

ESTADO-NAÇÃO E IDENTIDADE NO JAPÃO

Ernani ODA*

- **RESUMO:** Este artigo analisa o trabalho de Nagao Nishikawa, um importante pensador social japonês cuja “teoria do estado-nação” (*kokuminkokkaron*) tem exercido grande influência nos debates recentes sobre identidade e cultura no Japão. A interpretação de Nishikawa se concentra no processo de formação do estado-nação japonês a partir do período Meiji (1868-1912) e se insere numa corrente crítica de pensamento social contemporâneo que tem procurado questionar visões tradicionais sobre o Japão enquanto sociedade coesa e homogênea. O argumento de Nishikawa enfatiza, ao contrário, os conflitos que permeiam as práticas culturais no Japão. Além disso, aponta para a necessidade de pensar o Japão não como unidade isolada, mas como parte de um sistema mais amplo em que as relações entre a sociedade japonesa e as demais regiões do mundo revelam uma realidade mais complexa. No entanto, ao mesmo tempo em que abre espaço para novas perspectivas, essa interpretação tem também dificuldades e limitações importantes, especialmente com relação a certas implicações normativas controversas, que serão também discutidas.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Estado-nação. Identidade. Japão. Pensamento social. Ásia.

Uma das grandes contribuições do pensamento social sobre o Japão nas últimas décadas tem sido questionar imagens essencialistas da cultura japonesa, criticando principalmente certas noções de harmonia social, unidade nacional e homogeneidade racial que costumam ser tradicionalmente atribuídas a um suposto caráter nacional japonês¹. Obviamente, não se trata de uma tendência restrita ao Japão. A crítica a essencialismos culturais e nacionais tem exercido um importante papel nas ciências sociais e nas humanidades como um todo (BHABHA, 1994; BRUBAKER; COOPER, 2000; BUTLER, 1990; SAID, 1979; WIMMER, 2013). Os discursos recentes sobre o Japão têm mantido um constante diálogo com esses debates mais gerais, ao mesmo tempo em que oferecem interpretações originais a partir das particularidades do contexto japonês.

Neste artigo, irei discutir uma abordagem específica que se insere nessa linha de pensamento: a chamada “teoria do estado-nação” (*kokuminkokkaron*), associada

* Unifesp - Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Guarulhos - SP - Brasil. CEP 07252-312. ernanioda@yahoo.com.br

A pesquisa para a elaboração deste artigo foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

¹ e.g. AMINO, 2012; KARATANI, 1993; SAKAI, 1997; UENO, 2009.

Artigo recebido em 15/10/2019 e aprovado em 05/04/2020.

principalmente às ideias de Nagao Nishikawa (1934-2013), cujo trabalho apresenta algumas características que justificam uma leitura mais atenta. Em primeiro lugar, as críticas de Nishikawa às noções de cultura japonesa tiveram enorme impacto no cenário intelectual japonês, especialmente na historiografia sobre a formação do estado-nação e da identidade nacional no Japão (IMANISHI, 2016; NARITA, 2012). Além disso, seus argumentos têm implicações políticas profundas – e controversas (YOSHIDA, 2014) – para importantes questões atuais, o que aponta para sua repercussão social mais ampla.

Apesar de sua enorme influência na historiografia japonesa, o próprio Nishikawa (2012) se apresenta como “leigo” na área, e de fato sua formação original se deu em estudos de literatura francesa. No entanto, seus interesses foram gradualmente se expandindo, passando a incluir também a história e a filosofia francesa, especialmente Louis Althusser, de quem traduziu diversos textos para o japonês. Posteriormente, as reflexões de Althusser sobre os aparelhos ideológicos de estado serviram de ponte para as pesquisas de Nishikawa sobre a formação do estado-nação, principalmente a partir das décadas de 1980 e 1990. Embora continuassem a incluir considerações sobre a experiência francesa e europeia, esses trabalhos passaram a se debruçar cada vez mais sobre o caso do Japão. Foi a partir dessa época que as ideias de Nishikawa começaram a influenciar fortemente a historiografia japonesa.

Sua “teoria do estado-nação” têm dois pontos de partida centrais. O primeiro deles é a afirmação de que a ideia de Japão enquanto estado-nação – ou seja, uma unidade política centralizada dotada de uma cultura própria – é uma construção recente, tendo sua origem no Período Meiji (1868-1912). O segundo é a noção de que essa construção do estado-nação precisa ser pensada a partir de uma perspectiva relacional, ou seja, em vez de concentrar-se apenas no estado-nação japonês e seus atributos, é preciso inseri-lo no sistema mundial de estados-nação, considerando as relações que o Japão mantém com o sistema como um todo (NISHIKAWA, 2001).

Quando exposta nesses termos mais gerais, a teoria pode não parecer muito impressionante ou inovadora. O caráter moderno e recente do estado-nação já foi bastante enfatizado por autores como Benedict Anderson (1983), e a perspectiva relacional do sistema-mundo já está presente, por exemplo, na obra de Immanuel Wallerstein (1976). Ambos, inclusive, são autores citados com frequência por Nishikawa. Mas se atentarmos para as implicações específicas que a teoria traz para a interpretação da experiência japonesa, especialmente com relação ao Japão do Período Meiji, podemos começar a perceber a contribuição do trabalho de Nishikawa, que de fato questiona diversos pressupostos das visões mais tradicionais sobre esse período.

Nas seções seguintes, procurarei descrever mais detidamente esse argumento. Começarei com uma consideração sobre o tipo de interpretação tradicional criticado por Nishikawa e como ele procura se distanciar dela. Em seguida, mencionarei as implicações políticas dessa interpretação e algumas de suas dificuldades. Finalmente, irei tratar de alguns argumentos de Nishikawa que poderiam ser interpretados como tentativas de lidar com essas questões que permanecem não resolvidas. Isso possibilita propostas sugestivas, mas cria também novos problemas, que serão examinados.

Meiji e o sistema mundial: restauração ou revolução?

Uma boa forma de introduzir o que Nishikawa traz de diferente ao debate sobre a formação do estado-nação no Japão é mencionar sua preocupação com o termo usado nas línguas ocidentais para traduzir a expressão *Meiji Ishin*. Esse termo designa o processo que definiu, em 1868, ao fim do governo encabeçado pelo xogum – em princípio um comandante militar – e deu início a um novo regime em tese baseado na figura do imperador. Essa transição marca a origem de profundas transformações em todos os setores da sociedade, o que contribuiu para consolidar no Japão um tipo de estado-nação mais próximo do que se encontrava na época entre os países ocidentais. Literalmente, a palavra *ishin* tem a conotação de algo “novo”, mas como ela é dificilmente empregada em outros contextos, é realmente difícil escolher uma tradução. A expressão que ainda hoje costuma ser usada em várias línguas ocidentais é algo equivalente a “Restauração Meiji”, o que tende a enfatizar a imagem de que, com o fim do xogunato, o poder político teria sido “restaurado” ao imperador. Nishikawa (2012), porém, defende que a tradução mais adequada é “revolução”, pois as mudanças iniciadas em 1868 teriam sido radicais e súbitas demais para que se possa usar outro termo.

Não interessa tanto aqui discutir qual a melhor tradução, embora haja de fato importantes autores recentes defendendo o uso da expressão “Revolução Meiji” (KARUBE, 2019; MITANI, 2016; WATANABE, 2012). O que importa ressaltar é a crítica de Nishikawa à escolha feita por grande parte dos historiadores de tradicionalmente evitar falar em “revolução”. Segundo ele, isso se deve em parte ao fortalecimento da imagem do imperador ao longo do Período Meiji, a ponto de no começo do século XX a autoridade da casa imperial passar a ser tratada não apenas como absoluta, mas também como eterna e ininterrupta. Seja por convicção ou por pressão das autoridades, muitos historiadores no começo do século XX passaram a defender que seria impossível conceber que uma verdadeira revolução pudesse acontecer num país como o Japão, onde mesmo diante de sérios desafios o imperador asseguraria sempre a estabilidade necessária (NISHIKAWA, 2012).

Mas mais interessante é outro ponto enfatizado por Nishikawa (2012): não foram apenas os historiadores leais ao regime que rejeitaram a ideia de uma “Revolução Meiji”, mas também os autores da principal corrente crítica de pensamento no começo do século XX, ou seja, o marxismo. Na realidade, a visão dos marxistas desse período passou por um processo conturbado, com um intenso debate intelectual entre duas grandes facções que possuíam visões históricas muito distintas (HOSTON, 1986; WALKER, 2016). A primeira delas, chamada de *rônô-ha* – porque seus adeptos publicavam numa revista chamada *Rônô* (operários e camponeses) –, defendia que o processo que deu origem ao Período Meiji havia sido em muitos aspectos equivalente a uma revolução burguesa. O feudalismo havia sido superado, restando agora apenas a tarefa de promover uma revolução proletária. A segunda facção, chamada de *kōza-ha* (porque seus membros produziram uma famosa publicação cujo título continha essa expressão), sustentava, ao contrário, que o Japão permanecia ainda um país semifeudal. As mudanças a partir de Meiji haviam instaurado um regime absolutista centrado no imperador, ou seja, levaram à formação de um estado relativamente centralizado, o que constituiu sem dúvida uma

inovação importante. Mas não haviam sido verdadeiramente revolucionárias, preservando uma sociedade atrasada. Na realidade, a revolução para destituir o imperador e eliminar o legado das estruturas feudais ainda estava para ser feita, e só então, numa segunda fase posterior, seria possível promover uma revolução proletária. Eventualmente, a facção *kōza-ha* acabou prevalecendo entre os marxistas, em parte porque foi essa visão que recebeu apoio direto da União Soviética. Daí a afirmação de Nishikawa de que o marxismo acabou se unindo ao discurso oficial na negação do caráter revolucionário de Meiji.

Com a derrota japonesa na Segunda Guerra Mundial, aquele discurso oficial de idealização do imperador perdeu muito de seu poder de persuasão e coação, ao menos no meio acadêmico. Mas as ideias do *kōza-ha* e sua visão sobre o caráter não revolucionário de Meiji permaneceram extremamente influentes, mesmo entre intelectuais não marxistas e de inclinação liberal, como Masao Maruyama (1914-1996) ou Hisao Otsuka (1907-1996). Esses ecos do marxismo *kōza-ha* se estenderam de maneira abrangente para a própria historiografia do Período Meiji, dominando até recentemente grande parte das pesquisas. Gradualmente, essa perspectiva passou a enfatizar uma linguagem em princípio mais neutra, sem uma conotação marxista tão evidente e mais centrada na ideia de “modernidade”. Por exemplo, em vez de negar o caráter “burguês” do estado de Meiji – o que pressupõe uma perspectiva de luta de classes –, o foco passou a ser relativizar o seu grau de modernidade, ou seja, negar que o estado japonês de Meiji teria sido um estado verdadeiramente “moderno”. Apesar da diferença nos termos, pode-se ver uma continuidade entre o marxismo *kōza-ha* anterior à Segunda Guerra e autores mais recentes, uma vez que em ambos os casos há uma forte preocupação em enfatizar o caráter “atrasado”, “distorcido”, “inacabado” ou “incompleto” da experiência japonesa no Período Meiji (NISHIKAWA, 2012; CONRAD, 2010; NARITA, 2012).

Do ponto de vista de Nishikawa (2012), essa insistência na ausência de uma revolução no Japão do período Meiji por não ter sido burguês ou moderno o bastante não se justifica porque ignora justamente aquele aspecto relacional e sistêmico que Nishikawa, inspirado em Wallerstein, defende com tanta ênfase. Discutir se o Japão na época era absolutista, burguês ou moderno restringe nossa atenção aos atributos de um estado isolado, sem levar em conta as relações que ele mantém com o sistema como um todo. Quando nos voltamos, ao contrário, para essas relações, o que salta aos olhos é o fato de que Meiji trouxe uma mudança dramática ao inserir o Japão num sistema formado por atores e regras radicalmente diferentes. Nessa época, o Japão passou a interagir cada vez mais com países ocidentais, para os quais as relações com qualquer estado, independente de ser ele moderno ou atrasado, devem seguir certos pressupostos.

Um desses pressupostos, por exemplo, é o de que os estados estão separados por fronteiras nacionais exclusivas, de modo que cada território está sujeito a uma única autoridade. Do seu lado da fronteira, o estado é soberano; para além dela, ele é obrigado a respeitar a soberania do outro (NISHIKAWA, 2012). Alegações de atraso ou semifeudalismo obviamente não são causas de isenção. Mas antes de Meiji essa não era uma regra geral para o Japão ou para outros países da Ásia. O exemplo do Reino de Ryukyu – atual província de Okinawa, no Japão – é representativo. Japão, China e o próprio Reino de Ryukyu afirmavam sua autoridade sobre esse território, e o faziam

simultaneamente, sem necessariamente excluir claramente as reivindicações uns dos outros. Mesmo assim, havia um complexo arranjo, com seus próprios protocolos e códigos, que mediavam essas relações (AKAMINE, 2016; HAMASHITA, 2008). Mas com sua entrada num sistema mundial baseado na soberania exclusiva, o Japão passou a adotar regras diferentes, anexando em caráter exclusivo – ainda que gradualmente e de maneira muitas vezes contestada – o Reino de Ryukyu como província de Okinawa.

É evidente que Nishikawa (2012), seguindo novamente Wallerstein, reconhece que há conflitos e relações hierárquicas dentro desse novo sistema. Ele também não nega que haja diferentes níveis de adaptação às regras do sistema mundial. O próprio caso de Okinawa poderia ser usado para ilustrar isso, afinal o processo de incorporação de Okinawa foi, e em muitos aspectos continua sendo, extremamente difícil (OGUMA, 2014; TOMIYAMA, 1998). Nesse sentido, não seria em tese inconcebível falar em atraso, contradições ou ineficiências do estado japonês.

Mas a questão que Nishikawa parece enfatizar é que esse tipo de quantificação, por assim dizer, do nível de “modernidade” no Japão a partir de Meiji é secundário em relação à transformação qualitativa provocada pela integração num sistema mundial com regras novas. E nesse ponto a contribuição de Nishikawa é realmente considerável. Como vimos, ainda que de formas bastante diferentes, até recentemente muitas interpretações do Japão do período Meiji (e mesmo de períodos posteriores) costumavam caracterizar a sociedade japonesa como um caso de modernização “incompleta”, ou “inacabada”, apontando para vestígios de tradicionalismo nas relações familiares, nas instituições políticas, nas empresas, e assim por diante. Nishikawa ajudou a questionar essa tese. Uma vez que um país entra no sistema mundial de estados-nação, ele já se torna moderno. Em vez de debater sobre o caráter completo ou incompleto dessa modernidade, a questão se torna refletir sobre como o seu desenvolvimento se dá em interação com os demais países do sistema.

Estado-nação: imitação, civilização e cultura

Uma vez esclarecido o peso que a perspectiva sistêmica tem na proposta de Nishikawa, resta verificar como ele interpreta mais especificamente a relação do Japão com esse sistema e qual o resultado dessa interação. É nesses temas que podemos entender melhor sua visão sobre o conceito de estado-nação.

Como foi mencionado acima, o sistema tem regras e princípios, como, por exemplo, a soberania exclusiva dos estados e as fronteiras nacionais. Em termos mais gerais, a principal característica do sistema é que ele pressupõe um mundo dividido em unidades políticas centralizadas e capazes de impor sua autoridade de maneira relativamente uniforme e abrangente em seus respectivos territórios. As fronteiras nacionais são uma forma de reproduzir essa visão de um mundo constituído por estados centralizados.

Mas não basta que haja um estado garantindo, através de sua autoridade, a unidade política. O sistema pressupõe também uma relação muito especial entre o estado e a população que se encontra sujeita a ele. Essa população deve se identificar com o estado e estar disposta a morrer e matar por ele. É essa identificação que constitui a ideia de

“nação”, e é a partir da combinação dessa lealdade vinda de baixo com o poder vindo de cima que se forma o estado-nação (NISHIKAWA, 2012).

Novamente, quando posta nesses termos mais gerais, o argumento não parece apresentar grandes novidades. Mas quando levamos em conta como essas ideias são desenvolvidas no contexto japonês, alguns pontos sugestivos se tornam mais nítidos. Em primeiro lugar, Nishikawa tende a reformular a visão tradicional do período Meiji e da inserção do Japão no sistema mundial de estados-nação como um mero processo de “ocidentalização”.

Evidentemente, essa inserção foi condicionada pelo aumento do contato com países ocidentais ao longo do século XIX, que passaram a exercer uma pressão cada vez maior sobre o Japão. Além disso, o próprio modelo do estado-nação, com sua combinação de centralização política e integração popular, foi baseado em experiências ocidentais, sendo por isso uma forma de imitação. Nesse sentido, não há como negar que há um aspecto “ocidentalizante” presente aqui. Mas o que Nishikawa (2012) sugere é que esse processo de imitação não se deu apenas no Japão, ou na Ásia, ou em países ditos periféricos, mas também entre os próprios países ocidentais, que também tiveram de passar pelo seu próprio processo de imitação.

Seguindo uma tendência comum nos estudos sobre nação e nacionalismo, Nishikawa (2012) tende a privilegiar a Revolução Francesa como ponto de partida do estado-nação, com sua centralização institucional, seu processo de integração popular e a formação de um exército nacional de cidadãos. A partir disso, e em resposta ao perigo que a França revolucionária passou a representar, os países vizinhos e eventualmente outros mais distantes passaram a adotar formas políticas cada vez mais próximas do estado-nação, a fim de combater a ameaça francesa com as mesmas armas institucionais. Isso significa que os outros países ocidentais também adotaram, portanto, uma estratégia de imitação.

Além disso, Nishikawa (2012) argumenta que a própria França revolucionária havia no começo apenas tomado algumas iniciativas na direção de um estado-nação, sem consolidar um modelo acabado. A França era, ademais, bastante atrasada em relação à Inglaterra e aos EUA em termos econômicos, de modo que se viu também compelida a imitar instituições econômicas mais eficientes. Temos com isso um quadro de retroalimentação, em que todos os atores imitam uns aos outros, assimilando o modelo “ocidental” do estado-nação para fazer frente a pressões externas. Isso inclui também os próprios países ocidentais e mesmo a França, a despeito de ser ela o ponto inicial do processo (NISHIKAWA, 2012).

Pode-se, é claro, questionar essa interpretação do processo de formação do estado-nação na Europa, inclusive com relação à escolha da Revolução Francesa como origem do estado-nação². Mas o interessante é que essa visão do que aconteceu na Europa tem consequências para o modo como Nishikawa analisa a experiência japonesa. Ao invés de surgir como algo excepcional, o processo de imitação e “ocidentalização” do Japão a partir do Período Meiji é tido como mero reflexo de uma tendência generalizada do sistema como um todo, em que todos os países se imitam mutuamente, e todos se “ocidentalizam”,

² *e.g.* ANDERSON, 1983; GREENFELD, 1993.

a começar pelo próprio “ocidente”. Dessa forma, a ideia de “ocidente” não aparece aqui como algo preexistente; ela é construída gradualmente, à medida que todos passam a adotar um modelo semelhante de estado-nação³.

Mas há ainda outro sentido em que Nishikawa (2001, 2012) reformula a noção de “ocidentalização” e que está mais diretamente relacionada ao modo como ele vê a dinâmica concreta da formação do estado-nação no Japão. Nesse caso, a reformulação dessa noção ocorre porque, embora haja de fato uma imitação do exemplo ocidental, não há, segundo ele, um único modelo ocidental a ser imitado, ou seja, não há um único “ocidente”. Isso significa que houve no Japão uma seleção de qual versão do “ocidente” deveria ser assimilada, e o resultado dessa seleção variou de acordo com as circunstâncias.

Sua tese é que o modelo de estado-nação ocidental está baseado em dois princípios que no fundo seguem lógicas muito diferentes: um que pode ser chamado de “civilização” e outro que pode ser chamado de “cultura”. Nishikawa retoma, portanto, uma oposição clássica no pensamento social ocidental (ELIAS, 1990; FEBVRE, 1973; MAZLISH, 2004). Em algumas passagens, essa retomada chega a ser superficial, reproduzindo conhecidos estereótipos a respeito dos dois conceitos: a civilização seria um conceito típico da França e outros países avançados, voltada para progresso material e princípios universais, enquanto a cultura seria uma ideia típica da Alemanha e outros países atrasados, preocupada com integridade espiritual e com as particularidades de cada povo (NISHIKAWA, 2001, 2012).

No entanto, há outras passagens em que Nishikawa parece oferecer uma argumentação mais sutil, sugerindo uma relação mais dinâmica e menos esquemática entre os conceitos de civilização e cultura. Nessa leitura, civilização e cultura não estariam vinculadas necessariamente a este ou àquele país. Qualquer região na era moderna, seja França, Alemanha ou Japão, teria sempre de lidar com ambas, ou seja, estaria sujeita tanto a pressões universalistas como a pressões particularistas. As diferenças entre as regiões estariam apenas nas diversas formas de articulação desses dois tipos de preocupações.

No caso do Japão, a interpretação de Nishikawa sugere que num primeiro momento teria havido uma relação de predominância da noção de civilização sobre a de cultura. Nas primeiras décadas do Período Meiji, a preocupação estaria na assimilação de princípios tidos na época como universais, no sentido de que, embora de origem claramente europeia, apresentavam-se como pressupostos para fazer parte de um sistema mundial de estados-nação. Do ponto de vista das estruturas de governo, isso significava a necessidade de consolidar um estado centralizado, uma nova burocracia administrativa, uma nova estrutura jurídica, uma nova infraestrutura (estradas de ferro, indústrias, etc.). Do ponto de vista da lealdade das pessoas comuns, ou seja, da identificação vinda de baixo, isso significava integrar a população através do sistema escolar e do serviço militar, bem como através de pressões para que as pessoas mudassem suas práticas cotidianas com relação às vestimentas, ao entretenimento popular, e assim por diante. Em todos esses aspectos teria prevalecido um critério de valorização de exemplos ocidentais/universais (NISHIKAWA, 2001).

³ Para uma formulação teórica mais geral e articulada sobre a imitação como constitutiva do sistema de estados-nação, ver Meyer (2009).

A partir do fim do século XIX, porém, Nishikawa (2001) identifica uma transição em que a visão particularista de uma cultura japonesa teria passado a sobressair. Surgem então apelos por maior respeito a traços tidos como típicos do Japão. Isso não significa, porém, mera resistência ou tentativa de compensação pelo período anterior. Para Nishikawa, esse novo discurso de idealização daquilo que seria propriamente japonês aparece na realidade como um complemento à apologia da civilização, até porque há grande dificuldade em indicar concretamente quais seriam os traços característicos dessa “cultura japonesa”. As vozes que começam a se manifestar nessa época, especialmente através de uma imprensa em formação, se mostravam insatisfeitas não tanto com a assimilação do modelo europeu, mas com o fato de que a importação desse modelo parecia favorecer apenas as camadas mais privilegiadas da sociedade, sem levar em conta as limitações e dificuldades da grande maioria da população.

Por exemplo, em 1883 o governo inaugurou o Rokumeikan, um prédio de estilo ocidental em Tóquio, voltado especificamente para atender visitantes estrangeiros, e para realizar bailes e apresentações artísticas também segundo padrões ocidentais. Houve uma enorme polêmica em torno do prédio, e os intelectuais que Nishikawa associa ao surgimento de uma defesa da cultura japonesa se destacaram entre os críticos do prédio. No entanto, a insatisfação desses críticos costuma ser vista como dirigida menos à influência ocidental e mais ao seu caráter elitista, já que apenas poucos membros da alta sociedade da época tinham acesso a ele (KANO, 1999). Num primeiro momento, portanto, o discurso da cultura não era em si hostil à civilização ou à “cultura europeia”. A apologia da cultura japonesa não estava – ainda – relacionada a formas artísticas ou costumes únicos, mas sim à defesa de uma maior consideração pela pessoa comum, até como um meio de tornar a civilização ocidental mais acessível para as camadas populares (NISHIKAWA, 2001, 2012).

A interação entre civilização e cultura teria, segundo Nishikawa (2001), continuado a condicionar todo o desenvolvimento posterior do estado-nação no Japão. Com o tempo, um peso cada vez maior foi sendo dado à noção de cultura. Porém, a partir das vitórias japonesas na Primeira Guerra Sino-japonesa (1894-1895) e na Guerra Russo-japonesa (1904-1905), o conteúdo do discurso sobre a cultura se altera. O Japão assume uma postura mais agressiva e orgulhosa, e a ideia de cultura passa a ressaltar não tanto a perspectiva popular, mas os valores tidos como únicos ao Japão, especialmente a figura imperial, que passa a simbolizar as tradições supostamente imemoriais do país (NISHIKAWA, 2001, 2012). Com a derrota japonesa na Segunda Guerra Mundial, essa idealização do imperador é relativizada, mas o foco da cultura naquilo que o Japão teria de único permanece.

A rigor, as generalizações de Nishikawa nem sempre são plenamente fundamentadas, baseando-se muitas vezes apenas em suas intuições pessoais, num estilo que alguns consideram mais literário do que historiográfico⁴. O próprio Nishikawa (2012) reconhece essa orientação “literária” de sua argumentação, embora veja nisso uma virtude, uma forma de superar as restrições de um viés cientificista que ele identifica em grande parte

⁴ *e.g.* MATSUZUKA, 2015.

dos estudos acadêmicos. Mesmo assim, é difícil evitar a impressão de que muitas de suas conclusões carecem de justificativas mais sólidas. Seja como for, ao chamar atenção para uma rede mais complexa e ambivalente de tensões nas relações do Japão com o sistema de estados-nação e no processo de incorporação do modelo ocidental, seu argumento tem inequivocamente servido de inspiração para reflexões importantes.

Implicações normativas

Como vimos, Nishikawa teve um papel importante nos recentes questionamentos a respeito das visões tradicionais sobre o Japão do período Meiji enquanto exemplo de modernidade incompleta, ou então como caso de ocidentalização passiva. No entanto, apesar dessas contribuições, há um ponto problemático que merece atenção. Para muitos autores que desde o começo do século XX insistiram no caráter inacabado do projeto de estado-nação do Período Meiji, essa tese tinha uma conotação política e normativa muito clara: o atraso japonês era visto como base para criticar a inépcia das elites do Japão e justificar movimentos de oposição. Principalmente no caso dos marxistas do *kōza-ha* e de intelectuais liberais do pós-guerra, suas análises sobre Meiji estavam diretamente ligadas a uma atitude de inconformismo e lutas por transformação política e social que eventualmente levariam a uma sociedade verdadeiramente moderna e, portanto, mais justa (CONRAD, 2010).

Nesse sentido, como entender as implicações políticas das ideias de Nishikawa? Ao retratar o Japão de Meiji como moderno e plenamente inserido no sistema mundial, estaria ele legitimando o processo de formação estado-nação japonês? Haveria aqui uma atitude apologética, talvez até orgulhosa em relação ao Japão? Na realidade, Nishikawa assume uma postura completamente contrária, sendo em muitos aspectos ainda mais radical em suas críticas ao Japão do que seus predecessores.

Nishikawa (2012) adota nesse caso uma opinião bastante simples – talvez simplista –, a saber, o estado-nação é do ponto de vista político-normativo um mal que precisa ser destruído. Ele é a unidade-básica do sistema mundial e tem um papel central em praticamente todos os aspectos da vida social contemporânea, mas no final das contas a combinação dos recursos institucionais do estado moderno com o sentimento de pertença nacional gera grupos fechados e excludentes que inevitavelmente buscam dominar uns aos outros por meio da violência. Por isso, o estado-nação é necessariamente um promotor de violência. Nishikawa (2012) chega mesmo a afirmar que o simples fato de pertencer a um estado-nação significa que todos nós acabamos tendo algo de nazista. No fundo, seus esforços para compreender o estado-nação são uma tentativa de aprender mais sobre um inimigo que se quer derrotar.

Ao descrever o Japão de Meiji como um estado-nação plenamente consolidado e moderno, portanto, longe de uma fazer uma apologia, Nishikawa (2013) está afirmando que o Japão já constituía desde aquela época uma tragédia acabada, responsável por trazer violência e sofrimento a outros povos, como se verificou no colonialismo japonês em outros países asiáticos. E mesmo com todas as transformações ocorridas após a derrota

na Segunda Guerra, com as várias restrições impostas a suas forças militares, enquanto o Japão continuar sendo um estado-nação vai necessariamente continuar excluindo, discriminando e agredindo quem não fizer parte de sua nação, pois isso é o que qualquer estado-nação está basicamente programado para fazer.

A implicação normativa aqui é clara e radical: a única solução é abolir o estado-nação. Nishikawa (2012) comenta que não tem ilusões de que isso acontecerá em 50 ou 60 anos. Mas essa é para ele a única via aceitável. E de acordo com esse raciocínio, aquela crítica de marxistas e de outros intelectuais ao atraso do Japão como forma de justificar demandas por transformação social acaba sendo superficial e até mesmo contraditória. Isso porque os apelos por transformação social desses autores, embora critiquem as deficiências do estado-nação japonês, não questionam a própria existência desse estado-nação. Pelo contrário, eles acreditavam na necessidade de lutar contra as elites japonesas apenas para tomar para si o controle do estado-nação. Para Nishikawa (2012), essa mera troca de governantes não traria mudanças profundas, pois o problema real não está nos governantes, mas na própria estrutura de violência e dominação inerente a qualquer estado-nação.

No entanto, duas questões especialmente problemáticas surgem aqui. Em primeiro lugar, como seria possível eliminar o estado-nação e qual seria a alternativa? Essa é uma questão que os críticos de Nishikawa levantam com frequência (KATO, 2015). Em certas passagens, ele menciona que já há no mundo atual alguns sinais de que o estado-nação estaria dando mostras de esgotamento. Ele cita de maneira muito genérica alguns fenômenos transnacionais recentes que têm desafiado a capacidade de resposta do estado-nação, como a proliferação de armas nucleares, problemas ambientais, empresas multinacionais, crises de imigrantes e refugiados, e assim por diante, mas sem muito aprofundamento (NISHIKAWA, 2001).

Isso é uma dificuldade séria porque, pela lógica do seu raciocínio, seria na realidade de esperar que Nishikawa fosse bastante cético com relação à possibilidade de superar o estado-nação. Uma vez que o estado-nação é visto por ele como uma característica do sistema mundial, sua superação pressupõe logicamente uma transformação radical não apenas do Japão, mas do mundo como um todo, o que obviamente é algo extremamente difícil. O próprio Nishikawa (2012) não se cansa de enfatizar que a pressão do sistema para que cada país adote o modelo do estado-nação acaba sendo praticamente irresistível, não havendo assim qualquer alternativa. Como esperar então que as pessoas agora se voltem contra o estado-nação e consigam superá-lo?

Uma segunda questão bastante problemática é a seguinte: mesmo admitindo a possibilidade de superação do estado-nação, quem se responsabilizaria pelos atos já cometidos em seu nome? Esse é um problema muito sensível não apenas porque Nishikawa entende que a violência é um aspecto intrínseco a todo estado-nação, mas também porque está relacionado mais especificamente à responsabilidade do Japão pela violência cometida contra os outros povos da Ásia entre os séculos XIX e XX. Como o próprio Nishikawa menciona, a formação do estado-nação japonês foi acompanhada de uma expansão colonial na Ásia. O legado de violência dessa dominação é até hoje um problema complexo na região, especialmente na China e na Coreia do Sul, onde

demandas para que o Japão, enquanto estado-nação, reconheça as atrocidades passadas e se responsabilize por elas são frequentes tanto nos níveis de governo como entre a população em geral, que exigem pedidos de desculpas e compensações (ODA, 2018). Sem o estado-nação, como Nishikawa propõe que se lide com essa responsabilidade?

Justamente por ter repercussões diretas em questões contemporâneas, esse é um dos pontos mais polêmicos da teoria de Nishikawa. Alguns argumentam que, apesar de todas as suas críticas à violência do estado-nação, Nishikawa acaba inviabilizando a tomada de responsabilidade pelas atrocidades passadas, negligenciando assim o sofrimento daqueles que foram vítimas da dominação colonial do Japão (YOSHIDA, 2014). Se o objetivo final é pôr fim ao estado-nação, quem irá se responsabilizar por toda a destruição que ele já causou? E de fato há trechos em que Nishikawa (2012) sugere que ele contempla a possibilidade de eventualmente deixar para trás a questão da responsabilidade pelo passado, ao menos no nível dos estados.

Por outro lado, há também nos textos de Nishikawa argumentos que poderiam ser vistos como tentativas de lidar com esses dois problemas. Nishikawa parece especialmente consciente do primeiro tipo de questão, ou seja, da dificuldade de delinear uma alternativa ao estado-nação. A partir disso, ele acredita ser possível lidar com a responsabilidade pelo passado. Apesar de permanecerem questionáveis, vale a pena examinar esses argumentos, a fim de refletir melhor sobre as possibilidades e limitações da teoria.

O indivíduo como alternativa

Nishikawa (2001) sugere que há basicamente duas formas de superar o estado-nação: orientado nossas vidas a partir de unidades menores que o estado-nação (regiões, famílias, indivíduos) ou então a partir de unidades maiores (como a humanidade, por exemplo). Em princípio, pareceria razoável esperar que Nishikawa enfatizasse esta segunda estratégia, já que, como vimos, ele cita entre os principais desafios enfrentados atualmente pelo estado-nação alguns problemas que dizem respeito a toda a humanidade, como a questão ambiental ou a proliferação de armas nucleares.

No entanto, Nishikawa (2001) adota na realidade o primeiro caminho, voltando-se para unidades menores, especialmente no nível do indivíduo. Ele parte do pressuposto de que é o indivíduo que constitui o referencial último dos valores, constituindo assim a base moral para as interações sociais. Evidentemente, essa opinião está muito longe de ser pacífica⁵, mas mais do que analisar seus méritos, interessa aqui verificar as consequências disso para a teoria de Nishikawa.

Em primeiro lugar, a ênfase no indivíduo o leva a distanciar-se de preocupações com a confirmação empírica de suas teses. Ao discutir o problema das armas nucleares, do meio ambiente, ou dos refugiados, sempre é possível questionar empiricamente até que ponto esses desafios têm de fato enfraquecido ou não o estado-nação, e em que medida eles têm inspirado novas formas de organização que sejam diferentes do estado-

⁵ *e.g.* TAYLOR, 1989.

nação. Muitos pesquisadores inclusive tendem a permanecer céticos ou pelo menos cautelosos com relação a esse suposto enfraquecimento, bem como ao surgimento de alternativas efetivas ao estado-nação⁶. Mas Nishikawa não se aprofunda nessa linha de investigação.

Ele se mostra mais interessado em discutir o nível micro, principalmente as percepções dos indivíduos sobre o estado-nação, pois para ele o pressuposto mais importante para superar o estado-nação está na capacidade dos indivíduos de conceber suas vidas sociais como independentes da identidade nacional. A principal arma do estado-nação é seu poder de penetrar nas consciências e nos corpos das pessoas tão profundamente, que a pertença a uma nação passa a ser vista como um fato inquestionável. Seríamos, por natureza, brasileiros, japoneses, etc. Mas a partir do momento em que essa ideia deixa de ser natural, ou seja, assim que começam a surgir discursos que questionam essa identidade e veem as pessoas primeiramente como indivíduos, o próprio estado-nação começa a ruir (NISHIKAWA, 2012).

E Nishikawa acredita que essa rejeição do estado-nação já constitui, em si mesmo, a melhor forma de lidar com a responsabilidade pela violência cometida em nome desse estado-nação. Nishikawa (2012) tenta, assim, defender-se da acusação de que sua teoria impossibilita um acerto de contas com os erros do passado. Segundo seu raciocínio, a melhor maneira de assumir a responsabilidade pelo passado de atrocidades cometidas na Ásia pelo estado-nação japonês não seria através de pedidos de desculpas ou compensações, mas lutando para escapar do estado-nação. Trata-se, é claro, de uma tese extremamente problemática e controversa, mas não deixa de ser compatível com a insistência de Nishikawa de resgatar o indivíduo e eliminar o estado-nação (SAI, 2015).

Mas voltando ao modo como Nishikawa acredita ser possível essa eliminação, se basta haver discursos de crítica ao estado-nação e de exaltação da autonomia individual para que o estado-nação passe a se desfazer, não parece ser tão difícil eliminá-lo, afinal já há algum tempo esse tipo de discurso parece ser abundante na literatura, nas ciências sociais e nas humanidades. Porém, Nishikawa (2012) não vê as coisas de forma tão otimista. Primeiro, porque embora haja de fato críticas ao estado-nação e tentativas de reabilitar o indivíduo, a difusão dessas ideias permanece bastante limitada. Mas mais grave do que isso, a grande maioria dessas críticas são no fundo enganosas, ou seja, embora digam que promovem a resistência ao estado-nação, são na realidade cooptadas por ele, legitimando e reproduzindo sua hegemonia. Assim como no caso dos marxistas do começo do século XX e dos pensadores do pós-guerra, o mais comum é criticar o desempenho de um estado-nação, mas não a sua própria existência.

Um discurso verdadeiramente crítico do estado-nação é, portanto, algo raro. O estado-nação está tão enraizado nas pessoas, que os recursos de que elas dispõem para resistir a ele acabam sendo muitas vezes uma confirmação de seu poder. Por exemplo, por mais crítico que seja, todo discurso é feito em uma língua nacional, o que consciente ou inconscientemente acaba reproduzindo a força do estado-nação (NISHIKAWA, 2012). Mas se as coisas são assim, é preciso perguntar novamente por que mesmo assim

⁶ *e.g.* CARNOY, 2001; MEYER, 2009.

Nishikawa acredita ser viável uma alternativa ao estado-nação. Como seria possível um discurso verdadeiramente crítico?

Olhando para o caso específico do Japão, Nishikawa sugere que, apesar do constante perigo de cooptação, houve, em momentos históricos muito específicos, discursos que realmente relativizaram o estado-nação e ressaltaram a centralidade do indivíduo. Obviamente, eles permaneceram minoritários, caso contrário o estado-nação já teria sido eliminado. Mas para Nishikawa eles são importantes por oferecer pistas sobre os ideais que poderiam servir de guia num mundo para além do estado-nação. São vestígios, por assim dizer, de oportunidades perdidas esperando para ser resgatadas.

Para Nishikawa (1988), aqueles que teriam articulado melhor esses ideais de resistência autêntica o fizeram através da literatura. É interessante notar que os autores que Nishikawa admira nesse sentido tendem a ser figuras relativamente menos conhecidas da literatura japonesa, como Ango Sakaguchi (1906-1955) ou Hiroshi Noma (1915-1991). Isso reforça a noção de que as vozes que articularam uma crítica mais contundente ao estado-nação acabaram tendo uma projeção menor. Autores como Yukio Mishima, Yasunari Kawabata ou Kenzaburo Oe – estes últimos ganhadores do Prêmio Nobel – tiveram impacto maior tanto dentro como fora do Japão, mas Nishikawa é bastante severo com relação a eles, ao menos no que se refere ao papel que esses escritores de maior renome tiveram na reprodução do estado-nação. Ainda que de diferentes maneiras e com orientações ideológicas bastante distintas, esses autores não teriam sido capazes de superar a armadilha da identidade nacional (NAKAGAWA, 2015).

A título de ilustração, é interessante examinar, ainda que brevemente, a interpretação de Ango Sakaguchi feita por Nishikawa (1996, 2001). Sakaguchi foi uma figura literária extremamente polêmica, autor de importantes romances, contos e peças de teatro, mas sua fama vem principalmente de seus ensaios. Embora Nishikawa discuta a obra de ficção de Sakaguchi, a relação entre Sakaguchi e a teoria do estado-nação pode ser vista de forma mais clara no que Nishikawa diz sobre os ensaios de Sakaguchi, especialmente um ensaio de 1942 intitulado “*Nihon Bunka Shikan*” (visão pessoal da cultura japonesa) (SAKAGUCHI, 1991, 2010).

Esse ensaio foi escrito como uma resposta ao arquiteto alemão Bruno Taut (1880-1938), que, durante um longo período no Japão em meio a sua fuga do nazismo, escreveu vários textos sobre a arquitetura e a estética japonesa, basicamente louvando a cultura japonesa tradicional e lamentando a vulgaridade da influência ocidental, que estaria corrompendo a pureza cultural do Japão. Sakaguchi desenvolve então uma feroz crítica a Taut, e o ponto principal é o que Sakaguchi vê como a insistência de Taut em acreditar numa ideia de cultura puramente abstrata, separada da vida das pessoas e reificada em templos, quadros, etc. Para Sakaguchi, a cultura japonesa é a cultura das pessoas japonesas, o que elas experimentam em suas vidas cotidianas.

A retórica de Sakaguchi é incisiva:

Não sei praticamente nada sobre a cultura antiga do Japão. Nunca vi a Vila Imperial de Katsura, que Bruno Taut tanto admira, nem conheço Gyokusen, Ike no Taiga,

Chikuden ou Tessai⁷. [...] Não sei nada sobre as regras da cerimônia do chá, mas sei como cair de bêbado, e na minha casa solitária nunca dei a menor atenção ao tokonoma⁸ (SAKAGUCHI, 1991, p. 167-168, tradução nossa).⁹

Não me importaria nem um pouco se o Hōryūji ou o Byōdōin¹⁰ fossem consumidos por um incêndio. Havendo necessidade, poderíamos muito bem desmantelar o Hōryūji e construir um estacionamento no lugar.¹¹ (SAKAGUCHI, 1991, p. 211, tradução nossa).

Nishikawa se identifica profundamente com Sakaguchi, pois ele entende que há aqui uma rejeição daquela ilusão característica do estado-nação de supor identidades nacionais. Para Sakaguchi, como para Nishikawa, a cultura surge aqui como uma questão de necessidades individuais, como algo que pessoas concretas de carne e osso vivenciam no seu dia a dia, especialmente aquelas experiências das camadas menos privilegiadas, que não podem se dar ao luxo de contemplar templos, pinturas, etc. Em vez disso, Sakaguchi admira a beleza de construções da vida mundana, como fábricas de gelo seco, prisões e navios de batalha.

Por que essas três coisas são belas? Porque não há aqui aquela beleza manipulada para fazer com que as coisas pareçam belas. Não há nenhuma viga ou peça de aço que foi acrescentada por uma preocupação com o belo; não há nenhuma viga ou peça de aço que foi retirada com a desculpa de que não eram belas. Aquilo que é necessário simplesmente está no lugar necessário. [...] Tudo de acordo com a necessidade, apenas isso¹² (SAKAGUCHI, 1991, p. 208-209, tradução nossa).

No entanto, há duas dificuldades sérias na visão de Sakaguchi e na interpretação que Nishikawa faz dela. Primeiro, ele retrata Sakaguchi basicamente como um espírito libertário. E de fato é essa a imagem que tradicionalmente se faz dele¹³. Mas como argu-

⁷ Mochizuki Gyokusen (1834-1913), Ike no Taiga (1723-1776), Tanomura Chikuden (1777-1835), Tomioka Tessai (1836-1924) foram importantes artistas japoneses.

⁸ Espaço reservado nas casas para peças a serem apreciadas, como flores ou artigos decorativos. Tido como característico da arquitetura japonesa.

⁹ 「僕は日本の古代文化に就いて殆ど知識を持っていない。ブルーノ・タウトが絶賛する桂離宮も見たことがなく、玉泉も大雅堂も竹田も鉄斎も知らないのである。……茶の湯の方式など全然知らない代わりに、みだりに酔い痴れることをのみ知り、孤独の家居にいて、床の間などというものに一顧を与えたこともない。」 (SAKAGUCHI, 1991, p. 167-168).

¹⁰ Duas antigas e famosas construções budistas localizadas em Nara e Kyoto, respectivamente.

¹¹ 「法隆寺も平等院も焼けてしまっ一向に困らぬ。必要ならば、法隆寺をとりこわして停車場を作るがいい。」 (SAKAGUCHI, 1991, p. 211).

¹² 「この三つのものが、なぜ、かくも美しいか。ここには、美しくするために加工した美しさがない。美というものの立場から附加えた一本の柱も鋼鉄もなく、美しくないという理由によって取去った一本の柱も鋼鉄もない。ただ必要なもののみが、必要な場所に置かれた。……すべては、ただ、必要ということだ。」 (SAKAGUCHI, 1991, p. 208-209).

¹³ e.g. KARATANI, 2006.

menta Dorsey (2001), essa tende a ser uma interpretação unilateral. Em primeiro lugar, porque na realidade Sakaguchi tem obras em que deixa transparecer certo nacionalismo e mesmo uma inclinação para o militarismo japonês, como no conto “Pérolas” (*Shinju*) de 1942, que trata do ataque japonês a Pearl Harbor¹⁴.

Além disso, há um segundo problema também mencionado por Dorsey (2001), que é bem mais sério e que pode ser visto no próprio texto “*Nihon Bunka Shikan*”, onde Sakaguchi inclui passagens em que deixa entrever que na realidade ele também acredita numa identidade japonesa:

Taut precisou descobrir o Japão, mas nós não precisamos fazer isso, pois somos de fato japoneses. Pode ser que tenhamos perdido de vista a cultura antiga, mas não temos como perder de vista o Japão. Nós mesmos não precisamos debater sobre o que é o espírito japonês¹⁵ (SAKAGUCHI, 1991, p. 175-176, tradução nossa).

Sakaguchi não tem dúvida de que existe um “nós”, uma identidade coletiva tida como natural, e esse “nós” tem acesso privilegiado e automático à cultura japonesa: “somos de fato japoneses”, “não precisamos debater”. Parece então que no fundo a questão para Sakaguchi não é tanto rejeitar a identidade nacional, mas discutir os critérios dessa identidade. Em vez de privilegiar a cultura da elite e sua estética tradicional, Sakaguchi defende uma noção popular – e talvez populista – de identidade nacional. A base da nação japonesa não está nos templos e esculturas admirados pela elite. Ela está nas práticas cotidianas e mesmo vulgares da pessoa comum.

Mas isso cria um problema para a interpretação de Nishikawa. Uma identidade nacional popular continua sendo nacional e, portanto, fundamento para a violência que ele atribui necessariamente a todo e qualquer estado-nação. Na realidade, muitos dos primeiros discursos sobre nação e nacionalismo têm justamente como um de seus pontos de partida a ideia de que o discurso sobre a nação começa como uma idealização do povo, da pessoa comum e dos dominados – retratados como os reais representantes da nação – em oposição a uma elite privilegiada (GREENFELD, 1993). Essa nação, enquanto povo idealizado, pode eventualmente assumir diversas estratégias, tornando-se mais ou menos aberto a estrangeiros, mais ou menos preocupado em uniformizar suas línguas ou seus costumes, e assim por diante. Mas o apelo ao poder do povo costuma estar na base desse tipo de discurso. Nesse sentido, não há no caso de Sakaguchi apenas um caso de alguns elementos nacionalistas isolados se infiltrando furtivamente no texto. Pelo contrário, a idealização do povo indica um nacionalismo convicto e articulado. O exemplo de Sakaguchi, portanto, não parece oferecer uma alternativa intelectual tão coerente com a tese de Nishikawa, que permanece vaga.

¹⁴ Na realidade, isso é algo que o próprio Nishikawa (2013) reconhece não apenas no caso de Sakaguchi, mas em outros autores que ele admira.

¹⁵ 「タウトは日本を発見しなければならなかったが、我々は日本を発見するまでもなく、現に日本人なのだ。我々は古代文化を見失っているかもしれないが、日本を見失う筈はない。日本精神とは何ぞや、そういうことを我々自身が論じる必要はないのである。」 (SAKAGUCHI, 1991, p. 175-176).

Conclusão

Neste artigo, analisei alguns dos pontos principais da “teoria do estado-nação” de Nagao Nishikawa, um dos autores de maior impacto no pensamento social japonês das últimas décadas. Sua insistência em inserir a formação do estado-nação japonês no contexto mais amplo do sistema mundial e analisar a interação do Japão com esse sistema a partir da assimilação de dois princípios de difícil conciliação – civilização e cultura – está na base de suas contribuições para o questionamento de muitas das interpretações tradicionais que descrevem o Japão do período Meiji como um caso de modernidade “inacabada”, ou como o resultado de pura “ocidentalização”. Na visão de Nishikawa, o Japão surge nessa época como plenamente moderno – não necessariamente em seus atributos, mas em sua inserção no sistema mundial – e mantendo uma relação complexa com os países ocidentais, combinando imitação com seletividade.

No entanto, o trabalho de Nishikawa também tem problemas. Como já mencionado, Nishikawa nem sempre mostra grande rigor na justificação empírica de suas teses. Mas mais importante, há sérios questionamentos a respeito das implicações normativas de sua obra. Embora defenda que o estado-nação é essencialmente um mal, um aparato que apenas gera violência e que por isso precisa ser eliminado, Nishikawa tem grandes dificuldades em oferecer uma alternativa. Além disso, ele também deixa dúvidas sobre como seria possível lidar com a responsabilidade pelos atos de violência já cometidos pelo estado-nação. Como vimos, Nishikawa parece acreditar que uma priorização do indivíduo em detrimento de identidades nacionais seria ao mesmo tempo uma forma de escapar da opressão do estado-nação e de fazer algo para compensar pelas atrocidades cometidas pelo estado-nação no passado. No entanto, Nishikawa tende a assumir essa prioridade moral do indivíduo como dado, não oferecendo uma argumentação mais elaborada sobre a questão. Além disso, mesmo supondo que um retorno ao indivíduo seja uma proposta razoável, alguns dos exemplos que Nishikawa usa para ilustrar como seria possível articular um discurso a partir do indivíduo acabam se revelando bastante frágeis, revertendo inadvertidamente a uma legitimação de identidades coletivas nacionais, como no caso de Sakaguchi Ango.

Obviamente, isso não diminui a importância de seu trabalho. Mas sugere que, mais do que pelo conteúdo de suas afirmações, a “teoria” de Nishikawa tem enorme influência enquanto programa de pesquisa, levantando perspectivas e questões provocadoras que vinham sendo negligenciadas até recentemente. Nesse sentido mais geral, as ideias de Nishikawa têm contribuído de maneira decisiva não apenas para os debates sobre o período Meiji, mas também para as reflexões recentes sobre as próprias noções de cultura e identidade japonesa, oferecendo a esse respeito uma perspectiva crítica e sofisticada.

ODA, E. Nation-State and identity in Japan. **Revista de Letras**, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 57-76, jul./dez. 2019.

- **ABSTRACT:** *In this paper I discuss the work of Nagao Nishikawa, an important Japanese social theorist whose “theory of the nation-state” (kokuminkokkaron) has greatly influenced recent debates on identity and culture in Japan. Nishikawa’s interpretation focuses on nation-state formation in Japan since the Meiji Period (1868-1912) and it follows a more general line of contemporary social thought that has tried to question traditional views of Japan as a homogeneous society. In contrast, Nishikawa’s argument stresses the conflicts that are pervasive in cultural practices in Japan. Moreover, he points to the need to think of Japan not as an isolated unit, but rather as part of a wider system in which the relations between Japanese society and the rest of the world play a crucial role in revealing a more complex reality. However, despite allowing for illuminating new perspectives, this interpretation also has its own difficulties and limitations, especially in regard to its normative consequences, which remain controversial. I conclude this article with a discussion of some of these issues.*
- **KEYWORDS:** *Nation-State. Identity. Japan. Social Thought. Asia.*

Referências

- AKAMINE, M. **The Ryukyu kingdom:** cornerstone of East Asia. Translation of Lina Terrell. Honolulu: University of Hawaii Press, 2016.
- AMINO, Y. **Rethinking Japanese history.** Translation of Alan S. Christy. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.
- ANDERSON, B. **Imagined communities:** reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1983.
- BHABHA, H. **The location of culture.** Abingdon: Routledge, 1994.
- BRUBAKER, R.; COOPER, F. Beyond identity. **Theory and Society**, Berlin, v. 29, n. 1, p. 1-47, 2000.
- BUTLER, J. **Gender trouble:** feminism and the subversion of identity. Abingdon: Routledge, 1990.
- CARNOY, M. The demise of the nation-state? **Theoria**, New York, n. 97, p. 69-81, 2001.
- CONRAD, S. **The quest for the lost nation:** writing history in Germany and Japan in the American century. Translation of Alan Nothnagle. Berkeley: University of California Press, 2010.
- DORSEY, J. Culture, nationalism, and Sakaguchi Ango. **Journal of Japanese Studies**, Seattle, v. 27, n. 2, p. 347-379, 2001.
- ELIAS, N. **O processo civilizador:** uma história dos costumes. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. v.1.

- FEBVRE, L. Civilisation: evolution of a word and a group of ideas. *In*: FEBVRE, L. **A new kind of history and other essays**. Translation of K. Folca. New York: Harper, 1973. p. 219-257.
- GREENFELD, L. **Nationalism: five roads to modernity**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- HAMASHITA, T. **China, East Asia, and the global economy: regional and historical perspectives**. Translation of Neil Burton *et al.* Abingdon: Routledge, 2008.
- HOSTON, G. A. **Marxism and the crisis of development in prewar Japan**. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- IMANISHI, H. Kokumin kokkaron to Nihonshi. *In*: OTSU, T.; SAKURAI, E.; FUJII, J.; YOSHIDA, Y.; LEE, S. (org.). **Iwanami kōza Nihon rekishi**. Tokyo: Iwanami, 2016. vol. 22, p. 231-258.
- KANO, M. **Kindai Nihon shisō annai**. Tokyo: Iwanami, 1999.
- KARATANI, K. **Origins of modern Japanese literature**. Translation of Brett de Bary. Durham: Duke University Press, 1993.
- KARATANI, K. Nihon bunka shikan ron. *In*: KARATANI, K. **Sakaguchi Ango to Nakagami Kenji**. Tokyo: Kodansha, 2006. p. 11-62.
- KARUBE, T. **Toward the Meiji revolution: the search for civilization in nineteenth century Japan**. Translation of David Noble. Tokyo: Japan Publishing Industry Foundation for Culture, 2019.
- KATO, C. Kokuminkokkaron to sengo rekishigaku. **Ritsumeikan Gengo Bunka Kenkyū**, Kyoto, v. 27, n. 1, p. 125-139, 2015.
- MATSUZUKA, S. Kokuminkokkaron to sekaishi. **Ritsumeikan Gengo Bunka Kenkyū**, Kyoto, v. 27, n. 1, 109-124, 2015.
- MAZLISH, B. **Civilization and its contents**. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- MEYER, J. W. **World society**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MITANI, H. Japan's Meiji revolution: an alternative model of revolution? *In*: FORREST, A.; MIDDELL, M. (org.). **The Routledge companion to the French revolution in world history**. London: Routledge, 2016. p. 175-188.
- NAKAGAWA, S. Nishikawa Nagao Nihon no sengo shōsetsu: haikyo no hikari o kangaeru. **Ritsumeikan Gengo Bunka Kenkyū**, Kyoto, v. 27, n. 1, p. 3-13, 2015.
- NARITA, R. **Kingendai Nihon-shi to rekishigaku: kakikaeraretekita kako**. Tokyo: Chuokoron Shinsha, 2012.

- NISHIKAWA, N. **Nihon no sengo shōsetsu**: haikyo no hikari. Tokyo: Iwanami, 1988.
- NISHIKAWA, N. Two interpretations of Japanese culture. *In*: DENOON, D.; HUDSON, M.; MCCORMACK, G.; MORRIS-SUZUKI, T. (org.). **Multicultural Japan**: paleolithic to postmodern. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 245-264.
- NISHIKAWA, N. **Kokkyō no koekata**: hikaku bunkaron josetsu. Edição ampliada. Tokyo: Heibonsha, 2001.
- NISHIKAWA, N. **Kokuminkokkaron no shatei**: arui wa kokumin to iu kaibutsu ni tsuite. Edição ampliada. Tokyo: Kashiwa, 2012.
- NISHIKAWA, N. **Shokuminchishugi no jidai o ikite**. Tokyo: Heibonsha, 2013.
- ODA, E. Condições estruturais do nacionalismo japonês recente. **Lua Nova**, São Paulo, v. 103, p. 11-38, 2018.
- OGUMA, E. **The boundaries of the Japanese**: Okinawa 1868-1972 inclusion and exclusion. Translation of Leonie R. Stickland. Melbourne: Trans Pacific Press, 2014. v. 1
- SAI, H. Nishikawa Nagao no kokuminkokkaron to imin. **Ritsumeikan Gengo Bunka Kenkyū**, Kyoto, v. 27, n. 1, p. 147-154, 2015.
- SAID, E. W. **Orientalism**. New York: Vintage, 1979.
- SAKAGUCHI, A. Nihon bunka shikan. *In*: SAKAGUCHI, A. **Sakaguchi Ango**: Chikuma Nihon bungaku zenshū. Tokyo: Chikuma, 1991. p. 167-212.
- SAKAGUCHI, A. A personal view of Japanese culture. *In*: DORSEY, J.; SLAYMAKER, D. (org.). **Literary mischief**: Sakaguchi Ango, culture, and the war. Translation of James Dorsey. Lanham: Lexington, 2010. p. 137-162.
- SAKAI, N. **Translation and subjectivity**: on Japan and cultural nationalism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- TAYLOR, C. **Sources of the self**: the making of the modern identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- TOMIYAMA, I. The critical limits of the national community: the Ryukyuan subject. Translation of John Wisnom e Walter Hatch. **Social Science Japan Journal**, Tokyo, v. 1, n. 2, p. 165-179, 1998.
- UENO, C. **The modern family in Japan**: its rise and fall. Melbourne: Trans Pacific Press, 2009.
- WALKER, G. **The sublime perversion of capital**: marxist theory and the politics of history in modern Japan. Durham: Duke University Press, 2016.
- WALLERSTEIN, I. **The modern world-system**: capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century. New York: Academic Press, 1976.

WATANABE, H. **A history of Japanese political thought, 1600-1901**. Translation of David Noble. Tokyo: International House of Japan, 2012.

WIMMER, A. **Ethnic boundary making: institutions, power, networks**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

YOSHIDA, Y. Kingendaishi e no shôtai. *In*: OTSU, T.; SAKURAI, E.; FUJII, J.; YOSHIDA, Y.; LEE, S. (org.). **Iwanami kôza Nihon rekishi**. Tokyo: Iwanami, 2014. v. 15, p. 1-22.