, mas com relativa liberdade. Além disso, a fundação do Partido Comunista Japonês em 1922 e da criação da Sociedade dos Homens Novos (*Shinjinkai*) evidenciou que o pensamento de esquerda não podia mais ser simplesmente suprimido, mas precisava ser gerenciado.

Nesse contexto de abertura relativa, o texto *Sobre a Literatura Social* (1920), de Baba Kochō, evidencia uma sociedade literária intensamente requisitada para a produção textual, enquanto aponta a falta de tempo para o desenvolvimento das obras. A escrita parecia ter se tornado mecânica, quase uma mercadoria do

capital, o que reflete o aprofundamento da industrialização e da urbanização no Japão, intensificadas durante o Período Taishō.

As mudanças sociais iniciadas na Era Meiji foram amplamente abordadas por diversos escritores. Contudo, na transição para Taishō, percebe-se uma melancolia generalizada no país. A morte do Imperador Meiji e, em seguida, o suicídio do General Nogi, que havia solicitado permissão para tirar a própria vida após sua desastrosa participação na Guerra Russo-Japonesa, marcaram simbolicamente essa transição. A obra *Kokoro*, de Natsume Sōseki, retrata essa sensação de perda de pertencimento social, ilustrando uma ruptura com o passado, especialmente do ponto de vista da geração mais antiga e um início de um novo período.

Ademais no texto de Kochō, ele compara a literatura socialista japonesa à europeia, afirmando que a ausência de acesso aos teóricos revolucionários, como Zola e Artsybashev, colocava o Japão em desvantagem frente ao Ocidente. Para ele, diante da

imaturidade da consciência de classe no país, possivelmente causada pela repressão do Período Meiji, a literatura deveria se concentrar naquilo que chama de “miséria da sociedade inconsciente”, como etapa inicial para a conscientização da classe trabalhadora.

Kochō também discute o perfil ideal do escritor proletário. Em sua visão, o autor ideal seria oriundo das camadas populares e, ao ascender socialmente, passaria a utilizar sua experiência vivida na escrita. No entanto, esse perfil era extremamente raro, já que o acesso à educação era limitado. Em suas palavras, ser pobre não basta — é necessário também ter formação literária.

Ele identifica três perfis principais de escritores proletários, cada um com seus dilemas. O primeiro é o de alguém que nasceu entre os trabalhadores, mas que ascendeu por meio da educação. Apesar de ter vivido no meio proletário, o distanciamento de sua origem pode tornar sua escrita menos autêntica.

O segundo é o do observador comprometido: escritores da classe média ou burguesa que, por engajamento político, estudam e convivem com a classe trabalhadora. Contudo, o risco de romantização permanece, pois sua perspectiva continua externa.

O terceiro perfil é o do trabalhador autodidata, que, mesmo enfrentando adversidades, adquire educação por conta própria e se insere no meio literário. Embora considerado ideal, esse perfil era praticamente inexistente diante da desigualdade educacional da época.

Kochō, ao delinear esses perfis, reconhece a dificuldade quase intransponível de encontrar esse escritor ideal. Akutagawa, em seu texto *sobre literatura proletária*, também aborda essa questão. Embora considerado um autor burguês, ele declara aguardar com ansiedade o surgimento dessa verdadeira literatura proletária.

Tanto os escritos de Kochō quanto os de Akutagawa foram produzidos nesse período que o

historiador Frederick R. Dickson denomina de “janela de oportunidade”. Ele argumenta que os movimentos sociais aproveitaram as brechas abertas pela Primeira Guerra Mundial para se expandirem. A produção desses textos evidencia o preenchimento desses espaços.

No entanto, Dickson também aponta para o fortalecimento dos mecanismos de vigilância e controle estatais, caracterizando o que chama de “regime híbrido”, marcado por certa liberalidade, porém limitada, e pela continuidade, ainda que velada, de práticas autoritárias.

A guerra não apenas criou esse espaço de abertura, como também, ao impulsionar a industrialização e gerar inflação e escassez, aumentou o descontentamento entre os trabalhadores.

O maior temor das potências Ocidentais, inclusive do Japão, concretizou-se com a Revolução Bolchevique de 1917, que pôs fim ao Império Russo e deu origem ao primeiro Estado socialista da história.

Embora haja um consenso entre historiadores de que a Grande Guerra tenha sido um catalisador da Revolução Russa, a Guerra Russo-Japonesa (1904-1905), vencida pelo Japão, já havia sido apontada como um dos estopins do processo revolucionário russo. A queda do czarismo acentuou o temor de que algo semelhante pudesse ocorrer no Japão.

A crise social japonesa no pós-guerra se evidenciou, como mencionado anteriormente, nos Motins do Arroz de 1918. Essas revoltas foram motivadas por três fatores principais: a priorização do mercado externo pelas empresas, reduzindo a oferta interna de arroz; a inflação generalizada; e, em menor escala, as más colheitas de 1917 e 1918.

Pode-se afirmar que os manifestantes obtiveram vitórias significativas. Inicialmente reprimido com violência, o movimento forçou o governo a adotar medidas concretas: aumento da importação de arroz dos territórios ocupados, como Coreia e Taiwan (China), controle de preços, renúncia simbólica do primeiro-ministro e implementação de políticas

assistencialistas. Segundo a historiadora Elise K. Tipton, os Motins do Arroz representaram o maior movimento social do Japão antes de 1945 e exerceram influência direta na fundação do Partido Comunista Japonês nos anos seguintes.

Apesar de o início da década de 1920 apresentar, inicialmente um cenário mais propício para os movimentos sociais, esse respirou foi cortado abruptamente com a promulgação da Lei de Preservação de Paz (*Chian Iji Hō*) no penúltimo ano do período Taisho, em 1925, que marca uma influência militarista ainda maior no Estado.

A Lei passava criminalizar qualquer organização ou atividade que tentasse promover mudança do sistema político ou abolição da propriedade privada, conseqüentemente o Partido Comunista, recém fundado, passa a ser proibido, a Lei também permite prisão preventiva de pessoas que o Estado julgasse suspeita e censura nas publicações.

As conseqüências desta Lei para os escritores proletários foram devastadoras e no qual obrigou

muitos a se exilar ou silenciar, passando por uma própria autocensura. A revista *Kaizō* que publicava autores socialistas passou a evitá-los.

A partir do Período Shōwa (1926-1989) houve a consolidação do autoritarismo fascista japonês. No qual há relatos de prisão em massa dos comunistas e afins, criação de uma Política e Polícia de Segurança Pública para perseguição de dissidentes.

E o caso, apontado por muitos como o “fim de literatura proletária aberta” no Japão foi a prisão e a execução do Escritor Takiji Kobayashi em 1933, escritor do romance *Kanikōsen* (1929)

A trajetória da literatura proletária no Japão, desde seus primórdios na Era Meiji até seu aniquilamento no início do Shōwa, revela um paradoxo central da modernização japonesa: um Estado que abraçou a industrialização com fervor ocidentalizante, mas reprimiu implacavelmente as vozes que denunciavam seus custos humanos.

Apesar de ter criado, materialmente, as condições para o surgimento de uma consciência operária, o

regime sabotou sistematicamente qualquer tentativa de organização autônoma dessa classe, seja através da repressão aberta, como: Lei de Ordem Pública, Incidente de Alta Traição, ou por meio de controles sutis: censura, cooptação de intelectuais.

O período Taishō, frequentemente idealizado como uma "era democrática", foi, na verdade, um intervalo frágil entre dois autoritarismos. A relativa tolerância aos debates socialistas como os de Baba Kochō e Akutagawa não derivou de uma convicção liberal, mas de uma tática de contenção.

As elites, assustadas com os Motins do Arroz e a Revolução Russa, permitiram espaços controlados como a criação da revista *Kaizō* e do Partido Comunista para canalizar o descontentamento. Quando esses mecanismos falharam, o Estado recorreu à força bruta. A Lei de Preservação da Paz, longe de ser uma ruptura, foi a consolidação dessa lógica: uma "modernização reacionária" que usava instrumentos jurídicos modernos como censura

prévia, prisão preventiva etc, para preservar estruturas arcaicas de poder.

O destino da literatura proletária, simbolizado pelo assassinato de Kobayashi Takiji, expõe a hipocrisia do projeto Meiji. Enquanto o Japão copiava ferrovias e fábricas da Europa, rejeitou a única tradição intelectual ocidental que poderia ter humanizado sua industrialização: o socialismo.

A "falta de tradição revolucionária" lamentada por Kochō não foi um acidente, mas resultado direto de políticas de Estado. A repressão não apenas silenciou escritores, mas deformou o próprio realismo literário: sem acesso a teóricos como Artsybashev ou Zola, a crítica social japonesa ficou condenada a uma melancolia impotente ou clandestina.

Referências

- Akutagawa, R. (1927). Discussões sobre literatura proletária (G. P. Katague, Trad.). Em *Arroz e Flores*, [sítio eletrônico]. Disponível em: https://arrozeflores.art.br/tradu%C3%A7%C3%B5es/ar_discussoes_sobre_literatura_proletaria/. Acesso em: 17 abr. 2024.

- Baba, K. (1920). Sobre a literatura social (L. F. dos S. V. Blois, Trad.). Em *Arroz e Flores* [sítio eletrônico]. Disponível em: https://arrozeflores.art.br/tradu%C3%A7%C3%B5es/bk_sobre_a_literatura_social/. Acesso em: 17 abr. 2024.
- Dickson, F. R. (2000). The Dawn of the Japanese Proletarian Literature Movement: A Window of Opportunity. *The Journal of Japanese Studies*, 26(2), 291–321.
- Gordon, A. (2003). *A modern history of Japan: from Tokugawa times to the present*. Oxford University Press.
- Hane, M. (1982). *Peasants, rebels, and outcastes: the underside of modern Japan*. Pantheon Books.
- Hirata, T. (1988). Kōtoku Shūsui and the High Treason Incident: A Historical Overview. *Modern Asian Studies*, 22(3), 575-595.
- Keene, D. (1984). *Dawn to the West: Japanese literature of the modern era – fiction*. Columbia University Press.
- Kobayashi, T. (2022). *Kanikōsen - O navio caranguejeiro*. Aetia Editorial.
- Natsume, S. (2016). *Kokoro*. Estação Liberdade.
- Tipton, E. K. (2002). *Modern Japan: a social and political history*. Routledge.
- Yoshimi, Y. (2015). *Grassroots fascism: the war experience of the Japanese people*. Columbia University Press.



fontes: stencil, libre baskerville,
bebas neue; gill sans nova,
HGSMinchoB