

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

EDELSON GERALDO GONÇALVES

**SOB UM OLHAR ESTRANGEIRO: A MODERNIZAÇÃO DO JAPÃO NOS
ESCRITOS DE LAFCADIO HEARN (1890-1904)**

**VITÓRIA
2017**

EDELSON GERALDO GONÇALVES

**SOB UM OLHAR ESTRANGEIRO: A MODERNIZAÇÃO DO JAPÃO NOS
ESCRITOS DE LAFCADIO HEARN (1890-1904)**

Tese de doutorado apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em História Social das
Relações políticas da Universidade Federal
do Espírito Santo.

Orientador: Dr. Geraldo Antônio Soares.

**VITÓRIA
2017**

EDELSON GERALDO GONÇALVES

**SOB UM OLHAR ESTRANGEIRO: A MODERNIZAÇÃO DO JAPÃO NOS
ESCRITOS DE LAFCADIO HEARN (1890-1904)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Aprovada em _____ de _____ de 2017

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Doutor Geraldo Antonio Soares

Universidade Federal do Espírito Santo

Orientador

Profa. Doutora Celina Kuniyoshi

Universidade de Brasília

Examinadora Externa

Prof. Doutor Julio César Bentivoglio

Universidade Federal do Espírito Santo

Examinador Interno

Profa. Doutora Márcia Barros Ferreira Rodrigues

Universidade Federal do Espírito Santo

Examinadora Externa

Prof. Doutor Rogério Arthmar

Universidade Federal do Espírito Santo

Examinador Interno

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

G635s Gonçalves, Edelson Geraldo, 1983-
Sob um olhar estrangeiro : a modernização do Japão nos
escritos de Lafcadio Hearn (1890-1904) / Edelson Geraldo
Gonçalves. – 2017.
242 f.

Orientador: Geraldo Antonio Soares.

Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1.Hearn, Lafcadio, 1850-1904. 2. Japão – História – Período
Meiji, 1868-1912. 3. Japão – Desenvolvimento. I. Soares,
Geraldo Antonio, 1959–. II. Universidade Federal do Espírito
Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

“O homem que acha doce a sua terra natal é ainda um iniciante imaturo;
já é forte aquele para quem todo solo é como a sua terra natal; mas
perfeito é aquele para quem o mundo inteiro é uma terra estrangeira”

Hugo de São Vitor

Agradecimentos

Ao término desta pesquisa alcanço o fim de outra jornada.

Agradeço a FAPES pela bolsa de estudos que forneceu os recursos para a pesquisa e viabilizou a dedicação exclusiva a ela.

Agradeço ao meu orientador Dr. Geraldo Antonio Soares pelos valiosos ensinamentos, correções e, mais uma vez, por sua confiança na viabilidade de um projeto de tema pouco usual.

Mais uma vez agradeço a meus familiares pelo apoio, paciência e compreensão durante estes quatro anos de Doutorado, que agora se somam aos dois anos de Mestrado.

Sou grato a meus colegas de Doutorado por terem feito esta jornada mais agradável, principalmente, em seu início.

Meus sinceros agradecimentos aos membros de minha banca de Qualificação de Doutorado. A Dra. Márcia Barros Ferreira Rodrigues, que me ajudou mais uma vez com suas valiosas observações e sugestões, ao Dr. Julio Cesar Bentivoglio por suas observações e sugestões teóricas, à Dra. Celina Kuniyoshi não apenas pelos apontamentos na qualificação, mas por sua solicitude e pela própria participação no processo apesar das dificuldades impostas pela distância.

Enfim, sou grato a Deus por tudo que alcancei até agora.

RESUMO

Este estudo tem como objeto o singular processo de modernização do Japão, segundo os escritos do greco-irlandês Lafcadio Hearn, autor considerado como um dos grandes intérpretes ocidentais do Japão no século XIX. Nesses escritos será buscada, principalmente, a análise do processo de modernização ocorrido na Era Meiji (1868-1912), mais precisamente, a modernização conservadora levada a cabo por volta das duas décadas finais desse período. Para alcançar tais objetivos serão abordados os escritos (principalmente livros e cartas) produzidos pelo autor no tempo que passou no Japão, ao final de sua vida, buscando as impressões e conclusões que o autor teve sobre o país, que encontrou entre os anos de 1890 e 1904, ou seja, uma nação em processo de modernização, que passava por rápidas mudanças e encontrou um rumo particular para a sua modernidade.

Palavras-Chave: Lafcadio Hearn, Japão, Orientalismo, Japonologia, Modernização.

ABSTRACT

This study has as its object the unique process of modernization of Japan according to the writings of the Greek-Irish Lafcadio Hearn, author considered like one of the great western interpreters of Japan in the 19th century. In these writings will be sought the analysis of the modernization process of the Meiji Era (1868-1912), more precisely the conservative modernization carried out around the final two decades of that period. In order to reach such objectives, the writings (mainly books and letters) produced by the author in the time that he spent in Japan at the end of his life will be approached, searching for the impressions and conclusions that the author had about the country he encountered between the years of 1890 and 1904, that is, a nation in the process of modernization, undergoing rapid changes and finding a particular course for its modernity.

Keywords: Lafcadio Hearn, Japan, Orientalism, Japanology, Modernization

RÉSUMÉ

Cette étude a pour objet le processus exceptionnel de modernisation du Japon selon les écrits du grec-irlandais Lafcadio Hearn, auteur considéré comme l'un des grands interprètes occidentaux du Japon au XIX^e siècle. Dans ces écrits on cherchera l'analyse du processus de modernisation de l'ère Meiji (1868-1912), plus précisément la modernisation conservatrice menée au cours des deux dernières décennies de cette période. Pour atteindre ces objectifs, les écrits (principalement des livres et des lettres) produits par l'auteur au moment où il a passé au Japon à la fin de sa vie seront abordés, en cherchant les impressions et les conclusions que l'auteur avait sur le pays Il a rencontré entre les années 1890 et 1904, c'est-à-dire une nation en voie de modernisation, subit des changements rapides et trouve un parcours particulier pour sa modernité.

Mots-clés: Lafcadio Hearn, Japon, Orientalisme, Japonologie, Modernisation

Sumário

Introdução	1
1 - O Japão que Hearn Conheceu: O Império Meiji	13
1.1 – A Restauração Meiji	13
1.2 – A Modernização Meiji.....	18
1.3 – A Modernização Política	24
1.4 – A Modernização Cultural	27
1.5 – A Modernização Conservadora	35
2 – Do Japonismo à Japonologia	40
2.1 – Um Ramo do Orientalismo	40
2.2 – O Japonismo	42
2.3 – A Japonologia	49
2.4 – Principais Japonólogos de Língua Inglesa.....	53
3 – Lafcadio Hearn: Vida e Obra.....	62
3.1 – Sucesso, Esquecimento e Retomada	62
3.2 – Anos de Juventude.....	67
3.3 – Das Dificuldades ao Triunfo na América	69
3.4 – Jornalismo Etnográfico.....	74
3.5 – Chegada ao Japão	76
3.6 – A Encantadora Matsue.....	81
3.7 – A Austera Kumamoto.....	84
3.8 – A Vida nos Portos Abertos	92
3.9 – O Japonismo e a Japonologia de Hearn	97
3.10 – Das Primeiras Impressões à Tentativa de Interpretação	99
3.11 – Um Estudo de Direcionamento	103
3.12 – Uma Tentativa de Interpretação	110
3.13 – Hearn e o Orientalismo Irlandês	114
4 – A Modernidade Japonesa nos Escritos de Hearn	118
4.1 – Hearn e a Modernidade.....	118
4.2 – Hearn e a Modernização Japonesa.....	128

4.3 – Hearn e a Moderna Educação Japonesa	134
4.4 – Hearn e a Religião Japonesa	141
5 – Lafcadio Hearn e as Duas Modernizações do Japão	152
5.1 – Hearn e a Modernização Ocidentalizante	152
5.2 – Hearn na Terra dos Deuses	171
5.3 – O Espírito de Kyushu	187
Conclusão	209
Bibliografia.....	213
Fontes.....	213
Escritos de Lafcadio Hearn.....	213
Outras Fontes	218
Obras de Referência.....	220

Introdução

O presente trabalho tem como objeto a obra do escritor greco-irlandês Lafcadio Hearn (1850-1904), mais precisamente seus escritos orientados ao estudo da cultura japonesa durante a Era Meiji.

Lafcadio Hearn foi um escritor, tradutor e jornalista enviado dos EUA ao Japão pela revista *Harper's* de Nova York como correspondente estrangeiro, em 1890, após construir uma sólida carreira jornalística na América, principalmente, por meio do estudo da cultura afro-americana em Nova Orleans e na Martinica.

Hearn chegou ao Japão em meio ao processo de modernização deste país, pioneiro em um cenário não ocidental, se estabelecendo justamente em um momento de mudança no projeto modernizador japonês, quando uma primeira fase liberal, que neste caso pode ser chamada também de “ocidentalizante” havia sido iniciada, em 1868, e estava sendo substituída a partir do início da década de 1890 por um projeto conservador, valorizador das tradições nacionais.

No Japão, além de seu trabalho literário, Hearn também se ocupou dos serviços de professor e jornalista, tendo nesse meio tempo constituído família e adquirido a cidadania japonesa.

Em um período de 14 anos de pesquisas, Hearn construiu sua reputação como o grande nome de sua geração no campo da japonologia, o ramo do orientalismo que estuda a cultura japonesa, sendo o autor de 14 livros sobre o tema, destacando-se entre eles uma coletânea de contos intitulada *Kwaidan*, publicada em 1904 e o ensaio de cunho antropológico *Japan: An Attempt at Interpretation*, livro que inclusive em muito influenciou um dos grandes clássicos da japonologia e da antropologia do século XX, *O Crisântemo e a Espada* de Ruth Benedict, e sendo, ainda hoje, lembrado pelos japoneses como o melhor intérprete ocidental da cultura nipônica.

A bela escrita de Hearn, que além de sua erudição foi outra grande razão de seu sucesso, sendo considerado um contador de histórias de primeira linha, tanto como repórter quanto ficcionista.

Sendo um escritor notório, ainda em vida, continuando a ser reconhecido, nas décadas posteriores a sua morte, Hearn conseguiu uma boa vendagem de seus livros e conquistou admiradores ilustres como o escritor brasileiro Gilberto Freyre, o argentino Jorge Luis Borges e o alemão Stefan Zweig.

No entanto, por ser um autor apaixonado pelo Japão e um grande apologista deste país, durante o período de hostilidade recíproca que ocorreu entre o Japão e o Ocidente no período entre 1930 (início da Segunda Guerra Sino-Japonesa) e 1945 (fim da Segunda Guerra Mundial) sua memória foi manchada, sendo taxado como simpatizante do inimigo, de forma que sua obra, no Ocidente, caiu no quase esquecimento, começando a ser academicamente resgatada apenas em décadas recentes, principalmente, pela contribuição dos pesquisadores Paul Murray e Hirakawa Sukehiro.

Logo se pode dizer que o presente trabalho se insere não apenas no campo da biografia, como também, da história intelectual, ou mais precisamente nesse campo, a história do orientalismo.

A presente tese é, de certa forma, um desdobramento de pesquisa anterior, a dissertação de mestrado intitulada: *O Dever do Sacrifício: Uma reflexão sobre as motivações dos pilotos Kamikaze na Segunda Guerra Mundial*, defendida em 2012 no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Durante o desenvolvimento dos temas principais daquela pesquisa, muitas considerações sobre o processo de modernização japonês foram feitas, e talvez pelo status pioneiro na região do mundo em que se deu, muito diferente das outras nações modernas (como, por exemplo, bases políticas, religiosas e morais bem distintas dos países ocidentais) este apresenta peculiaridades, que valem a pena ser estudadas com mais atenção, como aconselhou uma dos componentes da comissão examinadora da defesa daquela dissertação, a Dra. Márcia Barros Ferreira Rodrigues.

Assim, buscando um novo projeto, que desta vez colocasse a modernização do Japão como objeto principal da pesquisa, o pesquisador se lembrou dos textos de Lafcadio Hearn, do qual a principal obra japonologista, *Japan: An Attempt at Interpretation*, já havia lido durante o processo de pesquisa do mestrado, uma referência nada extraordinária, uma vez que sendo dono de uma obra clássica no domínio dos estudos japoneses é um autor comumente citado pelos pesquisadores desse campo, tanto ocidentais quanto japoneses.

Dessa forma, decidiu-se direcionar as pesquisas para a obra desse autor, por ser não apenas um importante cronista da Era Meiji (1868-1912), e do ponto de vista historiográfico, uma testemunha privilegiada do processo de modernização do Japão, como também pelo ineditismo de estudos sobre a obra no campo historiográfico brasileiro (refletindo, aliás, a escassez geral de pesquisas sobre história do Oriente e do orientalismo), existindo apenas um trabalho no campo da pesquisa literária, a dissertação *Kaidan – Narrativas do Sobrenatural: Um estudo a partir da obra Kwaidan de Lafcadio Hearn*, de autoria de Nívea Oura Martins, defendida na USP, em 2013, enquanto no campo da história inexistem trabalhos exclusivos sobre Hearn, limitando-se a citações sobre o autor em obras como: *Gilberto Freyre: Um Vitoriano dos Trópicos*, de Maria Lucia Pallares-Burke e *Imagens do Japão* de Celina Kuniyoshi.

Uma vez explicada a gênese dessa pesquisa se pode antes de introduzir a estrutura do texto se considerar o problema ou questão norteadora da tese: Qual foi a visão que teve Lafcadio Hearn acerca da modernização do Japão, ou mais especificamente das relações sociais e políticas em um cenário de mudança cultural (sobretudo, o fenômeno da ocidentalização), e como tais impressões e análises aparecem em seus textos? Ou de maneira mais sumária; qual é a percepção de Lafcadio Hearn sobre os rumos da modernização japonesa na virada do século XIX para o XX?

O testemunho de Hearn sobre a modernização do Japão ocorreu, principalmente, a partir de perspectiva como chefe de família e professor de nível médio e superior, acrescido de bastante tempo empregado em pesquisas de campo em diferentes localidades do país, mas se concentrando principalmente nas cidades de Matsue, Kumamoto, Kobe e Tóquio, justamente os locais em que o autor residiu, enquanto viveu no Japão.

Hearn se interessou por muitos tópicos da cultura japonesa, mas sua pesquisa foi baseada, principalmente, na premissa de que o estudo da religiosidade popular seria a chave para entender o Japão, desvendar o “coração” (*kokoro*) dessa cultura. Segundo Robert Irwing, tal abordagem era comum entre os intelectuais do século XIX, e de fato uma das principais influências sobre o trabalho de Hearn, o livro *Cidade Antiga* de Fustel de Coulanges é um exemplo desse tipo de obra.

Os quatorze livros de Hearn sobre o Japão misturam gêneros literários variados como: ensaios, contos, relatos de viagem e outros, mas tendo em vista os objetivos do presente trabalho, ou seja, a compreensão das percepções de Hearn sobre a modernização do Japão, o foco de concentração foi em seus ensaios, sobretudo, os etnográficos e políticos, assim como em alguns relatos de viagem.

Tais textos são encontrados, principalmente, nos livros *Glimpses of Unfamiliar Japan* Volumes 1 e 2, *Out of the East: Reveries and Studies in New Japan*, *Kokoro: Hints and Echoes of Japanese Inner Life*, *Japan: An Attempt at Interpretation*, *The Romance of the Milky Way and other studies and stories*, sendo entre estes livros *Glimpses of Unfamiliar Japan* e *Japan: An Attempt at Interpretation* abordados, de maneira geral, enquanto nos outros apenas alguns capítulos serão elencados.

Estes capítulos são, especificamente, *With Kyushu Students*, *Of the Eternal Feminine*, *Jiu-jitsu*, *A Wish Fulfilled* e *Yuko: A Reminiscence* do livro *Out of the East*, enquanto do livro *Kokoro* serão abordados os capítulos: *The Genius of Japanese Civilization*, *After The War*, *A Glimpse of Tendencies*, *A Conservative* e *Some Thoughts About Ancestor-Worship*, por sua vez do livro *The Romance of the Milky Way* no qual será analisado o texto: *A Letter From Japan*.

Além desses textos sobre o Japão, também será relevante para esse trabalho o ensaio: *China and The Western World*, contido no livro *Karma* (1918).

Outro tipo valioso de fonte utilizado no presente trabalho é a correspondência pessoal de Hearn, composta de cartas enviadas a pessoas como Elizabeth Bisland (amiga e primeira biógrafa de Hearn) e Basil Hall Chamberlain (filólogo e japonologista, também amigo de Lafcadio Hearn), sendo especialmente útil para informações biográficas e para o esclarecimento de pontos abordados pelo autor em sua bibliografia.

A correspondência aqui consultada está reunida nos livros *Life and Letters of Lafcadio Hearn* volumes 1 e 2 e *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn* ambos organizados por sua biógrafa Elizabeth Bisland

Consultou-se, ainda, uma terceira coletânea de cartas de Hearn, organizada por Ichikawa Sanki e publicada em 1925, com o título de *Some New Letters and Writings of Lafcadio Hearn*. No entanto, pelo conteúdo das cartas deste volume ser redundante com as já apresentadas por Bisland, meramente referentes à vida pessoal do autor, ou simplesmente sem relevância para o trabalho em questão, não foi feita nenhuma citação a tais cartas ao longo da tese. No entanto, em adição às cartas, esse volume traz também outros escritos avulsos de Hearn (como artigos, documentos pessoais e textos incompletos) estando entre estes o texto de uma palestra que Hearn apresentou, em Kumamoto, em 1894, intitulada: *The Future of the Far East* (fonte à qual foi feita uma breve referência neste trabalho), e o currículo que o autor apresentou, quando foi contratado pela Universidade de Waseda em 1904.

Outro escrito de Hearn, citado brevemente, é o artigo de relato de viagem *A Winter Journey to Japan*, publicado em uma edição de 1890 da revista *The Harper's Monthly*.

Escritos de outros autores contemporâneos de Hearn também serão fontes relevantes para a tese, e entre estes, principalmente, três livros que tiveram muita influência sobre a interpretação, que Hearn fez da modernização japonesa, *The Soul of The Far East* (1888) de Percival Lowell, *Things Japanese* de Basil Hall Chamberlain, nas edições de 1890 e 1905; que contém muitas diferenças entre si, refletindo as mudanças do “estado da arte” da japonologia neste intervalo de quinze anos, mudanças influenciadas, entre outros fatores, pelas publicações de Hearn; e também o livro *National Life and Character* (1893) de Charles H. Pearson.

Estes livros são, respectivamente, uma abordagem da questão da individualidade no Oriente e sua importância no processo de modernização, uma enciclopédia sobre a cultura japonesa, que sintetiza bem a natureza do campo dos estudos japoneses nos momentos em que suas edições foram publicadas e, por fim, um texto que especulava sobre a descolonização dos povos não brancos, e seu processo independente de modernização. Estas fontes serão mais bem explicadas, à medida que forem abordadas ao longo do texto.

O aspecto biográfico de Hearn, assim como considerações sobre sua obra foram pesquisados, principalmente, (além de nos textos publicados e da correspondência pessoal do próprio Hearn) em biografias de Lafcadio Hearn, introduções de antologias de textos do autor organizadas por terceiros, publicações direcionadas, exclusivamente, a estudos sobre sua obra.

Entre as biografias aqui consultadas destacam-se a pioneira *Life and Letters of Lafcadio Hearn* (1906) escrita pela amiga do autor, Elizabeth Bisland; *Lafcadio Hearn* (1912), escrita pela romancista e biógrafa irlandesa Nina H. Kennard, amiga pessoal da meia-irmã de Hearn, Minnie Atkinson (1859-1932); *Lafcadio Hearn* escrita por Vera McWilliams (1946), e as mais recentes *Wandering Ghost* de Jonathan Cott (1992) e *A Fantastic Journey* (1993), escrita por Paul Murray.

As introduções de antologias aqui consultadas foram escritas por Francis King, Donald Richie e Simon Bronner, contidas respectivamente nos livros: *Writings from Japan* (1984), *Lafcadio Hearn's Japan* (1997), e *Lafcadio Hearn's America* (2002). Essas introduções são textos breves, porém amplamente informativos e de grande riqueza interpretativa.

As publicações de estudos sobre a vida e a obra de Lafcadio Hearn são as coletâneas *Rediscovering Lafcadio Hearn* e *Lafcadio Hearn in International Perspectives*, organizadas por Hirakawa Sukehiro e *The Open Mind of Lafcadio Hearn* os anais do simpósio de mesmo nome realizado, em 2014, em Lefkada na Grécia.

Além disso, outros livros aqui citados que contêm valiosas informações sobre a vida e a obra de Hearn são *Mirror in the Shrine*, escrito por Robert A. Rosenstone e *Modernism and Japanese Culture*, de Roy Starrs.

Precisa-se, ainda, mencionar que alguns conceitos serão centrais não apenas para a compreensão do processo de modernização japonesa na visão de Hearn, como para o trabalho como um todo.

Estes conceitos centrais para o desenvolvimento do trabalho são: “Modernização”, “orientalismo”, “japonologia” e “ocidentalismo”, sendo aqui discutidos com base em alguns autores específicos.

Para o trabalho com o conceito de “modernização” cita-se como referências principais Eric Hobsbawm (2005), Marshall Berman (2014), Jürgen Habermas (2000), Anthony Giddens (2002) e José Ortega y Gasset (2016).

Com base nestes cinco autores desenvolve-se a compreensão do conceito de “modernização” usado neste trabalho, uma noção geral compatível com a ideia de modernidade existente no contexto de Lafcadio Hearn, tendo principalmente a civilização ocidental como referência, levando em conta aspectos como a industrialização, democracia, secularismo e o liberalismo.

A partir dessa base é feito um aprofundamento do conceito para servir a uma interpretação mais específica, ou mais propriamente, a compreensão do conceito de modernização aplicado ao caso japonês.

Com esse intuito se trabalhou com as noções de “modernização conservadora” de Barrington Moore Jr. (1975), “revolução aristocrática” de Thomas C. Smith (1988) e “múltiplas modernidades”, de Shmuel Noah Eisenstadt (2000). A “modernização conservadora” se refere à modernização da sociedade sem uma quebra radical das estruturas de poder, trazendo a mudança através de “uma revolução vinda de cima”, a “revolução aristocrática” aplica-se, especificamente, ao caso japonês, referindo-se à troca de poder interna na elite samurai durante a transição do período Tokugawa (1600-1868) para o Meiji (1868-1912). Por sua vez, o conceito de “múltiplas modernidades” trabalha com a possibilidade do processo de modernização não ser uma via de mão única, em direção à homogeneidade social, por meio da ocidentalização, mas um processo de múltiplos caminhos, que permite a manutenção das identidades culturais específicas.

Além destes conceitos abordados para a discussão do processo de modernização no Japão, também se trabalha com o conceito de “orientalismo”, que se refere ao conhecimento sobre o Oriente produzido por ocidentais ou no Ocidente. Este conceito é aqui discutido, principalmente, com base nos autores Edward Said (2008) e Robert Irwin (2008), sendo levado em consideração para o caso específico de Hearn também o conceito de “orientalismo irlandês”, cunhado por Joseph Lennon (2004), que lida com a natureza singular do orientalismo produzido por autores irlandeses, que na época de Hearn eram procedentes de um contexto colonizado, e não colonizador como a vertente principal do orientalismo anglo-saxônico.

O campo do orientalismo tem várias subdivisões, entre as quais esta, justamente, o campo da japonologia, em outras palavras, os estudos japoneses, que como conceito é

discutido por Renato Ortiz (2000) e por Alan Macfarlane (2008). No presente trabalho, o conceito de japonologia foi ainda diferenciado do “japonismo”, campo artístico que aborda o Japão e é devidamente explicado por Celina Kuniyoshi (1998).

A importância do conceito de japonologia para o presente trabalho se deve ao fato de este ser por excelência o campo de conhecimento, no qual Hearn construiu sua maior fama, sendo considerado o maior japonologista da primeira geração de especialistas nesse domínio, uma geração que dividia com os japonistas (artistas), o papel de principais divulgadores da cultura japonesa no Ocidente.

Outro conceito importante é o de “ocidentalismo”, segundo Ian Buruma e Avishai Margalit (2006), que descreve uma visão de mundo, segundo a qual o Ocidente é materialista e apegado a prazeres e confortos, produzindo assim indivíduos fracos, diferentes dos orientais. A relevância desse conceito se deve ao fato de ajudar na reflexão sobre a visão de mundo de Hearn em relação a civilização ocidental em contraste com os povos do Oriente.

Todos estes referenciais teóricos serão devidamente discutidos na medida em que forem trabalhados ao longo dos próximos capítulos.

Conhecidos os principais referenciais teóricos, fontes e objetivos do trabalho passa-se a uma exposição sumária do conteúdo de seus capítulos, em outras palavras, a estrutura da qual este texto será composto.

O texto será dividido em cinco capítulos, nos quais serão estabelecidos os argumentos para o embasamento da resolução do problema proposto, nesse trabalho, a identificação da natureza específica do entendimento demonstrado por Lafcadio Hearn, em seus escritos, em relação ao processo de modernização japonês.

O primeiro capítulo, *O Japão que Hearn conheceu: O Império Meiji*, tratará da contextualização histórica geral, dando atenção aos temas como o processo de instauração e consolidação do regime político imperial (Meiji), os processos de modernização, além de se dar atenção a temas como: as rupturas, continuidades e adaptações ocorridas nos mais variados campos da vida japonesa durante o processo de modernização, dando-se ênfase a diferenciação entre suas duas fases, ou mais propriamente, aos dois projetos distintos do governo Meiji para a modernização japonesa, a “modernização ocidentalizante” (1868-1889)

de tendências liberais e a “modernização conservadora” (aqui abordada no período de 1890 a 1904) de tendências tradicionalistas e bismarckianas. Essa contextualização não será um mero exercício de ambientação, mas servirá para compreender o clima político e cultural, no qual Hearn se encontrava, quando viveu no Japão, para que tais informações, posteriormente, sirvam de apoio para a compreensão das influências do contexto histórico sobre a obra de Hearn e suas conclusões sobre o processo japonês de modernização.

Neste capítulo será feita a discussão em torno do conceito de modernização e como este se aplica, especificamente, ao caso japonês, dando ênfase, primeiro, para a fase “ocidentalizante”, principalmente, em seus aspectos políticos e culturais e, posteriormente, a fase conservadora, projeto que estava em andamento, enquanto Hearn estudou o país.

O segundo capítulo, *Do Japonismo à Japonologia*, abordará a redescoberta do Japão pelo Ocidente, e a construção dos saberes ocidentais sobre este país, primeiramente, pelo japonismo (produção artística orientalista inspirada na cultura japonesa, concentrada na pintura, literatura e espetáculos) e, posteriormente, pela japonologia; campo especializado detentor de organizações e publicações próprias, no qual Hearn está inserido; e sobre o qual se farão considerações em relação às principais obras e autores que compunham este campo de estudos no período, em que o autor greco-irlandês esteve no Japão, traçando assim não apenas um perfil do “estado da arte” desse domínio intelectual, no período de 1890 a 1904, servindo de forma sumária como uma história intelectual do campo de conhecimento, em que Hearn se inseria. Além disso, este capítulo será relevante para a contextualização de algumas das obras que influenciaram Hearn, juntamente com seus estudos de campo para sua própria obra japonologista e sua interpretação da modernidade japonesa.

Neste capítulo, além do histórico e da natureza dos campos do japonismo e, principalmente, da japonologia também se dará atenção especial ao domínio mais amplo que engloba esses dois campos, o “orientalismo”, cuja conceitualização se tornou famosa nos termos de Edward Said, autor que é aqui também um valioso apoio, mas ao qual não se limita na discussão desse domínio, que de forma mais específica influenciou Hearn nas características de sua vertente irlandesa, em geral, mais simpática aos povos não-ocidentais do que a vertente central inglesa.

Os capítulos seguintes tratarão da biografia de Hearn, de sua obra e de sua análise e relação com a modernização do Japão, concentrando-se nos aspectos da religião, da sociedade moderna, e da própria influência que os ambientes específicos, que Hearn habitou, tiveram sobre a formação de sua visão geral sobre o Japão e a modernização.

Dessa forma, o terceiro capítulo: *Lafcadio Hearn: Vida e Obra* tratará de considerações biográficas sobre Hearn, abordando desde um memorial do impacto de sua obra, no cenário intelectual contemporâneo a ele e posterior, a sua biografia indo de sua juventude, na Europa, e dificuldades e triunfos de sua gênese profissional nos EUA até os quatorze anos da vida do autor no Japão, nas cidades de Matsue, Kumamoto, Kobe e Tóquio. Tal narrativa terá a função de viabilizar a compreensão da visão de mundo do autor, e os contextos nos quais essa foi formada, habilitando também o entendimento sobre os ambientes nos quais viveu no Japão, e que foram centrais para a formulação de sua compreensão sobre a modernidade japonesa.

Este capítulo também abordará a produção literária de Hearn sobre o Japão, com considerações breves sobre sua obra japonista, mas se concentrando, principalmente, em seus escritos japonologistas, dando ênfase aos livros: *Glimpses of Unfamiliar Japan* (1894) e *Japan: An Attempt at Interpretation* (1904), duas obras centrais da bibliografia de Hearn, sendo a primeira especialmente relevante na importância que teve para o direcionamento aos temas privilegiados de sua pesquisa (principalmente, a religião *Shinto*) e a última como síntese final das teorias do autor sobre o Japão.

Um importante fator para a compreensão da importância dessas obras na trajetória intelectual de Hearn é a consideração do peso da influência do livro: *The Soul of The Far East* (1888) de Percival Lowell, no desenvolvimento destas duas obras, levando em conta as concordâncias e, principalmente, as discordâncias de Hearn com este autor. Outro ponto que será, especificamente, abordado nesse capítulo será a natureza propriamente irlandesa do orientalismo praticado por Lafcadio Hearn, levando-se para isso em consideração os argumentos de Joseph Lennon (2004) e os indícios identificáveis pelo estudo biográfico do autor.

O quarto capítulo, *A Modernidade Japonesa nos Escritos de Hearn*, tratará de sua abordagem sobre a modernidade japonesa, na qual segundo a interpretação aqui seguida, o

autor dá ênfase ao papel da religiosidade do Japão, não se esquecendo, também, de considerar a visão de Hearn sobre a formação da moderna sociedade japonesa, ou seja, sobre os efeitos, segundo a perspectiva do autor sobre a ruptura brusca com os modelos tradicionais de relações sociais e a formação de novos, do novo cenário social, que tal situação trazia e de suas expectativas em relação ao futuro do Japão. Tudo isso será feito levando em consideração a perspectiva da qual o autor observou tais cenários, ou seja, como estudioso da religiosidade do país e professor (tanto de nível médio quanto superior) e chefe de uma tradicional família de samurais da cidade de Matsue (família Koizumi), posto que Hearn adquiriu por meio de seu casamento com Koizumi Setsu (1868-1932), em janeiro de 1891, dando também atenção à influência intelectual, que o polêmico livro de Charles Pearson, *National Life and Character* (1893) teve sobre o autor, com suas considerações sobre o pleno potencial dos povos não brancos para a modernização e a sobrevivência na arena das relações internacionais.

O quinto capítulo, intitulado *Lafcadio Hearn e as Duas Modernizações do Japão*, buscará nos ambientes específicos, nos quais Hearn habitou e pesquisou (principalmente, em Matsue, Kumamoto, Kobe e Tóquio) as influências que o levaram a suas opiniões sobre os dois distintos projetos de modernização do governo Meiji (a modernização “ocidentalizante” e a “conservadora”), sendo que as características do primeiro projeto seriam mais notáveis nas cidades de Kobe e Tóquio, enquanto os resultados do segundo projeto foram mais observáveis em Matsue e Kumamoto. De maneira geral, esse capítulo aborda as opiniões de Hearn sobre as possibilidades do projeto de modernização ocidentalizante e o peso da religião e da moral tradicional (samurai) sobre a modernidade japonesa, ou mais especificamente, sobre o projeto de modernização conservadora, usando como eixo as observações sobre o cotidiano das quatro cidades japonesas em que viveu.

Neste capítulo será abordada a percepção que Hearn desenvolveu na região de Shimane (principalmente Matsue) sobre a proeminência do *Shinto*, ao observar um contexto que favorecia esta religião e era posterior a uma vigorosa campanha de supressão do Budismo ocorrida no início da Era Meiji. Além disso, o texto trabalha com conceitos desenvolvidos pelo próprio autor para a interpretação da modernização japonesa. Estes conceitos, que aparecem no livro *Out of the East* (1895), são o “Espírito de Kyushu” e “*Jiu-jutsu*”, referindo-se o primeiro à herança do moral samurai, notável especialmente em Kumamoto e o segundo

se relacionando à capacidade japonesa de usar a força de seus oponentes ocidentais (a modernidade técnica) contra eles na arena das relações internacionais do período.

A pesquisa para a formulação destes cinco capítulos dará a base para a resolução do problema que levou a este trabalho: Qual é a percepção de Lafcadio Hearn sobre os rumos da modernização japonesa na virada do século XIX para o XX?

1 - O Japão que Hearn Conheceu: O Império Meiji

1.1 - A Restauração Meiji

O ano de 1853 foi decisivo para o Japão moderno, pois foi quando chegou ao império no comando de quatro navios o Comodoro norte-americano Matthew Perry (1794-1858), iniciando com o Shogunato Tokugawa as negociações, que culminariam no início da abertura dos portos japoneses em 1854.

Essa abertura dava fim a um longo período de isolamento do Japão em relação ao Ocidente, desde que em 1639 toda a presença europeia (com exceção dos holandeses) foi banida do Império, em virtude do temor que o Shogunato tinha de perder sua soberania, em meio às interferências de disputas estrangeiras, como as querelas comerciais entre europeus, ou as disputas religiosas entre católicos e protestantes, ou mesmo entre diferentes ordens católicas (jesuítas e franciscanos) (Sakurai, 2008, p. 123). Somava-se a isso, também, o conhecimento do alcance não apenas religioso, mas também político da igreja católica, e seu papel nas colonizações ao redor do mundo, o que levava a suspeita de que as missões religiosas poderiam ser também a ponta de lança para uma invasão estrangeira (Yamashiro, 1989, p. 69).

O processo de repressão ao Cristianismo e exclusão dos europeus levaram as autoridades japonesas a atos de notável violência, como a execução de 26 cristãos (entre eles nove europeus), em Nagasaki, em 1597, e o bombardeio do navio americano Morrison (que buscava negociações com os japoneses) em 1837 (Gordon, 2003, p. 48; Yamashiro, 1989, p. 73). As notícias sobre a violência contra os cristãos, em terras japonesas, se espalharam pela Europa do século XVII, por meio de relatos de testemunhas, criando uma imagem negativa dos japoneses (Kuniyoshi, 1998, p. 42). Essas impressões acumuladas devem ter influenciado a atitude agressiva escolhida pelos americanos na abordagem ao Japão, em 1853, com a exibição ostensiva de armamentos modernos e ameaças bélicas (Kuniyoshi, 1998, p. 44).

Fora esses antecedentes, ainda se deve considerar que a abordagem americana ao Japão foi um típico exemplo da atitude que as potências industriais do Ocidente passaram a ter em relação aos povos da África e da Ásia. No século XVIII, antes da Revolução Industrial, os povos, entre estes os identificados como civilizados, eram vistos com admiração e até como

modelos, atitude que mudou no século XIX, no qual o poderio militar moderno se tornou a medida de respeito (Hobsbawm, 2005b, p. 118-119).

Quando o Japão iniciou sua reabertura ao mundo exterior, o fez em uma situação diplomaticamente desvantajosa, cedendo aos americanos e, posteriormente, a outras potências ocidentais direitos de extraterritorialidade, em solo japonês, além do controle sobre as tarifas nas negociações. Em outras palavras, eram tratados desiguais que sem maneiras de resistir o Shogunato aceitou.

Assim, de maneira geral, o Japão permaneceu subordinado juridicamente e economicamente aos seus novos parceiros comerciais, uma situação humilhante, que não tardou a transformar os descontentamentos dela originados em propostas radicais de ação (Gordon, 2003, p. 50). Em meio a tal situação, o Shogunato Tokugawa acabou seriamente desmoralizado, pois mesmo antes da chegada dos ocidentais este vinha enfrentando críticas devido aos problemas econômicos, dentre os quais o empobrecimento e a perda de prestígio da aristocracia guerreira (samurais) como o item, politicamente, mais explosivo (Benedict, 2006, p.66-68). Juntando-se a isso, sua incapacidade de responder às ameaças estrangeiras, formando assim o cenário que colocou os Tokugawa em xeque, pois como Hearn (1906, p. 407) descreveu: “admitir a incapacidade de resistir à agressão ocidental seria trazer ruína à casa Tokugawa, por outro lado, resistir seria a ruína do próprio Império¹”.

Entre os descontentes com a situação corrente se destacavam os nobres dos domínios de Choshu e Satsuma, localizados no sul do Japão. Estes eram os domínios governados pelos chamados *tozama* daimyo, ou governantes externos, territórios que se opuseram à ascensão do Shogunato Tokugawa, no século XVII, e embora tenham jurado lealdade formal, após a chegada deste ao poder, não tinham laços pessoais com os Tokugawa, contando em contrapartida com um grande poderio militar e uma considerável rede de lealdades, em seus territórios de origem, por esse mesmo fator não tiveram suas terras confiscadas pelo novo Shogunato, tendo esse se limitado a isolar tais territórios do centro de poder, por meio de um cordão circundante de domínios fiéis (Sette, 1991, p. 31).

¹ “To acknowledge incapacity to resist Occidental aggression would be to invite the ruin of the Tokugawa house; to resist, on the other hand, would be to invite the destruction of the Empire.” (Hearn, 1906, p. 407). *Tradução nossa*, assim como todas as traduções de bibliografia em línguas estrangeiras no corpo deste trabalho.

Com a chegada dos estrangeiros brotou o atrito entre o Shogunato e a corte imperial em função de ordens imperiais de expulsão dos estrangeiros, não seguido pelo Shogun. Assim, os *tozama* se colocaram ao lado da corte imperial, e não apenas assumiram a posição de súditos leais do Imperador, como também iniciaram ataques (agressões e assassinatos), aprovados pela corte imperial, contra ocidentais presentes em solo japonês, essas agressões geraram retaliação, por parte dos ocidentais, como ataques aos domínios de Satsuma e Choshu (Benedict, 2006, p. 147-148).

Derrotados nessas incursões, os *tozama* iniciaram relações amigáveis com os ocidentais, entendendo que para manter a soberania japonesa, a modernização industrial seria indispensável, algo mais pacificamente aceito em Satsuma, mas não em Choshu, em que seus mandatários, a família Mori, tinham menos controle sobre parte de seus samurais, que agindo independentemente, em 1864, tentaram um *putsch*, que seria baseado no sequestro do Imperador em Kyoto, ou em seus termos, do resgate do soberano do domínio dos Tokugawa, uma vez que pretendiam fazer com que o Imperador dispensasse os Tokugawa do controle do Shogunato e transferisse essa função aos nobres de Choshu (MacLaren, 1916, p. 103).

Esta conspiração previamente descoberta e, com isso, natimorta, terminou com uma expedição militar do Shogunato contra Choshu, na qual se buscava destruir totalmente o domínio. No entanto, em função da ajuda de Satsuma dada à Choshu (com fornecimento de armas) e de problemas dos Tokugawa para organizar suas tropas, uma vez que estes levaram dois anos para reuni-las, dando a Choshu tempo de preparar sua defesa; os *tozama* acabaram vencendo (Sansom, 1963, p. 241). Após essa derrota, em vista da deterioração da autoridade do Shogunato o Daimyo de Tosa (outro domínio *tozama*) envia ao Shogun uma carta aconselhando-o a entregar o cargo ao Imperador (Gordon, 2003, p. 58). Com isso, o Shogunato chega ao fim, após quase oito séculos de existência e a liderança efetiva do Império volta às mãos do Imperador; essa foi a Restauração Meiji.

Assim, o novo governo que em nome do Imperador Meiji era comandado por uma oligarquia oriunda, principalmente, dos domínios de Choshu e Satsuma fez mudanças radicais não apenas na política, como também na sociedade japonesa, sendo a principal mudança para abolição das distinções legais entre estamentos sociais e, com isso, também todos os privilégios e restrições inerentes a esses grupos. Fora isso, também cabe destacar que a administração foi centralizada com a devolução de todas as terras ao domínio imperial; e em busca do fortalecimento da nação, um rápido esforço de modernização foi colocado em

prática, com investimentos em industrialização, educação (que se tornou compulsória), assim como no fortalecimento do exército (que adotou o sistema de conscrição). Todas essas medidas foram levadas a frente sob o lema: “país rico, exército forte”.

Para a modernização técnica e institucional se buscou contratar sob condições muito vantajosas professores e técnicos estrangeiros, assim como foi feito também um amplo investimento no envio de estudantes japoneses ao exterior. Tudo isso guiado pelas conclusões retiradas pela “Missão Iwakura” (1871), uma expedição liderada pelo embaixador Iwakura Tomomi (1825-1883), que levando políticos e acadêmicos, por uma viagem de dezoito meses, buscava não apenas tentar uma revisão dos tratados desiguais, como também estudar as instituições, principalmente, da América e da Europa, em busca de modelos de inspiração para a modernização japonesa. Através das observações dessa missão, os japoneses tiveram a compreensão da importância central dos setores da economia e da educação para uma modernização bem-sucedida (Gordon, 2003, p. 73). A modernização, em moldes ocidentais, foi ainda encorajada pelo veredicto obtido em relação aos tratados desiguais: os japoneses deveriam elevar suas instituições legais e políticas aos padrões europeus, antes que os tratados pudessem ser reconsiderados (Gordon, 2003, p. 73).

No entanto, os estudos da missão Iwakura foram interrompidos bruscamente, pois enquanto esta deixou vários indivíduos importantes da liderança Meiji fora do país; mais notadamente, Kido Takayoshi (1833-1877) de Choshu e Okubo Toshimichi (1830-1878) de Satsuma, outro grupo buscava levar a frente medidas políticas, que agradariam ao setor dos ex-samurais, descontentes com o governo Meiji (Hane, Perez, 2009, p. 113). Esse descontentamento se dava, em grande parte, pela incapacidade de alguns desses antigos nobres em se adaptarem ao novo cenário social e político, pois enquanto alguns conseguiram colocações condizentes com as funções de seu velho status social, seja na polícia e no exército ou, por méritos intelectuais na burocracia estatal, na educação ou na imprensa nascente, outros sem conseguirem uma colocação militar ou intelectual (e por orgulho ou inaptidão recusando-se a se encaixarem em setores como comércio e indústria) acabaram caindo na quase indigência (Smith, 1988, p. 142) e se tornaram protagonistas de várias revoltas, que explodiram no interior do Império.

Em resposta a isso, na ausência de vários colegas oligarcas, em 1873, um grupo liderado pelo comandante-em-chefe do exército Meiji, Saigo Takamori (1828-1877) de Satsuma tinha em vista uma expansão nas forças armadas, feita para uma eminente invasão à

Coréia, cuja corte real teria se recusado a reconhecer o Imperador Meiji, afronta que justificaria a agressão militar. O objetivo desse plano era incorporar às forças armadas e enviar ao exterior o potencialmente explosivo grupo dos ex-samurais sem colocação. No entanto, antes que o plano pudesse ser posto em prática, a missão Iwakura retornou ao país (Hane, Perez, 2009, p. 114; Ravina, 2004, p. 180).

O retorno da missão acabou iniciando uma cisão dentro do Governo Meiji, pois o fracasso em obter a revisão imediata dos tratados desiguais desgastou, frente à opinião pública, a imagem dos membros da expedição (McLaren, 1916, p. 99), e Kido assim como Okubo estariam, notadamente, furiosos pela interrupção brusca da missão para parar as ações de Saigo, pois tal interrupção teria eliminado, definitivamente, a chance de obter imediatamente qualquer revisão dos tratados desiguais (Ravina, 2004, p. 180). Dessa forma, o governo Meiji ficou momentaneamente dividido entre dois grupos: os belicistas, que pretendiam utilizar a guerra para apaziguar, imediatamente, os ex-samurais, e o grupo não belicista, que pretendia concentrar a atenção e os recursos do país nas reformas internas necessárias naquele momento (McLaren, 1916, p. 99-100).

Este foi o cenário da chamada “Crise de 1873”, a primeira crise política no interior do governo Meiji, cuja disputa de gabinete foi finalizada quando, apoiado pelos membros da missão Iwakura, Sanjo Sanetomi (1837-1891) utilizou sua autoridade como *dajo daijin*², para cancelar a missão diplomática de Saigo à Coreia, que seria utilizada para a declaração de guerra. Com isso, Saigo se demite de seu posto no governo, sendo seguido por seus principais aliados (que, posteriormente, participariam de revoltas armadas ou comporiam a oposição política organizada) (Hane, Perez, 2009, p. 114-115).

Em meio a isso, retirado em sua Satsuma natal (região agora chamada de Kagoshima, o mesmo nome de sua capital) e honrado com uma pensão anual e os agradecimentos do Imperador por seus serviços prestados, Saigo se dedica ao ensino, um ensino tradicional em um ambiente pouco modernizado e resistente às mudanças. O local que fora Satsuma estava assim, porque as elites locais, incluindo Shimazu Hisamitsu (1817-1887), o líder do território, mostravam-se cada vez mais reacionárias acusando o governo Meiji de se aproveitar da autoridade imperial para conspirar contra os interesses do povo, e também exigindo o retorno

² Chefe do Conselho Imperial; antigo cargo criado no ano 671 (Frédéric, 2008, p. 214) e que voltou a ter relevância política, após a Restauração Meiji, sendo dissolvido após a criação do moderno cargo de Primeiro Ministro, em 1885.

da independência dos domínios territoriais (McLaren, 1916, p. 102-103). Outro agravante era o fato de o principal arsenal do Exército Imperial estar depositado em Kagoshima, ao alcance desses potenciais rebeldes, o que levou o governo a ordenar o recolhimento das armas pelas forças armadas; e esse foi o estopim da maior revolta interna, que o governo Meiji enfrentou (Sette, 1991, p. 136).

Em reação ao recolhimento das armas, as forças de Kagoshima tomaram controle do arsenal, e pressionado a assumir o comando militar, Saigo liderou uma marcha para o norte, reunindo pelo caminho adesões, que elevaram suas forças ao número de oitenta mil soldados leais ao imperador, dispostos a se opor ao dito governo tirânico. No entanto, as forças de Saigo foram interceptadas pelo Exército Imperial, que as derrotou levando seu líder ao suicídio (McLaren, 1916, p. 104; Sette, 1991, p. 136-138).

Essa foi a trajetória da institucionalização e da estabilização do governo Meiji como novo poder e agente modernizador. No entanto, a modernização tão desejada para a manutenção da soberania do país não foi um fenômeno uniforme, e tampouco totalmente sob o controle do governo, sendo que se pode aqui dividi-la em duas fases: uma primeira fase “ocidentalizante”, que se iniciou, aproximadamente, com o retorno da missão Iwakura (1873) e uma segunda fase considerada como “conservadora”, iniciada por volta de 1890. Dá-se atenção a essas duas fases de modernização em breve.

1.2 - A Modernização Meiji

A modernização a qual aqui se refere é o processo que se iniciou a partir da “dupla revolução”, nome dado por Hobsbawm (2005, p. 16) para se referir unitariamente à Revolução Francesa e à Revolução Industrial, e seus desdobramentos mundiais a partir do imperialismo e dos avanços das comunicações.

Esse processo, que segundo Marshall Berman (2014, p. 25) inclui características como “grandes descobertas nas ciências físicas”, “industrialização da produção”, “descomunal explosão demográfica”, “rápido e, muitas vezes, catastrófico crescimento urbano”, “sistemas de comunicação de massa”, “Estados nacionais cada vez mais poderosos”, “movimentos sociais de massa e de nações” e “um mercado capitalista mundial”. Juntamente com tópicos semelhantes, Jürgen Habermas (2000, p. 5) ainda acrescenta a ampliação do acesso a “formação escolar formal” e a “secularização dos valores e normas”, enquanto Anthony Giddens (2002) também chama atenção para o advento do individualismo. Por sua vez, José

Ortega y Gasset (2016, p. 128) aponta três princípios gerais da modernidade gestada no século XIX: “a democracia liberal, a experimentação científica e industrialismo” podendo, também, se resumir os últimos dois pontos como apenas um: “técnica”.

Estes pontos são uma boa maneira de iniciar a reflexão sobre a modernização na Era Meiji, uma vez que se tem que reconhecer que apesar de utilidade no cenário japonês, tais pontos foram pensados, tendo como referência o cenário europeu e norte-americano, mas por suas particularidades históricas, a modernização japonesa se diferencia dos modelos ocidentais.

Primeiramente, as bases para o estabelecimento do capitalismo já estavam lançadas desde a Era Tokugawa, pela grande integração promovida pelo setor mercantil, entre o comércio urbano e os senhores territoriais e a nobreza guerreira (dinâmica na qual os senhores e samurais trocavam por dinheiro seus impostos e estipêndios recolhidos em arroz, para por sua vez gastarem grande parte desses valores no comércio urbano), e também com os setores produtivos (artesãos, agricultores e pescadores), com os quais as casas mercantes também negociavam diretamente (Gordon, 2003, p. 26; Howell, 1995, p. 2; 6).

Este desenvolvimento comercial foi possível graças, principalmente, ao sistema de permanência alternada³ do Shogunato Tokugawa, que forçava os senhores a fazerem viagens, por vezes extremamente longas, juntamente com seus sectos até a capital do Shogunato, gerando um grande fluxo de viajantes, que favorecia as trocas comerciais durante esse trajeto, impulsionando as atividades econômicas, por meio do Império (Gordon, 2003, p. 26; Starrs, 2012, p. 17).

Tais atividades tornavam viável a existência de grandes populações urbanas, compostas por indivíduos, que na era Meiji, estavam muitas vezes deslocados de suas atividades profissionais anteriores, formando uma importante reserva de mão de obra para a indústria nascente, que organizaria o trabalho e a produtividade, segundo os moldes modernos (Weathers, 2007, p. 495).

O poder político centralizado não era ainda uma realidade plena na era Tokugawa, mas já havia dado passos importantes na direção de um controle central da política, o que sob a

³ Obrigação dos grandes senhores da aristocracia samurai de permanecerem, alternadamente, um ano na corte shogunal e um ano em seu próprio domínio territorial.

oligarquia Meiji foi facilitado pelo apelo à figura do Imperador como figura unificadora da nação (Buruma, 2012, p. 96-97), algo que também agilizou a formação de uma identidade nacional japonesa, que só precisou ser moldada pela unificação da língua e dos costumes com o banimento ou minimização de muitos particularismos regionais, tomando-se o dialeto e a cultura dos arredores da capital, como base para um modelo central (Huffman, 2007, p. 145; Varley, 2000, p. 259).

Quanto ao moderno Estado Meiji, este foi estabelecido não de maneira revolucionária no sentido de que um grupo social diferente da antiga elite teria tomado o poder e, tampouco, foi uma mera continuidade dos poderes anteriores sob uma nova roupagem. O que houve foi a tomada do poder por um grupo aristocrático (os *tozama*) oriundo não apenas de fora da esfera de poder estabelecida, como também as figuras de mando do novo governo não eram lideranças centrais de seus domínios.

Na Restauração Meiji, indivíduos como Okubo, Saigo e Kido subiram ao poder, enquanto seus superiores (os membros das famílias Shimazu e Mori) ficaram fora desse novo círculo⁴ (Norman, 2000, p. 49). Levando isso em consideração, também se deve lembrar que, pensando entre outros cenários, especificamente, no caso japonês, Barrington Moore Jr classifica a restauração Meiji e todo o processo de construção e desenvolvimento do Estado Nação, ao longo da história do Japão Imperial, como uma “modernização conservadora”, ou seja, a modernização da sociedade sem uma quebra radical das estruturas de poder, trazendo a mudança, por meio de “uma revolução vinda de cima” (Moore Jr, 1975, p. 503).

De fato isso é correto se se pensar que todo o processo veio do estamento samurai, desconsiderando as divisões internas desse grupo social. No entanto, levando em consideração as divisões internas, seria mais adequado considerar a Restauração Meiji, como sugere Thomas Carlyle Smith (1988, p. 133-147), uma “revolução aristocrática”, conceito que abarca tanto a noção de “revolução vinda de cima”, quanto o de uma revolução interna (neste caso a alternância de grupos no poder) dentro do próprio estamento samurai, revolução que

⁴ Quando foi firmada a aliança contra o Shogunato entre os domínios de Satsuma e Choshu (intermediado por Tosa), as figuras de liderança desse pacto não foram os líderes *de jure* desses domínios, uma vez que o senhor de Choshu, Mori Takachika (1819-1871), estava detido pelo Shogunato, responsabilizado pela rebeldia de seus vassalos, enquanto Shimazu Tadayoshi (1840-1897) de Satsuma deixou a autoridade, nesse caso, sob responsabilidade de Saigo Takamori. Quando o Shogunato caiu, os líderes dessa aliança tomaram para si os cargos de destaque do novo governo (Gordon, 2003, p. 57; Ravina, 126-128, 161-163).

teria vindo da insatisfação de nobres, sem um cargo burocrático (ou mesmo totalmente despossuídos), com a incompetência dos dirigentes da burocracia do Shogunato, o que os levou a lutarem para substituir esses funcionários, e “escolher os homens certos para os trabalhos certos⁵” (Smith, 1988, p. 140).

Quanto às formas urbanas de vida, estas já eram bem desenvolvidas desde o período Tokugawa, pois nas cidades dessa época não havia apenas uma grande população, como já citado, como também uma vibrante cultura urbana⁶, que a partir do século XVII guiou-se pelas preferências dos setores urbanos da plebe, que haviam desenvolvido as próprias formas de pintura e literatura e, também de teatro, formas de cultura populares não apenas entre os setores, que os originaram como também entre a nobreza (Macfarlane, 2008, p. 62; Starrs, 2012, p. 17).

A essa cultura se junta, também, a grande influência das casas mercantis sobre as famílias nobres, que eram por vezes controladas em função de dívidas contraídas, influências essas que, no entanto, não geraram, em momento algum, uma cultura “burguesa” concorrente com os valores aristocratas pela supremacia política, os mercadores não se uniram buscando poder, contentavam-se em manter e expandir os lucros, ao mesmo tempo em que por meio de arrendamentos de terras e casamentos também adentravam o mundo da nobreza, assim participando do poder e o influenciando sem, no entanto, atentarem contra as bases do sistema (Norman, 2000, p. 51-56). Mesmo na Restauração Meiji, essa relação entre nobres e comerciantes foi mantida: a restauração foi feita pelo braço samurai, mas o financiamento para essa empreitada veio das grandes casas mercantes, que obtiveram em troca os monopólios e outras vantagens do novo governo (Norman, 2000, p. 49-50).

Por sua vez, a secularização da política já existia de forma quase plena durante a era Tokugawa, período no qual o confucionismo foi adotado como guia ético e de ordenação social, e a religião budista teve seu clero, definitivamente, afastado do poder político (Reischauer, 1917, p. 141). Dessa forma, havia um cenário no qual o Imperador legitimava o poder do Shogun, mas apesar de ter esses poderes teóricos, não os exercia. Dessa forma, havia quase uma divisão entre os poderes seculares e religiosos, nos quais o Imperador era a figura central de uma religião, naquele momento, com pouca força no cenário oficial (uma vez que

⁵ “choosing the right man for the right job” (Smith, 1988, p. 140).

⁶ No entanto, ao contrário do que ocorria na Europa do mesmo período, o Japão iniciou sua modernização em um momento de decréscimo populacional e estagnação urbana (Smith, 1988, p. 17).

há muito havia sido colocada em segundo plano pelo Budismo), e que, no entanto, por tradição, continuava a ser o fator legitimador do mandatário político do império (Buruma, 2010, p. 96-97, Hardacre, 1989, p. 5).

No relacionamento entre política e religião, o que a modernidade trouxe ao Japão foi uma curiosa dessecularização da política, pois ao ser colocado de volta no poder, o Imperador não foi destituído de seus poderes tradicionais, estes pelo contrário foram ampliados, adotando princípios inspirados no Ocidente, sendo essa inspiração tanto em modelos seculares quanto religiosos. Assim, secularmente, o Imperador adotou uma imagem com características tanto napoleônicas, quanto inspiradas no Kaiser alemão (Buruma, 2010, p. 96-97), enquanto no plano religioso se inspirando na compreensão da civilização europeia do erudito confucionista Aizawa Seishisai (1782-1863). Os oligarcas do governo Meiji resolveram fazer um tipo de união entre igreja e Estado, fazendo da deusa do sol Amaterasu-Omi-Kami, a divindade da qual descenderiam os membros da família imperial, uma divindade central, cujo culto unificaria a nação, tendo um papel semelhante ao do Deus cristão, enquanto o Imperador, além de descendente, seria também seu sumo-sacerdote (Buruma, 2003, p. 23).

Com isso, buscava-se transformar o *Shinto*⁷, em um culto nacional unificado, indo além do tradicional culto a divindades locais e familiares (Hardacre, 1989, p. 17) fazendo-se um apelo à tradição ancestral, porém se inspirando, em um modelo europeu (Buruma, 2003, p. 23). Essas medidas não apenas dessecularizaram a política, mas também os costumes, trazendo à realidade, inclusive, formas de fanatismo antes inexistentes.

A presença dessa religião de Estado também seria um indício da impossibilidade de desenvolvimento do individualismo como característica predominante na modernidade japonesa, pois em sua ênfase, a lealdade aos ancestrais e ao Imperador teria se mostrado como um dos obstáculos ao desenvolvimento do tipo de individualismo, que segundo Giddens (2002, p. 78), é baseado em “um sistema de crenças pessoal por meio do qual o indivíduo reconhece que “sua primeira lealdade é devida a si mesmo”⁸, algo em total contraste com a tradicional ausência de individualismo entre os japoneses, percebida no fim do século XIX

⁷ Religião também conhecida como Xintoísmo.

⁸ Segundo Giddens (2002, p. 74), este sistema de crenças é baseado em outra característica potencializada na modernidade, a “reflexividade”, que segundo o autor “consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas” (Giddens, 1991, p. 45).

por Percival Lowell, ou a predominância da lealdade e da disposição ao sacrifício que chamou a atenção de Hearn, em contraste com o “egoísmo”, que identificava no Ocidente, temas aos quais se retornará nos capítulos seguintes.

Dado o modelo de modernização e revolução, que se expos até aqui se pode notar que não houve a necessidade de uma ampla participação popular para que estes fossem levados a cabo, sendo justamente a participação popular na política o traço da modernidade, que mais demorou a aparecer na cena pública japonesa, sendo aos poucos forjada por organizações (liberais, democráticas, etc.), assim como pelo sentimento de maior proximidade do povo com o Imperador, gerando consequências fora do controle de seus representantes oficiais (Starrs, 2012, p. 23).

Ainda, cabe acrescentar que a modernidade japonesa foi não apenas o primeiro exemplo de modernização não ocidental, mas também o primeiro exemplo claro daquilo que Shmuel Noah Eisenstadt (2000) chama de “múltiplas modernidades” [*“multiple modernities”*], ou seja, a ideia de que a modernidade é alcançável, por vários caminhos, não se limitando meramente a uma imitação fiel do modelo ocidental⁹. Eisenstadt (2000, p. 14-15) ainda acrescenta que uma modernização não ocidental não é uma mera continuidade de tradições pré-modernas, mas uma interação entre a tradição e o modelo ocidental de modernização, diálogo no qual os não ocidentais incorporam “alguns dos elementos universalistas ocidentais da modernidade na construção de suas próprias identidades coletivas, sem necessariamente desistirem de componentes específicos de suas identidades tradicionais¹⁰”.

⁹ A perspectiva predominante, no fim do século XIX, e ainda pelas décadas seguintes era justamente a contrária, a de que o processo de modernização ocidentalizaria as culturas não ocidentais, expectativa que Eisenstadt (2000, p. 1) nomeou de “programa cultural de modernidade” [*“cultural program of modernity”*]. Como se verá nos capítulos seguintes, esse era justamente o ponto de vista de dois dos autores, que mais influenciaram Hearn, Percival Lowell e Charles Pearson, contudo Hearn encontrou evidências que o levaram a duvidar dessa perspectiva.

¹⁰ “some of western universalistic elements of modernity in the construction of their own new collective identities, without necessarily giving up specific components of their traditional identities” (Eisenstadt, 2000, p. 14-15). Além disso trabalhando com o conceito de “múltiplas modernidades” de Eisenstadt, Björn Wittrock (2000, p. 33) acrescenta, ainda, que no processo de modernização: os valores, a religião e as relações familiares são os pontos mais livres em relação ao modelo matriz, chamando também atenção para o fato de que mesmo no

Essa é uma característica, que também foi percebida por Lafcadio Hearn, como se verá nos capítulos seguintes.

Estes pontos serão mais bem discutidos nos próximos tópicos, em que se abordarão as duas fases da modernização Meiji: a ocidentalizante e a conservadora.

Inicialmente, se abordará a modernização ocidentalizante, período chamado por seus propagandistas de “*Bunmei Kaika*, ou Civilização e Iluminismo, isto é, civilização ocidental e iluminismo” (Buruma; Margalit, 2006, p. 9), dividindo essa modernização em dois aspectos, a modernização política e a modernização cultural, sendo a modernização política o objeto do próximo tópico.

1.3 - A Modernização Política

Durante a Era Meiji, principalmente, após o retorno da missão Iwakura, além da modernização técnica (industrialização) o governo também se concentrou na modernização dos hábitos o que, nesse caso, significava o encorajamento à adoção de costumes ocidentais, ou como foi chamada a abolição dos “maus e velhos hábitos” [“*old bad habits*”] (Sansom, 1951, p. 378) buscando, com isso, direcionar o Japão totalmente ao status de nação moderna¹¹ e civilizada, e com isso, conquistar o respeito do Ocidente. Para isso, o governo Meiji operou uma verdadeira obra de engenharia social¹²; rápida, autoritária e, muitas vezes, traumática para a população.

Embora a restauração imperial tenha se dado em um tom tradicional, com o governo instalado “em linhas similares aquela utilizada pela administração em exercício em 702 d.c, após a Reforma Taika¹³” (Sansom, 1951, p. 387), a Carta de Juramento, lida no entronamento

próprio Ocidente, a modernização não é um fenômeno homogêneo (um exemplo são as diferentes perspectivas sobre o papel do Estado formadas na Alemanha e nos EUA).

¹¹ Na Era Meiji, as palavras associadas à noção de modernidade; fossem antigas como *kindai* (moderno), ou mais recentes e baseadas em palavras ocidentais como *modanizumo* (modernismo) ou *modan* (moderno), tinham o significado de “progressivo, ocidental, científico, racional, tecnologicamente avançado, etc” [“progressive, western, scientific, rational, technologically advanced, and so on”] (Inouye, 2012, p. 62).

¹² Nos termos de Zygmunt Bauman (1999, p. 15), uma modernidade “sustentada pelo *projeto, manipulação, administração, planejamento*”, e guiada por “agentes capazes (isto é, que possuem conhecimento, habilidade e tecnologia) e soberanos”.

¹³ “on lines similar to those of the administration set up in A.D. 702 after the Taikwa Reform” (Sansom, 1951, p. 387).

do Imperador, em seu quarto e quinto artigos já deixava claras as diretrizes do novo governo: 4) “Maus costumes do passado serão destruídos, e tudo basear-se-á nas justas leis da natureza” e 5) “O conhecimento deve ser buscado através do mundo, de modo a fortalecer as bases do governo imperial¹⁴” (The Charter Oath, 2006, p. 8).

Dessa forma, mudanças radicais foram iniciadas, como o nivelamento de todos os súditos perante a lei, e adoção do calendário ocidental, visando sincronizar o tempo japonês ao do Ocidente. Apesar de ter gerado protestos tais mudanças foram vitais para a construção da moderna identidade nacional japonesa, uma vez que essa quebra de particularidades criou entre a população um vácuo, que seria substituído pelo culto imperial. Dessa forma, datas comemorativas e festivais nacionais foram estabelecidos, enquanto comemorações locais eram substituídas ou suprimidas (Tanaka, 2004, p. 4-16).

O próximo passo importante para a ocidentalização se relacionou, no que diz respeito ao sistema político, à educação e às forças armadas.

Para a política e as forças armadas, o modelo alemão foi a principal influência, embora não a influência exclusiva, uma vez que a Marinha e o parlamento (Dieta) instaurados no Japão seguiam o modelo britânico¹⁵. Contudo, para alavancar a industrialização e a modernização dos costumes, que deveriam acompanhá-la, teve a grande prioridade do governo Meiji direcionada para a educação.

Outra mudança relevante foi o surgimento de partidos políticos, entre estes, notadamente, os de orientação liberal como o *Rikken Kaishinto*¹⁶ (Partido Constitucional Progressista) liderado por discípulos de Fukuzawa Yukichi (1835-1901), o principal apologista da ocidentalização no início da Era Meiji o *Jiyuto*¹⁷ (Partido Liberal), fundado por

¹⁴ 4) “Evil customs of the past shall be broken off and everything based upon the just laws of Nature.” 5) “Knowledge shall be sought throughout the world so as to strengthen the foundations of imperial rule” (The Charter Oath, 2006, p. 8).

¹⁵ O parlamento era menos democrático que o britânico, e mais condizente com o espírito da política bismarckiana.

¹⁶ Fundado em 1882, agindo como defensor dos interesses urbanos e sendo fortemente apoiado pela imprensa e pela emergente elite empresarial (Jansen, 2000, p. 382).

¹⁷ Tinha como suas principais reivindicações, a soberania popular, a formação de uma assembleia nacional e a convocação de uma assembleia constituinte (Gordon, 2003, p.84; Hane, Perez, 2009, p. 122).

políticos da prefeitura de Koichi (antigo domínio de Tosa) e liderado por Itagaki Taisuke (1837-1919).

Estes dois partidos foram o primeiro passo para a democratização política no país, tanto que até mesmo a oligarquia Meiji se viu forçada a participar do jogo político, segundo essas regras, com a fundação do *Rikken Teiseito* (Partido Constitucional Imperial) em 1882. Essa abordagem foi escolhida pelos membros mais progressistas da oligarquia Meiji, acabando por criar um partido, cujo discurso se opunha à política partidária, conclamando a população a “Reverenciar o Imperador, e Amar o País” [“*Revere the Emperor; Love the Country*”] (Scalapino, 1962, p. 81), acusando os adversários liberais de quererem “mover muito rápido” [“*to move too fast*”] o país (Scalapino, 1962, p. 81) e lembrando aos súditos o dever de aguardar as decisões do Imperador, sob o qual repousava a soberania da nação (Scalapino, 1962, p. 81). Em outras palavras, esperavam convencer o povo a desistir da participação política e confiar em seu Imperador.

A violência das militâncias dos partidos liberais acabou fazendo com que caíssem em desgraça com a imprensa e boa parte da opinião pública, na primeira metade da década de 1880, fazendo com que seus líderes optassem por dissolvê-los, o que foi seguido pela dissolução do *Teiseito*, que não contava com grande base popular e tinha como razão de existir, basicamente, o antagonismo com os outros dois grandes partidos (McLaren, 1916, p. 163). No entanto, logo novos partidos surgiriam, mas a estes primeiros coube o crédito de serem o início da conturbada história da experiência democrática no Japão, e um marco da modernização do país.

O passo final da modernização política, na Era Meiji, foi a promulgação da constituição em 1889, o que também trouxe uma assembleia nacional, o que seria o atendimento das demandas mais imediatas dos liberais. No entanto, estas não se configuravam da maneira que os liberais queriam.

A constituição ficou pronta, após um longo período de pesquisa, por parte dos oligarcas Meiji, tendo por objeto de investigação as constituições dos países ocidentais, e que ideias nelas contidas poderiam ser úteis ao cenário japonês. Ao final, o modelo escolhido foi o alemão, algo que os oligarcas já vinham considerando desde a missão Iwakura (Scalapino, 1962, p. 72). A nova constituição estabelecia uma assembleia nacional (a Dieta), dividida em duas casas: a dos pares, composta por membros apontados pelo Imperador e a dos

representantes, eleitos pelo povo (sob o sistema de voto censitário) (Scalapino, 1962, p. 84), ou seja, um modelo que dava algum espaço à plebe, mas com poder de voto apenas para seu extrato mais rico, e distribuído de uma forma que os governistas sempre teriam em teoria, no mínimo metade das cadeiras.

Quanto aos direitos do povo, contidos na constituição, estes nunca eram absolutos, como está claramente expresso no Artigo XXVIII do documento: “Os súditos japoneses irão; nos limites que não prejudiquem a paz e a ordem, e não antagonizem seus deveres como súditos; gozar de liberdade de religião e crença¹⁸” sendo que no artigo XXIX, as mesmas liberdades sob as mesmas ressalvas são estendidas, também, à “liberdade de fala, escrita, publicação, encontros públicos e associação¹⁹” (The Meiji Constitution, 2006, p. 78). Como se pode ver, vários direitos eram dados, mas sob a condição de nunca prejudicarem a paz, a ordem ou antagonizarem os deveres dos japoneses como súditos, situações que é claro, o Estado julgaria.

Por fim, cabe ressaltar que a constituição reafirmava o Imperador como “Sagrado e inviolável” [“*Sacred and inviolable*”], sendo também a “cabeça do Império, combinando em si os direitos de soberania²⁰” (The Meiji Constitution, 2006, p. 77). Dessa forma, com a dissolução dos primeiros partidos liberais, e a escolha de um modelo constitucional mais autoritário do que estes esperavam pode-se afirmar que ao longo da década de 1880 esgotou-se o fôlego mais liberal e democrático da política Meiji, abrindo caminho para o período conservador, que ocuparia as duas décadas seguintes.

1.4 - A Modernização Cultural

Por modernização cultural se refere a aspectos como modificações no regime trabalhista à formação da identidade nacional, nas formas urbanas de vida e da formação escolar formal.

¹⁸ “Japanese subjects shall, within limits not prejudicial to peace and order, and not antagonistic to their duties as subjects, enjoy freedom of religious belief” (The Meiji Constitution, 2006, p. 78).

¹⁹ “Japanese subjects shall, within the limits of law, enjoy the liberty of speech, writing, publication, public meetings and associations” (The Meiji Constitution, 2006, p. 78).

²⁰ “the head of the Empire, combining in Himself the rights of sovereignty” (The Meiji Constitution, 2006, p. 78).

Para este cenário de análise cabe, no entanto, chamar a atenção para três pontos do modelo de modernização japonês que divergem, notavelmente, dos processos ocorridos no Ocidente. Primeiramente, a questão da secularização dos valores e normas; o que aqui é mais adequado em ser substituído, meramente, por “mudanças nos valores e normas”, uma vez que estes não passaram por um processo geral de secularização na Era Meiji, sendo em muitos pontos, na verdade, dessecularizados, como já foi explicado antes. Também se deve lembrar que a política estatal buscou injetar valores e costumes de um modelo civilizacional totalmente distinto, em grande escala, na vida nacional (algo que não ocorreu na modernidade ocidental) o que dá motivos, ainda maiores, para se atentar para o caráter de “mudança” nos valores e normas do período. Outro aspecto que se deve ressaltar é a mudança na vida material dos japoneses da Era Meiji, uma vez que estes receberam, em seu território, a adição brusca de produtos industrializados e outros manufaturados ocidentais, em seu cotidiano, o que também mudou, notavelmente, a natureza deste. Por fim, também se deve lembrar a ampla entrada em circulação de ideias estrangeiras no meio japonês, ideias que faziam parte do repertório que, segundo a vontade dos primeiros oligarcas Meiji, deveria modificar e modernizar a sociedade japonesa. Cenário semelhante também não ocorreu no Ocidente²¹.

Começa-se a abordagem da modernização cultural pelas mudanças na vida material, pois essas foram as que mais facilmente conseguiram aceitação entre os japoneses (Sansom, 1951, p. 382). Em um plano geral, os japoneses urbanos estavam mais entusiasmados com as mudanças do que os camponeses, sendo estes os que mais resistiram às novidades não importando quais fossem (Sansom, 1951, p. 392). Um exemplo disso é que enquanto máquinas e manufaturados estavam amplamente presentes nas cidades, entre os camponeses o único item importado, que tinha presença notável, eram os cobertores de lã, geralmente, tingidos de vermelho, pois eram úteis e baratos (Sansom, 1951, p. 392). De resto houve grande resistência à mudança na vida material dos camponeses, inclusive com a presença de boatos sobre a natureza maligna de alguns aspectos modernizantes²².

²¹ Para alguns dos pontos levantados se tem a possível exceção do caso da construção de São Petersburgo na Rússia, uma medida modernizante anterior a Revolução Industrial e de menor escala (uma única cidade), porém brusca e brutal (Berman, 2014, p. 207-229), sendo o mais próximo de um precedente moderno da experiência japonesa que se pode citar, e por essa semelhança não é coincidência que Pedro, O Grande (1672-1725) tenha sido considerado pela sociedade da Era Meiji como um modelo de líder modernizador (Starrs, 2011, p. 15).

²² Como, por exemplo, a instalação de linhas de telégrafo, que os rumores afirmavam ser uma feitiçaria cristã, feita com sangue de virgens, que o novo censo do governo seria uma forma de identificar as virgens, e que a

Por outro lado, nas cidades, as mudanças foram muito bem vindas, por novidades como a modernização das formas de comunicação e locomoção, com a introdução do telégrafo em 1869, a inauguração do serviço nacional de correios em 1871, e a popularização da imprensa moderna, que em meados de 1875 tinha cerca de cem jornais em circulação; enquanto as estradas de ferro começaram a receber a circulação de trens em 1872, introduzido um meio de locomoção rápido e barato, que permitiu as pessoas trabalharem em locais distantes de seus lares, dando assim a possibilidade do surgimento de subúrbios mais distantes do centro das cidades, aumentando o tamanho e a concentração demográfica das mesmas (Henshall, 2012, p. 79).

Também, a mudança na própria aparência dos japoneses foi encorajada pelo governo, que em uma ordenança imperial considerou que as roupas japonesas “não eram apropriadas para os novos tempos” (Sansom, 1951, p. 383), tornando também obrigatório ao longo da década de 1870 o uso de trajes ocidentais para todos os funcionários de instituições públicas e também para o ambiente de corte, no qual até mesmo o Imperador os adotou (Henshall, 2012, p. 78; Varley, 2000, p. 240). No entanto, fora dos ambientes oficiais notava-se uma adoção, muitas vezes parcial do vestuário ocidental, pois peças tradicionais e importadas tendiam a serem combinadas, simultaneamente, no vestuário do dia a dia nas ruas japonesas (Varley, 2000, p. 240), e no ambiente doméstico, as roupas ocidentais eram predominantemente deixadas de lado (Ortiz, 1998, p. 81). Tudo isso, no entanto, é válido apenas para os homens dos centros urbanos; mulheres em geral e camponeses foram muito resistentes em adotar o vestuário ocidental em seu dia a dia (Varley, 2000, p. 240), sendo que tais usos só começaram a ser realmente notáveis entre esses grupos no início do século XX (Henshall, 2012, p. 75).

Uma situação semelhante também ocorreu em relação ao corte de cabelo masculino, que deveria ser curto (e, por vezes, esta forma era acompanhada por uma barba ao estilo prussiano), inovação que foi adotada, primeiro, pelos militares (Varley, 2000, p. 240), e que embora tenha também enfrentado resistência, em seu início, em 1887, tinha a adesão de 98% do público alvo (Henshall, 201, p. 78).

Outra inovação notável foi a ampla entrada de manufaturados ocidentais na vida diária dos japoneses urbanos, desde máquinas, passando por ornamentos como joias e relógios, até itens de uso cotidiano, que já tinham seus equivalentes japoneses, mas que ganharam mais

numeração das casas do Império com endereços seria, na verdade, uma forma de marcar a ordem numérica em que as moças seriam sequestradas (Sansom, 1951, p. 393).

status em suas versões ocidentais, como guarda-chuvas e copos, que na opinião de Sansom (1951, p. 382) perdiam em beleza e valor, ganhando apenas em alguns casos, em durabilidade.

Houve, também, mudanças nos hábitos alimentares dos japoneses urbanos, como o encorajamento do consumo de carne, antes um tabu religioso e social²³, mas que passou a ser um sinônimo de civilização (Varley, 2000, p. 241).

Durante esse período de mudanças, a representação dos japoneses, nas gravuras da imprensa, mostravam os mais modernos com a estatura semelhante a ocidental, enquanto trajados em seus trajes europeus (Sansom, 1951, p. 381) e, em longo prazo, as mudanças na alimentação²⁴ (não apenas em variedade, mas também em quantidade e qualidade) de fato tiveram impacto na própria aparência física dos japoneses, notada por observadores do início do século XX, que comparavam os japoneses de então com as gerações anteriores, pois “a estatura dos japoneses havia aumentado e, aos olhos do estrangeiro o nipônico estava mais saudável” (Kuniyoshi, 1998, p. 125).

Além das mudanças na aparência da população urbana, a própria aparência das cidades mudou, com a adoção progressiva da arquitetura ocidental, com destaque para o bairro de Ginza no centro de Tóquio, que após ser devastado por um grande incêndio foi reconstruído com a arquitetura totalmente em moldes ocidentais, fazendo com que o bairro ressurgisse em 1877 como algo que chocou muitos visitantes estrangeiros, que chegaram a Tóquio esperando ver paisagens exóticas, mas que se depararam com um cenário, que não parecia diferente das grandes cidades ocidentais (Sorensen, 2002, p. 61-63).

²³ Ato proibido tanto pelo *Shinto* quanto pelo Budismo, sendo que apenas os párias *eta* e *hinin* podiam comer carne vermelha, o que também era uma marca da inferioridade destes grupos.

²⁴ Ao longo da Era Meiji outras mudanças na cultura alimentar também foram notáveis, como a introdução em larga escala do arroz e do chá na dieta dos japoneses (Kushner, 2012, p. 130; Ohnuki-Tierney, 1993, p. 39), sendo o primeiro proibido ao consumo dos camponeses (a maior parte da população) durante o período Tokugawa (Jansen, 2000, p. 115), e para estes mesmo agindo contra a lei as possibilidades de consumi-lo eram raras (Sette, 1991, p. 37), enquanto que o segundo, após sua introdução, teve como primeiros consumidores os samurais e os cidadãos abastados (Frédéric, 2008, p.165; Varley, 2000, p. 123), para apenas a partir da Era Tokugawa começar a realmente se popularizar até atingir um patamar inédito no período Meiji (Frédéric, 2008, p. 165; Kushner, 2012, p. 130).

Neste cenário, o que ficou marcado como o grande símbolo da arquitetura ocidental no governo Meiji foi o *Rokumeikan* (Salão do Choro do Cervo²⁵), inaugurado em 1883 em Hibiya, no centro de Tóquio, sendo um prédio construído ao estilo francês renascentista, com o objetivo de receber e entreter diplomatas e outros dignitários estrangeiros, ficando assim famoso por seus eventos de gala (Keene, 2002, p. 391-393).

Outro campo de mudanças foi o das ideias, setor ao qual também se pode aproximar a entrada de novas formas de pensamento político, novas abordagens acadêmicas (para a filosofia, economia e a história, por exemplo), religião (cristianismo) e até mesmo um debate sobre a viabilidade da própria língua japonesa para o mundo moderno.

Nesse ponto, pode-se começar abordando o retorno do cristianismo ao Japão, proibido desde o século XVII, foi legalizado em 1873 e ganhou adeptos entre a população urbana, e embora estes cristãos fossem poucos (menos de 1% da população) exerceram um papel de importância desproporcional a seu número no cenário cultural e político do período Meiji, como apologistas do individualismo ou mesmo líderes de movimentos trabalhistas e socialistas, quando estes se iniciaram (Gordon, 2003, p. 110).

Novas ideias políticas e morais também ganharam espaço, principalmente, por meio de livros ocidentais, sendo lidos em seus textos originais, ou em traduções japonesas, que ficavam disponíveis em um número crescente, seja por iniciativas particulares, ou do governo.

A demanda por traduções tinha critérios, sobretudo práticos, a prioridade eram os livros técnicos, visando a industrialização com ênfase em conhecimentos de uso militar. Também era dada grande importância aos textos sobre direito internacional visados para o uso diplomático. Em seguida, havia a demanda por livros informativos sobre a geografia e a história dos países ocidentais e, por último, havia a procura por literatura e textos sobre arte (Si-hyun, 2011, p. 157-158).

Nesse cenário, as obras de alguns autores merecem destaque, pela influência que tiveram tanto nos movimentos políticos e sociais, quanto no próprio comportamento das pessoas, na medida em que seu conteúdo era lido ou divulgado, por professores, jornalistas e outros formadores de opinião.

²⁵Esse nome faz referência a uma canção do *Shi-Jing* (Livro das Canções) compilado na China, provavelmente, ao longo dos séculos X a.c a VI a.c. A canção em questão; em japonês chamada *Rokumei* (Choro do Cervo); é uma ode de boas vindas a visitantes (Keene, 2002, p. 392; Slingerland, 2009, p. 111).

Entre estes se podem citar livros de algumas áreas de destaque, por exemplo, primeiramente, os livros de ideias políticas, como o *Ensaio Sobre a Liberdade*, de John Stuart Mill, traduzido para a língua japonesa em 1871, e *O Contrato Social* de Rousseau, traduzido em 1877, ambos com forte impacto sobre a militância do movimento liberal liderado por Itagaki Taisuke. O impacto desses textos foi tamanho, que o governo Meiji recorreu também à tradução de um texto estrangeiro para combater as ideias contidas nesses dois textos, escolhendo para isso, o livro *Reflexões Sobre a Revolução em França* de Edmund Burke, traduzido em 1885 (Scalapino, 1962, p. 73-74).

As ideias evolucionistas também encontraram solo fértil no Japão, com grande aceitação para Darwin (seu primeiro livro traduzido foi *A Origem do Homem* em 1881), Thomas Huxley (cuja primeira obra traduzida *On The Origin of Species*) e, principalmente, Herbert Spencer, cujas obras começaram a ser traduzidas em 1877²⁶ (a primeira foi *Social Statics*) (Sansom, 1951, p. 432-433; Taizo, Hoquet, 2013, p. 30, 46). O pensamento positivista teve destaque por seus representantes britânicos já citados (Mill e Spencer), mas principalmente, pela obra de Auguste Comte, estudada no Japão desde o final do período Tokugawa, e que, no entanto, não recebeu traduções na Era Meiji (seus primeiros trabalhos traduzidos foram *Cours de philosophie positive* e *Discours sur l'esprit positif*, ambos em 1928) (Elliott, Katagiri, Sawai, 2013, p. 6; Takayanagi, 2011, p. 81-84). Por outro lado, as correntes socialistas e, principalmente, o marxismo só entraram em cena, tardiamente, na Era Meiji (acompanhando o nascimento dos movimentos trabalhistas), no final do século XIX e início do século XX, sendo o *Manifesto Comunista* a primeira obra de Marx traduzida para o japonês, em 1904 (Hoson, 1986, p. 43).

No campo do pensamento econômico, em função da grande inclinação ao liberalismo, por parte dos intelectuais do início da Era Meiji, os economistas clássicos acabaram recebendo grande atenção. Dessa forma, o *Ensaio Sobre a População* de Malthus foi vertido ao japonês em 1876, a *Riqueza das Nações* de Adam Smith foi traduzido em 1884, os *Princípios de Economia Política* de Mill em 1886 (Morris-Suzuki, 1989, p. 43). Apesar disso, o governo se comprometeu a dar seu apoio oficial para a Escola Historicista Alemã de

²⁶ A influência de Spencer sobre a intelectualidade do período Meiji foi tão grande que, em 1892, o Primeiro Ministro japonês Ito Hirobumi (1841-1909) entrou secretamente em contato com o filósofo britânico, para lhe pedir aconselhamento sobre a política de Estado Japonesa. Spencer atendeu ao pedido afirmando que os japoneses deveriam concentrar-se na exclusão do poderio estrangeiro sobre a economia nacional e na pureza racial (Henshall, 2012, p. 79-80).

economia, com especial destaque para a obra de Friedrich List (cujas teorias guiariam oficialmente a política econômica do governo Meiji), que teve o *Sistema Nacional de Economia Política* traduzido, em 1889 (Barshay, 2003, p. 518; Morris-Suzuki, 1989, p. 43). Por fim, no estudo da história, os autores de maior destaque foram Henry Thomas Buckle; cujo livro *História da Civilização na Inglaterra* foi traduzido em 1875; e François Guizot, que teve o seu livro *História da Civilização na Europa*, traduzido em 1877 (Haag, 2011, p. 41; Sugita, 2006, p. 116).

No campo do comportamento social merece destaque o livro de Samuel Smiles, o Homero da classe média vitoriana, como o definiu Hobsbawm (2005, p. 282). Este livro era o *Self-Help*, o mais difundido dos guias para a ascensão econômica, que pregava “preceitos de poupança, autoajuda e automelhoria” (Hobsbawm, 2005, p. 282), em que o crescimento individual cultivado nas vidas de muitos, constituiria “a verdadeira fonte do vigor e força nacionais” [“*the true source of national vigour and strength*”] (Si-hyun, 2011, p. 160). A versão japonesa publicada, em 1871, foi, contudo, algo que se pode considerar uma tradução livre, carregada de uma interpretação diversa de suas lições, alegando que o engrandecimento da nação não seria uma mera consequência de difundidos esforços visando a prosperidade pessoal, mas que o engrandecimento da nação e o bem coletivo deveriam ser os objetivos para o aperfeiçoamento e prosperidade de cada um, em suma, uma interpretação não individualista da mensagem de Smiles (Si-hyun, 2011, p. 160).

Estes ideais (o esforço individual pelo bem coletivo), embora ganhassem o status vantajoso da procedência ocidental, foram de fato bem aceitos no Japão, porque já eram familiares, já estando presentes tanto no discurso budista, quanto no confucionista, tendo o estamento campesino como seu principal adepto (Ortiz, 2000, p. 77-78; Hirakawa, 2008, p. 485). Nos discursos religiosos tradicionais, no entanto, a ênfase era dada no esforço para se cumprirem as atribuições de cada “ocupação”, ou seja, atividades laboriosas entre os camponeses, e esmero marcial e intelectual entre os samurais, por exemplo (Ortiz, 1998, p. 75-76), fazendo com que, dessa forma, as novas ideias de valorização do trabalho, em geral, para uma sociedade que se pretendia socialmente homogênea e livre das antigas divisões, servissem para unificar a sociedade.

Dessa maneira, buscou-se adequar os japoneses ao novo ritmo de trabalho de uma sociedade industrial, ditado por uma nova demarcação do tempo. Medidas que serviram não

apenas para a produção de riqueza como também para a definição da nova identidade nacional.

Os exemplos apresentados são apenas alguns dos aspectos novos, que ajudaram a moldar a sociedade do Japão moderno, recortes que, no entanto, dão uma ideia satisfatória do quadro geral. O povo japonês, ao longo do período Meiji, passou por grandes mudanças, incorporando novas ideias, novos hábitos, novas rotinas, novas possibilidades de religiosidade e uma nova conformação social. Em suas duas primeiras décadas, o governo Meiji levou a frente um ambicioso e radical projeto de engenharia social, buscando modificar a organização da sociedade e os modos de viver e pensar das pessoas, façanha que, no entanto, não era inédita no caso japonês, uma vez que o próprio modelo social da Era Tokugawa, que a oligarquia Meiji buscava desconstruir e substituir foi, também, uma obra radical de engenharia social realizada no século XVII, tendo a estrutura social chinesa como modelo e o confucionismo como nova base moral (Gluck, 2015, p. 568-569). Em outras palavras, o que foi feito na Era Meiji foi a reorientação para um novo ideal civilizacional, substituindo o modelo chinês pelo ocidental.

No entanto, se deve salientar que nenhuma dessas reorganizações radicais foi feita com o objetivo de meramente imitar, por completo, uma cultura estrangeira, tendo, ao invés disso, a intenção de adaptar novas práticas e conhecimentos para colocar o Japão em condições equiparáveis, se não superiores, às dos modelos referidos (Gordon, 2003, p. 59).

Assim, da mesma forma que o modelo chinês de civilização não foi inteiramente transposto para o Japão, o modelo ocidental também não o seria no Japão Meiji, apenas o bastante para que o país conquistasse o respeito das potências ocidentais. Isso ocorre porque os pensadores e artífices da nova sociedade não viam o povo japonês como inferior, mas naquele momento, como meramente atrasado em relação aos ocidentais, prejuízo que, no entanto, poderia ser reparado por meio de um ritmo frenético de trabalho, em uma mobilização nacional encorajada por novos valores e guiada por uma nova visão de mundo: o positivismo evolucionista, baseado em uma síntese de ideias sociológicas de autores como Comte e Spencer, em diálogo com as concepções históricas de Guizot e Buckle, identificando a situação do Japão no quadro das leis universais da história e da sociedade, dando ao país a esperança de ingressar no rol das potências mundiais, desde que superasse seu atraso histórico (Tanaka, 1995, p. 36-40).

Contudo, isso ainda não encerra o ambiente político e ideológico da Era Meiji, uma vez que novas mudanças ocorreriam, sobretudo, a partir da década de 1890, período em que o processo de ocidentalização desaceleraria e elementos mais conservadores da cena política e intelectual alcançariam mais poder, e estes dariam um novo rumo ao projeto de modernização do país.

1.5 - A Modernização Conservadora

O período de modernização conservadora, ou seja, de desaceleração do processo de ocidentalização da sociedade japonesa começou seguramente na década de 1890, mas a década de 1880 já pode ser vista como uma fase de transição para esse período, quando muito do encantamento com a civilização ocidental diminuiu²⁷ (Oguma, 2002, p. 10; Pyle, 2008, p. 697), os movimentos liberais foram sufocados e, por fim, uma constituição com grande potencial autoritário foi promulgada.

Esse conservadorismo que despontou não era, no entanto, um mero desejo de retorno ao passado Tokugawa, e tampouco um conservadorismo inteiramente ao estilo ocidental, ou seja, o contraponto às ideias iluministas para o progresso. O conservadorismo que ganhou força no Japão, no final do século XIX, tinha sim características de saudosismo em relação aos aspectos da Era Tokugawa (nesse caso específico, o primado da moral confucionista), assim como tinha incorporado aspectos da crítica ocidental ao ideário iluminista, mas era, principalmente, um fruto de seu contexto histórico específico, ou seja, era mais propriamente uma reação ao ideário do *Bunmei Kaika* (Civilização e Iluminismo) e, dessa forma, buscava criar alternativas para levar a frente uma modernização fora de seus ditames (Pyle, 2008, p. 674-681).

Do ponto de vista de Elise K. Tipton (2002, p. 56), essa desaceleração da ocidentalização e opção por medidas conservadoras não foi uma surpresa, pois foi um fenômeno urbano levado à frente em um país rural. Dessa forma, o modelo de modernização sonhado pelos adeptos do *Bunmei Kaika* perdeu sua força, após duas décadas de aplicação, sendo definitivamente enterrado com o alcançar da sonhada anulação dos tratados desiguais

²⁷ Principalmente, em função do maior conhecimento acumulado sobre o Ocidente, gerando consciência de seus problemas, assim como descontentamento em relação às atitudes tomadas por governos ocidentais em territórios colonizados na África e, principalmente, na Ásia, o que os fazia duvidarem da veracidade da “missão civilizadora” pregada pelos ocidentais (Oguma, 2002, p. 10).

com o ocidente em 1894, e com o fortalecimento do nacionalismo com os embates e a vitória final do Japão na Guerra Sino-Japonesa entre 1894 e 1895 (Tipton, 2002, p. 55).

Sobre os conservadores, propriamente ditos, deve-se esclarecer que se dividiam em dois grupos distintos, os “tradicionalistas” [*“traditionalists”*] e os “jovens conservadores” [*“young conservatives”*] (Pyle, 2008).

O grupo dos tradicionalistas se distinguia por seu saudosismo da antiga ordem Tokugawa, principalmente, por sua orientação Confucionista, abandonada pelo *Bunmei Kaika*. Esse grupo tinha o objetivo primário de reformar a moderna educação japonesa, colocando a ética confucionista como a sua base, e para isso se apoiava, principalmente, no nome de maior destaque desse movimento, o erudito confucionista Motoda Nagazane (1818-1891), professor e conselheiro do Imperador, sendo um membro de grande influência na corte imperial (Keene, 2002, p. 189-193; Pyle, 2008, p. 681).

Por outro lado, o grupo dos jovens conservadores formado, geralmente, por indivíduos educados pelo sistema de ensino Meiji, e por isso mesmo discriminado pelos tradicionalistas, para os quais estes jovens eram por demais ocidentalizados, se distinguia pela inclinação a favor do conservadorismo germânico bismarckiano, ou seja, de uma política voltada ao cultivo do poder e do orgulho nacionais por meio da industrialização e da ordem doméstica, concentrando-se também na valorização da cultura nacional (Pyle, 2008, p. 692; 704). As figuras de liderança entre os jovens conservadores eram o também professor imperial Nishimura Shigeki (1828-1902), e o economista professor da Universidade Imperial de Tóquio Kanai Noburu (1865-1933) (Pyle, 2008, p. 681; 705).

A primeira intervenção conservadora de relevância na política Meiji veio dos tradicionalistas, por meio de seus esforços por uma reforma educacional, ao longo da década de 1880. A disputa pelo modelo educacional do Império ocorreu entre os conservadores tradicionalistas, liderados por Motoda e apoiados pela corte imperial, e o gabinete vigente no Ministério da Educação, chefiado pelo liberal Mori Arinori, que defendia o projeto do educador, diplomata e político de carreira Inoue Kowashi (1843-1895) ligado aos jovens conservadores (Duke, 2009, p. 349). O projeto de Inoue era voltado para o modelo pedagógico germânico, que privilegiava a educação técnica, visando o progresso industrial, enquanto o objetivo de Motoda e dos cortesãos era a implantação de uma educação voltada para a ética, devolvendo a Confúcio a primazia em sala de aula (Duke, 2009, p. 349-351).

Ao final, esse debate não foi decidido por argumentos, mas pela mudança na chefia dos ministérios, uma vez que Mori Arinori falece em fevereiro de 1889, só foi necessário esperar o fim do mandato de Ito Hirobumi (aliado de Mori) como Primeiro Ministro, e o apontamento do General Yamagata Aritomo para o cargo no final de 1889. Yamagata era um aliado dos tradicionalistas na questão educacional (achava o confucionismo uma ferramenta indispensável em função de seu caráter disciplinador) e como Primeiro Ministro apontou para o cargo de Ministro da Educação seu protegido Yoshikawa Akimasa (1842-1920), que como ministro da educação levou, assim, a aprovação do projeto de reforma educacional de Motoda (Duke, 2009, p. 352-354).

O novo projeto educacional tinha como documento guia o Rescrito Imperial para Educação (2008, p. 120-121), promulgado em 1890, no qual o Imperador teria legado aos seus súditos as seguintes palavras:

Sabei, súbditos Nossos,

Os nossos Antepassados Imperiais fundaram o Nosso Império numa base ampla e duradoura e nele implantaram fundo e firmemente a virtude; os Nossos súbditos, sempre unidos na lealdade e na devoção filial, ilustraram, de geração em geração, a sua beleza. Esta é a glória do caráter fundamental do Nosso Império e também aqui reside a fonte da Nossa educação. Vós, Nossos súbditos, sede filiais com os vossos pais, afectuosos com os vossos irmãos e irmãs; como maridos e mulheres, sede harmoniosos, como verdadeiros amigos; comportai-vos com modéstia e moderação; espalhai por todos a vossa benevolência; continuai a aprender e cultivai as artes e, desse modo, desenvolvei as vossas faculdades intelectuais e aperfeiçoi as vossas capacidades morais; para além disso, promovei o bem público e os interesses comuns; respeitai sempre a constituição e observai as leis; em caso de emergência, oferecei-vos corajosamente ao Estado; e, assim, guardai e mantede a prosperidade do Nosso Trono Imperial, tão antigo quanto o céu e a terra. Assim, não sereis apenas Nossos bons e fiéis súbditos, mas tornareis ilustres as melhores tradições dos vossos antepassados. O caminho que aqui se delineia é, de facto, o ensino legado pelos Nossos Antepassados Imperiais para ser observado pelos Seus Descendentes, quer pelos súbditos, infalível em todas as épocas e verdadeiro em todos os lugares. É Nosso desejo assumirmos reverentemente, em conjunto convosco, Nossos súbditos, o objectivo de alcançarmos todos a mesma virtude.

Embora os preceitos confucionistas guiassem as novas diretrizes educacionais, como foi possível verificar no documento seus preceitos não são colocados de maneira explícita.

Isso foi feito deliberadamente, em função do desgaste que toda a herança cultural chinesa sofreu durante as primeiras décadas do período Meiji. Dessa forma, os preceitos confucianos foram ligados ao culto imperial, que ganharia força após a publicação do rescrito, sendo, por exemplo, nesse período que retratos do Imperador foram colocados nas escolas, e a reverência a eles se tornou uma obrigação cívica (Pyle, 2008, p. 685-687).

As medidas conservadoras acabaram tendo que afirmar tradições inventadas²⁸ que já vinham se esboçando, sendo sua primeira ênfase no próprio Imperador e em seus ancestrais, sugerindo que a autoridade imperial seria única e perene ao longo da história japonesa, ocultando todos os conflitos no interior da corte imperial, assim como o longo eclipse pelo qual passou essa monarquia durante o domínio dos sucessivos shogunatos, e a quase total absorção da religião, que esse representa (o *Shinto*) pelo Budismo, sendo as duas religiões novamente separadas apenas em 1868 (Chamberlain, 2013; Hardacre, 1989, p. 27-28).

O retorno ainda que não explícito do confucionismo, e o fortalecimento do culto imperial foram as grandes conquistas do grupo tradicionalista. Os jovens conservadores, por sua vez, a partir da década de 1890 tomaram as rédeas da política socioeconômica e do campo diplomático japonês (Pyle, 2008, p. 688-716). Diplomáticamente, a questão dos tratados desiguais permaneceu como prioridade até 1894, quando a revisão foi conseguida (Pyle, 2008, p. 688), uma vez que reconhecendo o fortalecimento japonês e temendo que este violasse os tratados se não fossem logo revistos, EUA e França pressionaram a Grã Bretanha entre 1891 e 1894, até que nesse último ano, os britânicos assinaram um novo tratado de comércio com os japoneses, marcando para 1899 a anulação dos direitos de extraterritorialidade e devolvendo a autonomia tarifária em 1911 e a partir daí as outras nações também firmaram novos tratados com o governo Meiji (Auslin, 2006, p. 200).

Ainda, no campo das relações internacionais, a Guerra Sino-Japonesa²⁹ iniciada em 1894 serviu para fortalecer ainda mais o nacionalismo e as políticas conservadoras no Japão, pois a vitória nesse conflito angariou para os nacionalistas a simpatia até mesmo de líderes

²⁸ Tradições inventadas, segundo Hobsbawm (2002, p. 9) são: “um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado”.

²⁹ Iniciada por retaliação dos japoneses a uma suposta violação de seus direitos japoneses na Coreia, quando as autoridades de Pequim enviaram tropas para conter uma revolta popular naquele país.

adversários, como o liberal Fukuzawa Yukichi (Beasley, 1963, p. 161-163; Pyle, 2008, 695-696). Essa guerra também serviu para encorajar os militares japoneses a iniciarem seu projeto imperialista no continente asiático, conclamando ao Japão para o papel de protetor da Ásia contra o Imperialismo ocidental e reconhecendo a partir daí o Ocidente como um rival no campo internacional (Pyle, 2008, p. 693-695).

Domesticamente, o governo Meiji empregou medidas preventivas para preservar a ordem, entre elas se destaca uma tentativa de uniformização social, por meio da criação de um Estado-Família, que teria o velho modelo familiar dos samurais como base. Essa política buscou estabelecer o Imperador como o pai de toda a nação (Doi, 2001, p. 59-60), oficializou em 1898 o hierarquizado e patriarcal modelo de família samurai como modelo para os lares de toda a nação, e juntamente com isso se passou a glorificar a figura dos samurais, estabelecendo-os como modelos de comportamento para os súditos (Buruma, 1984, p. 200-201), o que logo se sintetizou no *ethos* do Bushido, o alegado código de conduta dos samurais.

Independente do grau de sucesso dessas políticas, estas estiveram entre as medidas que marcaram as duas décadas finais do período Meiji, período dentro do qual Lafcadio Hearn teve sua vida no Japão.

Contudo, antes de se abordar o protagonista, diretamente, cabe entender o meio intelectual específico no qual ele se inseriu enquanto esteve no Japão buscando traçar uma história intelectual³⁰ da japonologia, campo de pesquisa de um ramo particular do orientalismo que ganhou real vigor na Era Meiji; principalmente em textos de língua inglesa; e que teve Hearn como seu provável maior representante.

³⁰ Nos termos de Robert Darnton (1990, p. 188) tanto uma “história intelectual propriamente dita”, preocupada com “o estudo do pensamento sistemático” (neste caso, os escritos publicados pelos japonologistas), quanto uma “história social das ideias”, enfatizando como tal campo de estudos surgiu e se difundiu.

2 - Do Japonismo à Japonologia

2.1 - Um Ramo do Orientalismo

Nesse capítulo será tratada, especialmente, a produção intelectual sobre o Japão: a japonologia, campo no qual Lafcadio Hearn se inseria (ou seja, era um japonólogo) e no qual foi, provavelmente, o maior representante de sua geração. No entanto, antes de se abordar a japonologia será dada atenção ao japonismo, movimento artístico iniciado na França, mas que também teve obras criadas em outros países.

Tanto a japonologia (estudos japoneses), quanto o seu precedente; o japonismo (produção artística com o Japão como tema) são duas faces de um ramo específico do orientalismo, o ramo que aborda o Japão.

Segundo Arberry (1943, p. 8), o termo “orientalista” [“*orientalista*”] no final do século XVII designava “um membro da Igreja Oriental ou Grega” [“*a member of Eastern or Greek Church*”], citando também que, em 1691, Anthony Wood se referiu a Samuel Clark como “um eminente orientalista” [“*an eminent orientalian*”] em menção a seu conhecimento sobre línguas orientais.

No século XVIII, entre os franceses, o termo orientalismo “descrevia alguém que se interessava por questões levantinas (não chinesas, nem indianas)”, enquanto entre os britânicos no final do mesmo século a palavra orientalista era usada para referir-se a questões de estilo artístico (Irwin, 2008, p. 12).

No século XIX o termo também ganhou relevância no contexto da Índia Britânica, em que os orientalistas eram os “administradores e estudiosos que defendiam a ideia de trabalhar com os tradicionais costumes muçulmanos e hindus, na medida do possível, e de estudar, ensinar e pesquisar a herança cultural indiana”. No mesmo século, o termo orientalismo também “veio a designar o estudo de todas e quaisquer culturas e idiomas asiáticos” (Irwin, 2008, p. 12).

No século XX, o termo “orientalismo” passou a designar um domínio acadêmico e artístico, segundo Irwin (2008, p. 12), primeiramente, no livro *British Orientalists* de Arthur

John Arberry, publicado em 1943, no qual o autor descreve tal campo com as seguintes palavras:

O que é orientalismo e o que constitui um orientalista? É claramente desejável que na abordagem de um tema tão vasto e ainda tão desconhecido do público geral que o autor tente chegar a uma compreensão com seus leitores, para que assim ele e eles possam saber exatamente onde estão. Isto é mais necessário porque assim como outros campos do conhecimento o orientalismo veio a sobrepor-se a outros campos de conhecimento aparentados e por direito pertencentes a outras ciências, ou então [avança] na terra de ninguém – ou pelo contrário terra de todos – o orientalista une forças ao arqueólogo, o historiador, o etnologista, o foneticista, o filósofo, o teólogo, o músico e o artista³¹ (Arberry, 1943, p. 7).

No entanto, a palavra veio a ganhar um significado realmente notório em 1978, quando foi popularizada com a publicação do livro: *Orientalismo*, de Edward Said, designando o monopólio da representação do Oriente pelo Ocidente, que implicaria, invariavelmente, “a superioridade ocidental” (Irwin, 2008, p. 10), em textos que nas palavras do próprio Said (2008, p. 142) “podem criar não só conhecimento, mas também a própria realidade que parecem descrever”. Ainda, segundo Said (2008, p. 142-143): “Com o tempo, esse conhecimento e a realidade produzem uma tradição, ou o que Michel Foucault chama discurso, cuja presença ou peso material [...] é responsável pelos textos a que dá origem”.

A popularidade da teoria de Said, em um contexto internacional recentemente marcado por conflitos no Oriente Médio, descolonizações e sentimentos anti-imperialistas, tornou a designação de “orientalista” em algo pejorativo (Irwin, 2008, p. 12, 327-328; Burke III, Prochaska, 2008, p. 4).

Assim, para explicar o que aqui se entende por “orientalismo” pode-se começar pelos termos de Robert Irwin (2008, p. 12), em seu livro: *Pelo Amor ao Saber*, ou seja, a “referência a quem tenha feito um estudo especial das línguas e culturas asiáticas” (e do norte da África).

³¹ “What is Orientalism, and what constitutes an Orientalist? It is clearly desirable that, in approaching a subject so vast and, to the general public, still so unfamiliar, the author should attempt to arrive at an understanding with his readers so that he and they shall know exactly where they stand. This is the more necessary because, like so many other branches of knowledge, orientalism has come to lap over into territories by right belonging to other cognate but distinct sciences, so that in this no-man’s-land – or rather every-man’s-land – the orientalist joins forces with the archeologist, the historian, the etymologist, the phonetician, the philosopher, the theologian, the musician and the artist” (Arberry, 1943, p. 7).

Estudos estes que podem ter ou não as intenções citadas por Edward Said (2008, p. 29) podendo também esse campo de estudos ser encarado como uma “instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente”.

Em seu livro: *The Birth of Orientalism*, Urs App (2010, p. xi) chama atenção para o fato de que quando pensa o orientalismo, tanto Said quanto Irwin, se referem ao ramo que estuda “o mundo árabe, e exclui a maior parte daquilo que os ocidentais exprimem pela palavra³² [Oriente]”.

O ramo orientalista aqui abordado é justamente parte do tipo de orientalismo (o que abarca o Extremo Oriente), que Said e Irwin decidiram deixar de fora de seus estudos, como explica Said (2008, p. 46): “não porque essas regiões não fossem importantes [...] mas porque se poderia discutir a experiência europeia no Oriente Próximo ou no islã independentemente de sua experiência no Extremo Oriente”. Assim, ocupa-se aqui de parte dessa vertente orientalista, a japonologia, que entre seus autores abarca, notavelmente, tanto orientalistas movidos primordialmente pelo “amor ao saber” como o próprio Lafcadio Hearn, quanto por autores convictos da superioridade ocidental ou convencidos de que são capazes de ensinar o Japão a se civilizar adequadamente, como Percival Lowell.

Pois bem, começa-se a abordagem pelo japonismo, comentando primeiro o início do interesse ocidental pelo Japão, e dos textos que esse interesse inicial produziu antes do advento do japonismo e da japonologia.

2.2 – O Japonismo

Ao que se verifica, as primeiras palavras ocidentais sobre o Japão (ou Cipango) foram escritas no século XIII, por Marco Polo, quando registrava o desejo de Kublai Khan de anexar o arquipélago nipônico ao seu próprio império. Contudo, o Cipango de Marco Polo, por muito tempo, permaneceu como a mera miragem de um viajante, até a chegada dos primeiros portugueses a Tanegashima, em 1543, e dos outros ocidentais, que vieram após eles. Com isso, o Japão passou a figurar em textos escritos em línguas ocidentais, compostos principalmente por missionários, como o *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão* (1585), do jesuíta português Luis Fróis (1532-1597), as

³² “the Arab world, and excludes most of what Westerners mean by the word” (App, 2010, p. xi).

Peregrinações (1614), do também jesuíta português Fernão Mendes Pinto (1510-1583), e o *Sumário Del Japón* (1583) do jesuíta napolitano Alexandre Valignano (1539-1606).

Em língua inglesa houve escritos de homens do mar, como as cartas de William Adams (1564-1620) e as narrativas de John Saris (1580-1643) e Richard Cocks (1566-1624), disponibilizadas ao público, em 1625, nos volumes do livro *Hakluytus Posthumus or Purcha's His Pilgrimes*, do sacerdote anglicano Samuel Purchas (1577-1626), mas sem dúvidas entre os primeiros escritos nesse idioma, o mais influente foi o *The History of Japan* do médico alemão Engelbert Kaempfer (1651-1716) publicado entre 1727 e 1728, em dois volumes (Markley, 2004, p. 54, 57), tendo já o status de um clássico no século XIX. Esse livro, cujo autor foi capaz de escrever após uma estadia de dois anos e dois meses no Japão, “compilou um trabalho que pela primeira vez deu ao mundo uma informação razoavelmente acurada sobre a história, geografia, crenças religiosas, maneiras e costumes, produções naturais do misterioso Império insular³³” (Chamberlain, 1905, p. 266).

Entretanto, mesmo com essa contribuição notável, foi preciso mais de um século para que a língua inglesa ganhasse proeminência no campo dos estudos sobre o Japão. Predomínio que, no entanto, foi precedido por outra forma de abordagem, o japonismo.

O termo japonismo (*japonisme*) foi cunhado pelo colecionador e crítico de arte francês Philippe Burty (1830-1890) como o título de um artigo seu na revista *La Renaissance artistique et littéraire*, na edição de maio de 1872 - fevereiro de 1873, termo esse também traduzido para o inglês (*japonism*), em um artigo, desse autor para a revista inglesa *The Academy* de agosto de 1875, sendo o conceito de japonismo definido, pelo autor, como “um novo campo de estudos, artísticos, históricos e etnográficos”, como também “o estudo da arte e gênio do Japão” (Kuniyoshi, 1998, p. 76-77). Contudo, aqui se define como japonismo a produção artística desse período que tem o Japão como tema (literatura, teatro, ópera, pintura, etc.), seja esta produzida por ocidentais, ou mesmo a arte japonesa (como as pinturas de Hokusai) exposta no Ocidente.

Em 1858, o Shogunato Tokugawa organizou em Shimoda um galpão de vendas de objetos japoneses (como tinteiros, caixas, baús e etc.), visando agradar aos estrangeiros

³³ “compiled a work which for the first time gave the world fairly accurate information concerning the history, geography, religious beliefs, manners and customs, and natural productions of the mysterious island empire” (Chamberlain, 1905, p. 266).

residentes naquele porto e, posteriormente, no mesmo ano, com o acesso dos diplomatas a cidade de Edo, estes tiveram a disposição uma grande variedade de produtos, e “os marfins antigos e as esculturas em madeira [...] os mapas e os livros foram disputados pelos chefes das missões estrangeiras” (Kuniyoshi, 1998, p. 74).

Com ilustrações desses primeiros objetos comprados, em solo japonês, foram publicados os relatos desses representantes estrangeiros, como o livro publicado em 1859, *Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan in the Years 1857, '58, '59*, de Laurence Oliphant (1829-1888) secretário do chefe da comitiva inglesa, e também *Notes sur le Japon, la Chine et l'Inde* do Barão Charles de Chassiron (1818-1871), publicado em 1861 (Kuniyoshi, 1998, p. 75).

Também foi importante para a divulgação da arte japonesa, a exibição de peças artísticas desse país nas exposições universais, que ocorreram na segunda metade do século XIX, como a de Crystal Palace (em Londres, 1851) e a de Londres (1862), Paris (1867), Viena (1873), Filadélfia (1876) e Nova Orleans (1884) (Kuniyoshi, 1998, p. 75-77; Tipton, 2002, p. 69; Richie, 1997, p. 10).

A Exposição de Paris de 1867 foi a responsável pela definitiva transformação da arte japonesa, em uma moda na França, individualizando as manifestações artísticas japonesas, agora chamadas *japonnerie* (japonesice), separando-as do campo geral das *chinoiserie* (chinesice) que agrupava, indistintamente, variados objetos artísticos vindos do Extremo-Oriente (Kuniyoshi, 1998, p. 78). Além disso, a arte japonesa passou a ser mais do que um interesse de colecionadores e negociantes do mercado artístico, tornando-se também uma fonte de inspiração para variados pintores (como Monet, Degas, Tissot e Gauguin) e dando novo fôlego ao orientalismo francês substituindo, momentaneamente, o Oriente islâmico (que atraiu para si o sério interesse dos franceses após a conquista napoleônica do Egito em 1798) como principal fonte de inspiração artística dessa estirpe (Littlewood, 1996, p. 120, Said, 2008, p. 281-282).

Nesse período, o japonismo também ganhou outros países, influenciando não apenas pintores, como tanto fez na França, entre eles os holandeses Vincent Van Gogh (1853-1890) e Georg Hendrick Breitner (1857-1923), os americanos James MacNeill Whistler (1834-1904), Robert Frederick Blum (1857-1903), Lilla Cabot Perry (1848-1933), Theodore Wores (1859-1939) e o espanhol José Villegas Cordero (1844-1921); como também a arquitetura;

notadamente, a criação do mobiliário anglo-japonês, do arquiteto inglês Edward William Godwin (1833-1886); e a moda; com destaque para o costureiro Paul Poiret (1879-1944), e seu uso do *kimono* como inspiração para novas peças do vestuário feminino (Kuniyoshi, 1998, p. 80-83); além da literatura e dos espetáculos, campos aos quais se darão maior destaque nesse tópico.

O japonismo alcançou a literatura, primeiramente e principalmente, em livros do romancista francês Pierre Loti, *nom de plume* do oficial da marinha francesa Julien Viaud (1850-1923) (Kuniyoshi, 1998, p. 86), um escritor de tipo notório do período que Hobsbawm chama de “Era dos Impérios”, ou seja, um viajante ocidental (soldado, jornalista, administrador colonial, aventureiro, etc.) que escreve sobre um ambiente exótico; figura tornada mais possível e recorrente graças ao maior acesso aos territórios da África e da Ásia no dado período. Logo, Loti é um escritor de um tipo e geração, que inclui outros como Joseph Conrad (1857-1924), o amplamente admirado por Hearn, Rudyard Kipling (1865-1936), Karl May (1842-1921) e, mais tardiamente, Sax Rohmer (1883-1959) (Hobsbawm, 2005b, p. 119).

A matéria-prima do legado literário de Loti foram suas viagens como oficial marítimo, trabalho que possibilitou que escrevesse sobre variadas paragens (Turquia, Taiti, Senegal, Indochina, Japão, Marrocos, Argélia, Palestina, Índia, China e Egito) em seus relatos de viagem e romances. O Japão foi tema de três de suas obras: *Madame Chrysanthème* (1887), *Japoneries d’Automne* (1889) e *La Troisième Jeunesse de Madame Prune* (1905), sendo que o primeiro e terceiro eram romances e o segundo um relato de viagem.

Entre seus três livros sobre o Japão, *Madame Chrysanthème* foi, sem dúvida, o de maior destaque, não apenas por ser a obra inaugural da literatura japonista, como também, provavelmente, a obra de maior sucesso de Loti e, talvez, o livro de maior notoriedade na época, entre aqueles que tinham o Japão como temática sendo, para muitos leitores ocidentais, a obra que apresentou o país do sol nascente (Dantas, 2011, p. 23).

De maneira sumária se pode descrever *Madame Chrysanthème* como um romance semiautobiográfico, em que Loti, após uma estada de dois meses no Japão, faz o relato de um relacionamento romântico de um marinheiro francês (Pierre) com uma moça local, nesse caso, uma japonesa chamada Kihou. Esse relacionamento, que tem a cidade de Nagasaki como cenário, é descrito por Loti como um “casamento”, sendo para o francês uma relação tediosa e

decepcionante, contudo, às vésperas de sua despedida, Pierre começa a entender sua noiva, partindo, no entanto, com a certeza de que jamais poderia se tornar realmente afeiçoado a ela (Kawaguchi, 2010, p. 118-119).

Esse livro, que veio a impingir nas mentes de seus leitores não iniciados na cultura japonesa a imagem de um país, que pode ser descrito quase exclusivamente por adjetivos predominantemente redutivos e degradantes como “pequeno”, “artificial”, “polido”, “animal”, “monótono”, “frágil”, “velho”, “cerimonioso”, “numeroso”, “servil” e “simples”; palavras que juntamente com seus sinônimos “retornam incessantemente, insistem e terminam por imprimir uma imagem” e pelo “sucesso extraordinário das obras de Pierre Loti, a visão do Japão nessa época passava forçosamente por esse filtro” (Dantas, 2011, p. 24).

Tão notável quanto o sucesso com o público leigo foi a rejeição que o livro de Loti sofreu nos círculos japonófilos, e também entre o público japonês leitor de língua francesa.

Para o romancista brasileiro, Aluísio Azevedo, que teve contato com o livro, em sua estadia como vice-cônsul no Japão, entre 1897 e 1899, a leitura foi uma experiência revoltante, que o encorajou a escrever o seu próprio livro sobre o Japão, uma obra que transmitisse uma visão mais justa do país e pudesse ajudar a sanar os danos causados por Loti à imagem daquela nação (Dantas, 2011, p. 13,24). Segundo o encarregado de negócios brasileiros no Japão, entre 1901 e 1902, o também brasileiro Oliveira Lima (1997, p. 33); “Não existe livro mais superficial em sua fofice e mais falso em seus arrebiques do que o celebrado romance de Pierre Loti”, que, “contudo, passou e passa ainda entre certos grupos de leitores, e, o que mais é, de viajantes, pela fiel imagem do Japão”. A esses exemplos se pode acrescentar, ainda, a opinião de um notável japonólogo do período, o filólogo Basil Hall Chamberlain (1905, p. 69), que tece o seguinte comentário sobre o *bestseller* de Loti: “[...] sua inexatidão e superficialidade vão contra a corrente³⁴ [da qualidade da bibliografia na época recente sobre o Japão]”. Acrescentando ainda: “Não obstante, as ilustrações de seu *Madame Chrysanthème* são muito belas, e sua impressão tipográfica o torna digno de se folhear,

³⁴ “his inaccuracy and superficiality go against the grain” (Chamberlain, 1905, p. 69).

embora o volume não possa ser de maneira nenhuma recomendado a moças ou a missionários³⁵”.

Contudo, a despeito das opiniões de intelectuais, o sucesso geral da obra de Loti fez com que essa inspirasse o surgimento de outras obras semelhantes, tanto no próprio campo da literatura, com o conto *Madame Butterfly* de John Luther Long, publicado pela primeira vez na revista nova-iorquina *Century Magazine*, em 1898; quanto no campo dos espetáculos, em que o romance de Loti foi adaptado para a ópera (na França) por André Messager e Georges Hartmann em 1893, seguido em 1900 pela adaptação do conto *Madame Butterfly* de John Luther Long para o teatro, feita por David Belasco, sendo este também adaptado, de maneira célebre, para a ópera italiana por Giacomo Puccini e Luigi Illica em 1904 (Kawaguchi, 2010, p. 118-120, 131-132).

Com sua influência, a obra *Madame Chrysanthème* de Loti pode não ter sido a responsável primeira pela migração do japonismo para o mundo dos espetáculos³⁶, mas nesse processo ajudou a disseminar e cristalizar tanto a tendência orientalista de erotizar as mulheres do leste do planeta (tendência já presente no orientalismo islâmico, que chegou a imagem das mulheres japonesas no orientalismo francês e se popularizou, definitivamente, com os espetáculos), como consumou a imagem da gueixa como um estereótipo central do comportamento das mulheres japonesas (Kawaguchi, 2010, p. 111; Littlewood, 2006, p. 120-124).

Esse estereótipo já se mostrava evidente no musical produzido por George Edwardes, *The Geisha*, que estreou na cidade de Londres em 1896. Nesse espetáculo é contada a história de Molly Seamore, a noiva de um oficial da marinha britânica, chamado Reginald Fairfax, que vai até o Japão atrás de seu noivo visando recuperar o seu amor, que foi perdido para a gueixa Mimosa San da casa de chá dos Dez Mil Prazeres, pela qual o marinheiro se apaixonou. Para isso, a moça se disfarça como uma gueixa, chamada Roli-Poli. A parte principal da ação ocorre na resistência a um nobre japonês, que tenta forçar que todas as

³⁵ “Nevertheless, the illustrations to his *Madame Chrysanthème* are very pretty, and the letter-press is worth skimming through, though the volume can in nowise be recommended either to misses or to missionaries” (Chamberlain, 1905, p. 69).

³⁶ A primeira obra de tema japonista nesse campo foi a ópera inglesa *The Mikado* da dupla William Schwenck Gilbert e Arthur Sullivan [Gilbert & Sullivan], que estreou em Londres em 1885.

gueixas da casa de chá sejam vendidas para ele, para comporem seu harém. Ao final, todas as dificuldades são superadas e a moça alcança seu objetivo (Kawaguchi, 2010, p. 113).

Independentemente da pouca compreensão ou mesmo consideração que os autores das ficções, anteriormente citadas, tivessem sobre o Japão e sua cultura (como fica evidente, por exemplo, nos nomes dos personagens citados), essas obras foram de decisiva importância para a formação de uma imagem do Japão no imaginário popular ocidental. Não foram as únicas opções disponíveis, de fato, uma vez que havia, seguramente, no mercado, centenas de livros com informações mais adequadas sobre o tema, sendo grande parte desses e, segundo Nitobe (1891, p. 150), a maioria nos EUA, livros voltados para o grande público, e não para o restrito círculo de orientalistas, japonófilos e outros profissionais e entusiastas afins.

Desta forma, a imagem que o ocidente fazia do Japão no final do século XIX foi definida pelo japonismo, tanto em suas telas e ficções (uma imagem orientalista³⁷), quanto nos exemplos de arte japonesa selecionados para a exposição e venda no Ocidente, que primam pelo exotismo também presente nas obras ocidentais. Sobre isso se tem uma interessante observação feita por Oscar Wilde (1992, p. 55-56), em 1891:

Tu gostas, eu bem sei, das *japonaiseries*. Mas, meu caro amigo, tu imaginas os japoneses, na existência real, os mesmos que nos apresentam em arte? Se imaginas, nunca compreendeste nada de arte japonesa! Os japoneses são a criação refletida e consciente de certos artistas. Examina um *quadro* de Hokusai, Hokkei, ou de qualquer outro grande pintor do país, depois uma dama ou um rapaz, japoneses *reais*, e não descobrirás a menor parecença. Os habitantes do Japão não diferem tanto assim da generalidade dos ingleses; são tipos muito comuns e nada possuem de extraordinário ou de curioso. Todo o Japão, afinal, é uma pura invenção. Não existe esse país. Um dos nossos mais deliciosos pintores foi recentemente à terra dos crisântemos, com a insensata esperança de ver os japoneses. Não os viu e teve que consolar-se com a sorte de pintar algumas ventarolas e lanternas. Assim como sua encantadora exposição, na galeria de Mr. Dowdeswell, o demonstra, não pôde descobrir os habitantes. Ignorava que os japoneses fossem, como eu disse, uma simples maneira de estilo e uma esquisita fantasia artística. Se queres apreciar um efeito japonês, não há necessidade de fazer uma excursão a Tóquio! Ao contrário, fica em tua casa e mergulha-te na obra de certos artistas do Japão; quando tiveres assimilado a alma do seu estilo sua visão imaginativa, escolhe qualquer tarde para passeares no Parque ou por Picadilly – e se aí não vires efeitos absolutamente japoneses, então não os verás em parte alguma!

³⁷ No sentido dado por Said.

Assim, pode-se afirmar que a imagem predominante sobre o Japão entre o grande público do Ocidente é exatamente essa da qual Wilde escreve, uma imagem inventada, criada pelo orientalismo japonista. Por outro lado, havia também uma abordagem comprometida com o real (no ponto de vista de seus praticantes), levada a cabo por acadêmicos e outros intelectuais engajados em compreender e explicar aos leitores interessados, como seria o verdadeiro Japão, que o Ocidente ocultou sob exotismos. Esse campo de estudos é a japonologia, que será abordada a partir do próximo tópico.

2.3 - A Japonologia

Durante o processo de abertura e modernização do Japão, na segunda metade do século XIX, muitos estrangeiros chegaram ao país, desde simples aventureiros e curiosos, até profissionais acadêmicos e técnicos de várias procedências (para lecionar ou atuar, diretamente, em seus campos de trabalho, muitas vezes introduzindo-os em solo japonês), missionários, diplomatas e outros.

Foi desse processo que nasceu a japonologia, mais especificamente, quando esses indivíduos com maiores ou menores êxitos buscavam documentar e analisar as coisas do Japão, nos mais variados campos (sociedade, arte, economia, história, religião, etc.) e publicando essas informações em livros numerosos e diversos, tanto em caráter quanto em qualidade.

Esses estudos foram escritos em vários idiomas, embora quantitativamente fossem em sua maioria de língua inglesa.

Neste capítulo se tem como objetivo principal abordar a japonologia, ou mais propriamente dito, a japonologia de língua inglesa, campo do qual Lafcadio Hearn era um dos representantes mais influentes.

No que já foi escrito anteriormente, deixa-se uma vaga noção do que se interpreta como “japonologia”, ou seja, o estudo de uma maneira ampla das coisas do Japão, tanto materiais como culturais, ou seja, um campo distinto das criações artísticas feitas por ocidentais ou expostas para eles, às quais são consideradas como “japonismo”.

E, ainda, sobre o conceito de japonologia se pode deixar aqui algumas considerações gerais de Renato Ortiz (2000, p. 24-25), em seu livro *O Próximo e o Distante*, no qual o autor argumenta:

A noção de japonologia só faz sentido quando pensada em relação a algo que lhe é exterior. Os japonólogos são pesquisadores predominantemente europeus e norte-americanos, cuja intenção é compreender um país específico. Passa-se o mesmo com os brasilianistas e os latino-americanistas. São grupos de pessoas que se encontram “fora” do Brasil e da América Latina, geralmente trabalham em instituições universitárias norte-americanas ou europeias. Mas seria insensato um brasileiro ou latino-americano se identificarem respectivamente como brasilianista ou latino-americanista. Isso somente ocorre quando, eventualmente, eles migram para o mercado acadêmico nos Estados Unidos ou na Europa. Aí, diante da necessidade de se inserir nas instituições estabelecidas, sua identidade profissional irá alterar-se. Por isso não há japonólogos entre japoneses, mas sociólogos, economistas, antropólogos, historiadores, cientistas políticos. Quando visto internamente o universo da japonologia tem pouca consistência, sua coerência é fortuita, vive do alento dos influxos externos. Maxime Rodinson tem razão quando diz que “não existe orientalismo, sinologia, iranologia [e podemos acrescentar japonologia]. Existem disciplinas científicas definidas por seus objetos e por suas problemáticas específicas”. Não obstante, apesar dessa fragilidade epistemológica, as áreas de estudos geograficamente localizadas são uma realidade. Desenvolvem-se nos departamentos e institutos dedicados ao Japão, ao Oriente, à América Latina.

No trecho citado, Ortiz faz uma abordagem geral da japonologia e conhecimentos especializados semelhantes, os chamados “estudos de área” (ou, nesse caso, “estudos japoneses”), estabelecidos no pós-Segunda Guerra Mundial. No entanto, aqui se faz uma abordagem, cronologicamente, mais limitada desse campo de estudos, ou mais especificamente o período que Alan Macfarlane (2008, p. 212) define como o da primeira “geração de japonologistas”³⁸.

³⁸ Macfarlane (2008, p. 212-213) separa os japonologistas em 4 gerações: a geração de 1860-1920, a geração de 1920-1960, a geração do pós-guerra, e a geração do fim do século XX. A primeira geração segundo o autor foi cheia de bons *insights*, mas de poucas compreensões profundas sobre a cultura japonesa (Hearn seria para o autor o melhor representante dessa geração, tendo como principal ponto fraco sua confiança nas teorias de Herbert Spencer, o que o levou a muitas conclusões inadequadas em seus estudos). A segunda geração se destaca pelo bom uso das teorias e métodos da antropologia moderna e da sociologia comparativa, o que também foi seu ponto fraco, porque não ultrapassava as barreiras além do alcance desses campos do conhecimento (essa geração teve Ruth Benedict como um dos membros de destaque, mas o melhor seria Kurt Singer, na opinião de Macfarlane). A terceira geração foi bem ampla (e também fez amplo uso interdisciplinar dos mais variados campos do conhecimento), uma vez que os estudos acadêmicos sobre o Japão já estavam bem consolidados no Ocidente a aquela altura. Foi uma geração que se defrontou com um Japão muito mais assimilado na modernidade mundial, e que já não causava tanta estranheza quanto causou às gerações passadas começando a

Entre os primeiros textos japonologistas predominam os escritos de tipo pessoal (cartas, relatos de viagem, etc.) como definiria Said (2008, p. 257), assim como outros que abordam o Japão, de maneira introdutória e panorâmica, buscando tratar de elementos gerais como a história, a geografia, a cultura, e outros pontos mais específicos dependendo da preferência de cada autor. Por outro lado, também havia estudos monográficos, menos numerosos, mas que foram uma característica comum aos autores mais notáveis desse campo de estudos, assim como os registros etnográficos e traduções de documentos antigos ou mesmo de trabalhos de intelectuais japoneses modernos.

Utilizando neste tópico como orientação principal a revisão bibliográfica feita por Basil Hall Chamberlain em 1905 (ou mais propriamente, recomendações bibliográficas feitas aos seus leitores), consegue-se ter uma ideia geral do “estado da arte” da japonologia na virada do século XIX para o XX, justamente, o cenário no qual Hearn selecionou suas leituras sobre o tema.

A japonologia, em língua inglesa, surgiu acompanhando a abertura e modernização do Japão, levada a frente por residentes anglófonos (principalmente, professores e missionários) que logo chegaram ao país, sendo em sua maioria norte-americanos, mas também contando com um número não desprezível de britânicos.

A produção japonologista anglófona teve destaque, entre outras, devido ao seu volume, organização e contribuições específicas no campo da tradução e adaptação de fontes japonesas, colocando à disposição de pesquisadores, em uma língua ocidental acessível, vários documentos japoneses.

Primeiramente, o número de produções nessa língua supera em muito o disponível em outros idiomas, tanto em obras populares de divulgação (principalmente, tratados gerais) quanto em trabalhos genuinamente acadêmicos. O segundo ponto de destaque sobre esse campo de estudos é sua organização, centralizada na bem-sucedida *Asiatic Society of Japan*, uma organização fundada por iniciativa de pesquisadores ingleses, mas que reunia pesquisadores de várias nacionalidades (inclusive japoneses) e profissões, unidos pelo objetivo de melhor compreender o Japão (Otness, 1995, p. 239). Essa organização teve em

“caber” mais facilmente nos conceitos formulados no Ocidente e, originalmente, para o Ocidente. Por fim, a geração mais recente destaca-se pelo uso de ferramentas da sociologia alemã (particularmente as teorias de Karl Jaspers) dando atenção a problemas formulados, mas não resolvidos pelas gerações anteriores.

seus quadros, praticamente, todos os japonólogos notáveis da língua inglesa, inclusive Lafcadio Hearn.

A *Asiatic Society of Japan* foi fundada em Yokohama, em 1872, no Grand Hotel, e logo se dividiu em duas sedes, sendo uma na residência nº 28 do Domínio Estrangeiro (*Foreign Settlement*) de Yokohama e a outra no campus da Universidade Keio em Tóquio (fixada, permanentemente, em 1911, após a sede da sociedade na cidade passar por vários lugares) (Otness, 1995, p. 240-241). Essa organização era uma irmã informal de outras similares, espalhadas pela Ásia, coordenadas pela *Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*³⁹, que tinham como objetivo a tradução de textos dos povos asiáticos, a publicação de pesquisas orientalistas (por meio de livros e periódicos) e o encorajamento do aprendizado de línguas orientais (Otness, 1995, p. 239; Pargiter, 1923, p. 60-61).

A sociedade tinha reuniões esporádicas nas quais palestras eram feitas, mas destacava-se, principalmente, pelo periódico que era publicado, a revista *Transactions of Asiatic Society of Japan* (a partir daqui se refere a essa revista apenas como *Transactions*), cujo primeiro volume veio a público em 1874. Essa foi a primeira publicação, em língua inglesa, dedicada à japonologia, e em suas recomendações bibliográficas feitas em 1905, Chamberlain (p. 68) a descreve da seguinte forma:

Quase cada tópico de interesse ao estudante de assuntos japoneses é tratado nas páginas dessa TRANSACTIONS, que tem, por mais de trinta anos, sido o veículo favorito para a publicação das pesquisas de Satow, Aston, Gubbins, Blakiston, Pryer, Geertz, Batchelor, Troup, Wigmore, Knox, Florenz, Greene, Lloyd, e outros iminentes eruditos e especialistas. Certamente a “ASIATIC TRANSACTIONS” não é uma leitura leve; seu apelo é para os estudantes sérios⁴⁰.

Feitas essas considerações será abordado no próximo tópico alguns dos principais japonologistas da língua inglesa, que atuaram no período Meiji, usando como critério de

³⁹ A *Asiatic Society of Japan* não era formalmente ligada à organização central, porque não operava em território colonial, tanto que o termo *Royal* não foi colocado no título da sociedade, para evitar ofender a família imperial japonesa (Otness, 1995, p. 240).

⁴⁰ “Almost every subject interesting to the student of Japanese matters is treated of in the pages of these TRANSACTIONS, which have, for more than thirty years past, been the favourite vehicle of publication for the researches of Satow, Aston, Gubbins, Blakiston, Pryer, Geerts, Batchelor, Troup, Wigmore, Knox, Florenz, Greene, Lloyd, and other eminent scholars and specialists. Of course the “ASIATIC TRANSACTIONS” are not light reading; their appeal is to the serious student” (Chamberlain, 1905, p. 68).

seleção principal a revisão bibliográfica feita por Chamberlain na edição de 1905 de *Things Japanese*⁴¹, citando quando houver a relação entre tais autores e Lafcadio Hearn, assim como a influência destes sobre sua obra.

2.4 - Principais Japonólogos de Língua Inglesa

Começa-se a abordagem sobre os japonólogos com dois especialistas em língua e literatura japonesas, Ernest Mason Satow (1843-1929) e William George Aston (1841-1911), ambos diplomatas britânicos, que chegaram ao Japão, em 1862 e 1864 respectivamente.

Satow chegou ao Japão não como diplomata, mas como um estudante (de um programa da Universidade de Londres) de língua japonesa com foco em se tornar um intérprete oficial (Satow, 1921, p. 17). Entre os falantes de língua inglesa, foi um dos pioneiros no estudo do japonês, tendo chegado ao país em um momento em que “os estrangeiros capazes de falar japonês podem ser contados nos dedos de uma mão⁴²” (Satow, 1921, p. 23). A aquela altura a comunicação com ocidentais era feita principalmente através da língua holandesa (Satow, 1921, p. 58).

Satow estudou a língua japonesa passando primeiramente, por recomendação dos dirigentes de seu programa de estudos, um ano na China para familiarizar-se com os ideogramas usados na leitura e na escrita, e depois, no Japão, iniciou o estudo da língua propriamente dita tendo como professores os missionários americanos Samuel Robbins Brown (1810-1880) e James Curtis Hepburn (que viria a ser o primeiro presidente da *Asiatic Society of Japan*), que trabalhavam respectivamente nos livros *Colloquial Japanese* e *A Japanese and English Dictionary* (Satow, 1921, p.18, 50).

Assim que conseguiu uma proficiência mínima, Satow também buscou ter aulas com professores japoneses, dando destaque a Takaoka Kaname e a um velho mestre de caligrafia, cujo nome não menciona (Satow, 1921, p. 56-58). Satow (1921, p. 59) afirma ter levado sete ou oito anos para conseguir um domínio satisfatório da escrita e leitura japonesas; aprendizado que foi inestimável tanto no seu trabalho diplomático, quanto no seu trabalho como japonólogo, que se concentrou em estudos linguísticos e tradução.

⁴¹ Dos apresentados nesta seleção, o único que não consta na lista de Chamberlain (além do próprio Chamberlain) é Ernest Fenollosa, que foi assim como Chamberlain um amigo de Hearn e um autor indubitavelmente relevante no campo da japonologia.

⁴² “the foreigners who could speak Japanese might be counted on the fingers of one hand” (Satow, 1921, p. 23).

Em suas publicações como japonólogo, além de diversos artigos na revista *Transactions* também escreveu um dicionário, em colaboração com Ishibashi Masakata (*An English-Japanese Dictionary of Spoken Language*, publicado em 1875) e traduziu dois livros de historiadores japoneses da tradição confucionista, primeiramente o *Kinse Shiriaku*, escrito por Shozan Yashi (pseudônimo de um autor desconhecido) publicado originalmente em 1871, e cuja tradução de Satow foi publicada em 1876 sob o título de *A History of Japan from The First Visit of Commodore Perry in 1853 to The Capture of Hakodate by The Mikado's Forces in 1869*, título que deixa bem claro o conteúdo do livro, uma narrativa do processo da Restauração Meiji. O outro livro é o *Kaikoku Shidan* escrito por Baba Bunyei, publicado em 1905, simultaneamente com a tradução de Satow intitulada *Japan 1853-1864 or Genji Yume Monogatari*, uma história do período referido no título.

Além destes trabalhos, Satow também publicou as memórias de seu período no Japão (1862-1883), com o título *A Diplomat in Japan*, sendo esse livro não apenas um relato autobiográfico, mas também uma valiosa fonte para o estudo das turbulências que levaram à Restauração Meiji, processo no qual, em seu trabalho como intérprete, Satow participou entrando em contato com líderes tanto do Shogunato, quanto dos domínios de Satsuma e Choshu.

William George Aston, por sua vez, não publicou relatos pessoais de sua estada no Japão, o que nos priva de saber tanto sobre ele quanto podemos saber de Satow, mas sua produção como japonólogo nos parece ter sido ligeiramente maior que a de seu colega do campo diplomático britânico e das letras japonesas.

Graduado pela *Queens University* de Belfast, e indo para o Japão para trabalhar no consulado britânico, Aston não deixou pistas claras de como exatamente foi seu processo de aprendizado da língua japonesa, mas o fato é que se tornou um dos maiores especialistas ocidentais nesse campo em sua época.

Como escritor japonologista Aston foi um colaborador tão frequente quanto Satow para a revista *Transactions*, e entre seus livros destacam-se o texto pioneiro sobre gramática japonesa em língua ocidental, *A Short Grammar of Japanese Language*, publicado em 1869, tema no qual ainda publicou *A Grammar of The Japanese Written Language* (1872) e *A Grammar of Japanese Spoken Language* (1888) (Trumbull, 2008, p. 59).

Aston ainda publicou dois livros sobre a religião *Shinto* (*Shinto: The Way of The Gods*, de 1905 e *Shinto: The Ancient Religion of Japan*, de 1907), mas destacou-se principalmente por duas obras; primeiramente a tradução do *Nihon Shoki*, ou *Nihongi*, um dos textos mais antigos da historiografia clássica japonesa, na época identificado por ele e outros pesquisadores como um dos livros sagrados da religião *Shinto* (Toda, 2004, p. 227, 241). A tradução desse texto foi publicada com o título *Nihongi: Cronicles of Japan* em 1896. O outro livro pelo qual se destacou foi na verdade sua obra de maior sucesso, *A History of Japanese Literature*, publicado em 1899, sendo a primeira história geral da literatura japonesa disponível em língua ocidental (Trumbull, 2008, p. 61). Sobre essa obra, em suas recomendações bibliográficas de 1905, Chamberlain (1905, p. 66) deixou as seguintes palavras:

Tudo o que o mundo exterior pôde sempre ter esperado entender, ou sempre desejou aprender sobre a poesia ou prosa japonesa está aqui abreviado pelo mais acurado, e ainda menos pedante dos eruditos, nos limites de um único volume. Essa história da mente japonesa durante doze séculos – pois em efeito é isso – mostra o quão ilusórias são as noções europeias comuns do “Oriente imutável;” em tudo, de 700 a 1900, foram séculos de mudança, predominantemente foram séculos de progresso⁴³.

O terceiro japonólogo de língua inglesa a que daremos destaque é Algernon Bertram Freeman Mitford (1837-1916), um veterano da Guerra da Criméia, educado em Oxford e que em sua função de diplomata no Japão foi aprendiz (de língua japonesa) e um grande amigo de Ernest Satow.

Em sua produção como japonologista destacam-se os livros *The Bamboo Garden* (1896); um ensaio de botânica e sobre a simbologia do bambu na cultura japonesa; mas primeiramente e principalmente por seu livro *Tales of Old Japan* publicado em 1871.

Em *Tales of Old Japan* Mitford reúne narrativas de experiências pessoais no Japão, textos religiosos, assim como histórias nativas, tendo entre essas se destacado a sua narrativa

⁴³ “All that the outside world can ever hope to understand, or is ever likely to wish to learn, about Japanese poetry and prose is here compressed by the most accurate, and yet least pedantic, of scholars into the limits of a single octavo volume. This history of the Japanese mind during twelve centuries – for such in effect it is – shows how illusory are the common European notions of “the unchanging East;” for all, from 700 to 1900, were centuries of change, most were centuries of progress” (Chamberlain, 1905, p. 66).

da história dos 47 ronins, que embora não tenha sido pioneira na apresentação desse conto ao público ocidental⁴⁴, foi na prática a versão que o popularizou.

Sobre o livro *Tales of Old Japan* de uma forma geral, Hearn (1906, p. 271-272, 323); em sua obra *Japan: An Attempt of Interpretation*; o define como “ainda não rivalizado” [“yet unrivalled”] e “sempre encantador” [“ever delightful”], opinião positiva que é compartilhada por Chamberlain (p. 66) em 1905:

[...] um livro velho, porém sempre estimulante. Amor, vingança, a “execução feliz”, aventura de terra a mar, exóticos contos de fadas, sermões budistas habitualmente estranhos, – em suma, toda a vida pitoresca do Velho Japão, – essas são coisas que o Sr. Mitford nos oferece; e ele as oferece em um estilo que as faz duplamente atrativas⁴⁵.

Juntamente com Satow, Mitford foi uma testemunha do processo da restauração Meiji, e dos anos posteriores a ela, e assim como seu amigo, em suas memórias publicadas (*The Garther Mission to Japan* de 1906 e *Memories* de 1915); segundo o próprio Mitford (1916, p. 373) como uma “*matière pour servir à l’histoire*”; fornece à posteridade uma valiosa fonte de estudos para esse período da história.

Outros dois autores importantes foram: William Elliot Griffis (1843-1928) e Alice Mabel Bacon (1858-1918), ambos educadores norte-americanos, que chegaram ao Japão respectivamente em 1870 e 1888.

O Reverendo Griffis ligado à Igreja Reformada na América foi ao Japão apontado pelo presidente do *Rutgers College* em atendimento a um convite do governo japonês, para ser professor de química e de filosofia natural no colégio de Fukui. Griffis foi ao país não apenas para servir como educador do campo das ciências em questão, mas também com a intenção de exercer um papel missionário e uma influência civilizadora sobre seus alunos (Rosenstone, 1988, p. 12, 16, 51).

⁴⁴ Esse conto foi apresentado pela primeira vez ao ocidente no livro *Illustrations of Japan, consisting of Private Memoirs and Anecdotes of the reigning dynasty of the Djogouns*, de Isaac Titsingh publicado em 1822 (Turnbull, 2011, p. 5).

⁴⁵ “[...] an old book, but always fresh. Love, revenge, the "happy despatch," adventure by land and sea, quaint fairy-tales, Buddhist sermons quainter still, – in a word, the whole picturesque life of Old Japan, – these are the things which Mr. Mitford gives us ; and he gives them in a style that renders them doubly attractive” (Chamberlain, 1905, p. 66).

Como um autor do campo da japonologia, além de publicar artigos, pela revista *Transactions* e outros periódicos, podem ser destacados os seguintes livros de Griffis: *The Religions of Japan* (1895), *The Mikado: Institution and Person* (1915) e *The Mikado's Empire* (1876), provavelmente, o livro mais conhecido.

Entre esses livros, o primeiro trata de uma exposição e análise geral da religiosidade japonesa, como o título deixa a entender, o segundo é tanto uma história política do Japão centrada no papel de seus imperadores, quanto uma biografia do Imperador Meiji. O terceiro livro tem um caráter mais geral e pessoal, tratando em sua primeira parte da história geral do Japão e das experiências pessoais e reflexões do autor sobre o país em sua segunda parte.

Foi esse último livro, o título de Griffis, que Chamberlain (1905, p. 64-65) apontou em seus destaques bibliográficos de 1905, sobre o qual fez o seguinte comentário:

Esse é o livro melhor calculado para dar ao leitor em geral apenas a informação que ele precisa, e dá-la de uma maneira não muito técnica. O primeiro volume é devotado à história e o segundo as experiências pessoais do autor e à vida japonesa nos dias modernos. A décima edição nos traz a história até 1903 [na primeira edição a história ia até 1872]. Mais de um autor de gosto cultivado, contudo, queixou-se da tendência do autor à “efusão” [prolixidade] e da meticulosidade ocasional de seu estilo. Mas essas falhas são superficiais, e não tocam o verdadeiro valor do livro⁴⁶.

Alice Mabel Bacon, por sua vez, foi convidada ao Japão por recomendação de Tsuda Umeko (1864-1929), para trabalhar com educação feminina em uma perspectiva liberal. Bacon iniciou seu trabalho em um período difícil para o mesmo, pois na década de 1890 leis conservadoras para a educação, em geral, entraram em vigor, substituindo os objetivos educacionais liberais dos primeiros anos da Era Meiji por objetivos confucionistas, inclusive para as moças, que a partir daí deveriam ser preparadas para tornarem-se “boas esposas e sábias mães” (Johnson, 2012, p. 6, 8).

⁴⁶ “This is the book best-calculated to give the general reader just the information that he requires, and to give it to him in a manner not too technical. The first volume is devoted to history, the second to the author's personal experiences and to Japanese life in modern days. The tenth edition brings the story down to 1903. More than one reader of cultivated taste has, indeed, complained of the author's tendency to “gush,” and of the occasional tawdriness of his style. But these faults are on the surface, and do not touch the genuine value of the book” (Chamberlain, 1905, p. 64-65).

Descartada a possibilidade de trabalhar, livremente, em uma escola do governo, Bacon passou a trabalhar em uma escola particular idealizada por ela em conjunto com Tsuda, no qual entre muitas privações, e contando com a negligência do governo, conseguiu fazer seu trabalho (Johnson, 2012, p. 8-11).

Nesse meio tempo, Bacon também escreveu sobre o Japão, sendo as suas obras um diário com suas observações de viagem, uma coletânea de contos e, principalmente, o livro *Japanese Girls and Women*, um texto escrito em colaboração com Tsuda Umeko, que aborda as mulheres japonesas de diferentes posições sociais (Johnson, 2012, p. 1, 6).

A respeito desse livro, Chamberlain (1905, p. 66) escreve:

Esse modesto volume, e sua sequência, *A JAPANESE INTERIOR*, dão em uma curta abrangência a melhor explicação que já foi publicada sobre a vida familiar japonesa, – um santuário que todos os viajantes devem olhar com admiração, mas sobre o qual mesmo os mais antigos residentes sabem surpreendentemente pouco. A sobriedade dos julgamentos da senhorita Bacon e a simplicidade do seu estilo contrastam quase deliciosamente com a exuberância tropical de Lafcadio Hearn⁴⁷.

O próximo japonologista que se abordará é Ernest Fenollosa (1853-1908), que chegou ao Japão, em 1878, por indicação de Edward Morse (1838-1925), professor de biologia da Universidade Imperial de Tóquio (Brooks, 1962, p. 2).

Apesar de seu posto como professor de filosofia, Fenollosa dedicou seu real afinho à coleção e estudo da arte japonesa se tornando, na década de 1880, um grande apologista e divulgador da arte japonesa tradicional, reunindo ao redor de si um amplo círculo de artistas, intelectuais e figuras públicas do Japão, que simplesmente concordava com suas ideias ou já militavam pela preservação da arte tradicional, que foi rechaçada pelos líderes e formadores de opinião dos primeiros anos da Era Meiji, criando um cenário, em que “estátuas de bronze foram vendidas pelo [valor] do metal antigo que elas continham; os antigos palcos de [teatro]

⁴⁷ “This modest volume and its sequel, *A JAPANESE INTERIOR*, give in a short compass the best account that has yet been published of Japanese family life, a sanctum into which all travellers would fain peep, but of which even most old residents know surprisingly little. The sobriety of Miss Bacon’s judgments and the simplicity of her style contrast almost piquantly with Lafcadio Hearn’s tropical luxuriance” (Chamberlain, 1905, p. 66)

Nô foram destruídos⁴⁸” e “companhias de atores da corte foram dispersadas⁴⁹” (Brooks, 1962, p. 5).

Com sua militância pela preservação da arte tradicional, Fenollosa ganhou o respeito da corte imperial e dos políticos conservadores da década de 1890, e tendo grande influência na decisão da retomada do ensino das artes japonesas nas escolas, que ocorreu nesse período, influenciando também a criação da lei de revalorização das artes nacionais, promulgada em 1884 (Brooks, 1962, p. 24, 26).

Fenollosa teve como principal discípulo, no Japão, Okakura Kakuzo (1862-1913), famoso intelectual da Era Meiji, autor de *O Livro do Chá* e organizador da Escola Imperial de Artes (Brooks, 1962, p. 16). Além disso, a casa de Fenollosa se tornou um centro de atração para intelectuais estrangeiros residentes no Japão, sendo que entre os intelectuais que firmaram amizade com ele estava Lafcadio Hearn (Brooks, 1962).

Como escritor japonologista, Fenollosa teve como interesse a arte japonesa, sobretudo, a pintura e o teatro *Nô*, campos nos quais estudou com outrora renomados mestres japoneses, que passavam dificuldades financeiras no novo Japão. Entre os livros, que publicou nesse campo, se pode destacar: *The Masters of Ukiyoe* (1896) e, principalmente, *Epochs of Chinese and Japanese Art* publicado, postumamente, em 1912. O primeiro livro é um catálogo dos principais artistas da escola popular de pintura *Ukiyo-e*, uma forma de arte desprezada pelas elites do período Tokugawa, mas que foi a responsável pela popularização da arte japonesa no Ocidente, principalmente, nas pinturas de Hokusai (Brooks, 1962, p. 23). O segundo livro por sua vez é uma história geral da arte japonesa e chinesa.

Percival Lowell (1855-1916), o japonólogo a ser abordado a partir de agora também fazia parte do círculo de amigos de Fenollosa, e chegou ao Japão em companhia de alguns deles, em um momento, em que estava na Ásia trabalhando pela missão diplomática dos EUA na Coréia. Enquanto permaneceu no Japão, Lowell estudou a língua e a cultura do país, terminando por publicar, em 1894, um livro analítico exclusivo sobre o Japão: *Occult Japan*, sobre possessões, exorcismos e milagres na religião *Shinto* (Brooks, 1962, p. 31; Chamberlain, 1905, p. 66). Contudo, antes desse livro houve ainda outro, que não tinha,

⁴⁸ “bronze statues were sold for the old metal they contained; the ancient Noh stages were destroyed” (Brooks, 1962, p. 5).

⁴⁹ “court troupes of actors were dispersed” (Brooks, 1962, p. 5).

formalmente, o Japão como tema exclusivo, pretendendo ser um tratado sobre o Oriente, em geral, mas que em suas abordagens tendia a privilegiar a análise da cultura japonesa. Esse livro foi *The Soul of the Far East* publicado em 1888, sendo entre as obras orientalistas de Lowell a de maior destaque. Sobre esse livro, Chamberlain (1905, p. 66) fez o seguinte comentário:

Com uma deslumbrante ostentação de epigramas metafísicos, esse distinto Bostoniano ataca a mais oculta natureza da alma japonesa, da qual a [chave da] cunhagem ele descobre na “impersonalidade”. Nada na terra – ou em qualquer outro lugar – é tão profundo quanto um intelecto tão meteórico em seu brilhantismo [...]⁵⁰

The Soul of the Far East foi um livro fundamental para Hearn, com o qual ele sempre manteve diálogo durante as pesquisas como japonologista (o que fica evidente na sua correspondência mantida no Japão ao longo de quatorze anos), sendo que para um amigo de Hearn, o médico George M. Gould (1908, p. 116), primeiramente, “o volume do Sr. Lowell teve profunda influência em voltar sua [de Hearn] atenção para o Japão⁵¹”.

O diálogo com as ideias de Lowell sempre pesou muito na escrita de Hearn sobre o Japão, e este será abordado com mais detalhes, quando adiante se discutirão os escritos de Hearn sobre a modernização do Japão.

Por fim, Basil Hall Chamberlain (1850-1935), aquele que é considerado por Kurt Singer (1973, p. 154) o pai da japonologia moderna.

Este estudioso britânico se tornou professor de língua japonesa e de filologia na Universidade Imperial de Tóquio, em 1886, convidado pelo Ministério da Educação, após uma bem-sucedida carreira de pesquisador da língua e da literatura do país. Seu aprendizado da língua japonesa, que começou em 1873, ano de sua chegada ao país, foi em si um testemunho das rápidas mudanças no Japão moderno, incorporadas em seus dois mestres, descritos nas palavras de Chamberlain (1905, p. 1) da seguinte forma:

⁵⁰ “With a dazzling array of metaphysical epigrams, this distinguished Bostonian attacks the inner nature of the Japanese soul, whose hall-mark he discovers in “impersonality.” Nothing on earth – or elsewhere – being too profound for an intellect so truly meteor-like in its brilliancy [...]” (Chamberlain, 1905, p. 66).

⁵¹ “Mr. Lowell's volume had a profound influence in turning his attention to Japan” (Gould, 1908, p. 116)

O prezado velho Samurai que primeiramente iniciou o presente escritor nos mistérios da língua japonesa, tinha uma trança e duas espadas. Essa relíquia do feudalismo agora repousa no Nirvana. Seu moderno sucessor, bastante fluente em inglês, e vestido em um distinto terno, poderia quase ser um europeu, salvo por certas obliquidades dos olhos e carência de barba⁵².

Foi também o melhor amigo de Lafcadio Hearn, nos primeiros anos do escritor greco-irlandês no Japão, ajudando-o muito nesse período.

Como japonologista, Chamberlain foi, provavelmente, o autor mais erudito da primeira geração, embora não o mais popular. Seus livros de maior destaque são o enciclopédico *Things Japanese* (que, segundo o autor, pretende ser “não uma enciclopédia, note, não uma vã tentativa de um homem de tratar, exaustivamente, de todas as coisas, mas apenas esboços de várias coisas⁵³”) (Chamberlain, 1905, p. 2), que são utilizados bastante nesse capítulo, e a primeira tradução do *Kojiki* (o mais antigo texto da historiografia japonesa) para uma língua ocidental. Além dessas obras, também se pode destacar suas muitas contribuições para a revista *Transactions*, e os livros *The Classical Poetry of The Japanese* (uma antologia de traduções de clássicos literários) e *A Handbook of Colloquial Japanese* (um livro de apoio para o aprendizado do idioma japonês), sendo também colaborador do livro *Japanese Fairy Tales*, organizado por Hearn.

No próximo capítulo será tratado como foco de discussão a vida e obra de Lafcadio Hearn, dando ênfase a sua formação intelectual e ao ambiente no qual se inseriu no Japão e redigiu seu trabalho japonologista. Em outras palavras, buscar-se-á abordar a trajetória intelectual de Hearn nos termos da história intelectual segundo Stefan Collini (1988, p. 106, 108) dando ênfase à dimensão humana de sua formação, ou seja, aos contextos sociais em que esta ocorreu (em adição às influências de outros autores).

⁵² “The dear old Samurai who first initiated the present writer into the mysteries of the Japanese language, wore a queue and two swords. This relic of feudalism now sleeps in Nirvana. His modern successor, fairly fluent in English, and dressed in a serviceable suit of dittos, might almost be a European, save for a certain obliqueness of the eyes and scantiness of beard” (Chamberlain, 1905, p. 1)

⁵³ “not an encyclopaedia, mind you, not the vain attempt by one man to treat exhaustively of all things, but only sketches of many things” (Chamberlain, 1905, p. 2).

3 - Lafcadio Hearn: Vida e Obra

3.1 - Sucesso, Esquecimento e Retomada

Lafcadio Hearn era um mestiço greco-irlandês, um homem de baixa estatura, forte constituição física, pele escura, o olho esquerdo cego, afundado em sua órbita, e o olho direito protuberante e severamente míope, que o obrigava a usar lentes para analisar, com cuidado, o que o interessava. Suas características faciais o fizeram complexado por toda a vida, sempre temeroso que sua aparência afastasse as pessoas, o que o fez tendente à reclusão e influenciou inclusive seus retratos, nos quais sempre buscava aparecer de perfil (e nas raras vezes que aparecia frontalmente, estava cabisbaixo e com os olhos fechados) (McWilliams, 1946, p. 44-45).

Religiosamente era agnóstico, mas um grande valorizador das religiões (principalmente, em suas manifestações populares) e das superstições, sendo também um anti-jesuíta convicto, embora não fanático ou radical. Além disso, era um evolucionista que se declarava, abertamente, um discípulo de Herbert Spencer (Hearn, 1906c, p. 20), fazendo dos ensinamentos desse autor a base de sua visão de mundo. Foi também um francófilo, um orientalista e fascinado pelo exotismo de maneira geral, assim como pelo folclore, principalmente, os contos sobre fantasmas e outros temas sobrenaturais. Tendo nascido na Grécia, passou, no entanto, a maior parte de sua vida no mundo anglo-saxônico; Irlanda, Inglaterra e EUA, acrescidos de uma breve temporada na França. Preferia identificar-se como grego (Hearn, 1910b, p. 228), mas tinha interesses intelectuais que eram mais propriamente típicos de um irlandês de seu tempo (Toda, 2007, p. 152-158). Era tido como tímido, mas atraía amigos fiéis (para os quais, como um epistolista apaixonado, enviava cartas muitas vezes quase diárias, todas com uma notável qualidade literária) e cativava muitos alunos, por outro lado tinha também uma personalidade difícil, o que o levou a perder amizades por razões tolas.

Foi descrito por Hirakawa (2007, p. 2) como um “nômade civilizado”⁵⁴, e por Isaiah Berlin (2000, p. 259) como parte da “progênie de Herder” [*“progeny of Herder”*], ao lado de

⁵⁴ Hirakawa (2007, p. 2) define como “nômades civilizados” autores/viajantes ocidentais que ficaram consideráveis períodos de tempo no seio de sociedades não ocidentais, “não caindo na armadilha do

outros como Richard Burton e Doughty; um dos “entusiastas e por vezes sentimentais devotos de modos de vida mais primitivos⁵⁵”. Para o intelectual brasileiro Gilberto Freyre (2003, p. 151) Hearn era um autor que “enxergava mais como simples escritor, do que muito sociólogo”.

Era um opositor do imperialismo, da modernidade e do capitalismo, sendo simpático aos povos não brancos, aos pobres e aos excluídos.

Estas eram as características notáveis de Lafcadio Hearn, nos quatorze últimos anos de sua vida, anos vividos no Japão, nos quais abandonou o nomadismo, adotou uma nova cidadania, constituiu família, e teve sua mais notável fase intelectual.

Em todos os países que viveu, após sair da Grécia, Hearn foi sempre um estrangeiro, e sofria com a inadequação. Como mestiço era um exótico, um forasteiro, na Irlanda e na Inglaterra, nos EUA foi por muito tempo mais um entre os muitos irlandeses empobrecidos, e no Japão foi um ocidental, um *gaijin*, nem melhor nem pior do que os outros (King, 1984, p. 11-12), sendo nesse país, em que permaneceu se sentindo um estrangeiro (apesar de ter adquirido uma nova cidadania e um novo nome) que Hearn encontrou um lar. Nessa terra, ele morreu como era o seu desejo (McWilliams, 1946, p. 265).

Como um japonologista renomado no Ocidente, Hearn é nas palavras de Basil Hall Chamberlain (1905, p. 65):

[O autor que] entende mais o Japão moderno, e nos faz mais entende-lo porque o ama mais. A vida japonesa, as maneiras, pensamentos, aspirações, o estudante, a cantora, os políticos, o maravilhoso povo do campo das isoladas aldeias que ainda curvam-se aos deuses ancestrais, a atitude japonesa em tempos de guerra, serviços funerários budistas cantados por coros clericais trajados em vestes douradas, não apenas os homens mas também os espíritos e o folclore, as paisagens das ilhas remotas nas quais europeus nunca pisaram, – nada japonês [foi esquecido] exceto talvez o lado humorístico da vida nativa, mas esses maravilhosos livros [de Hearn] lançam luz [sobre o Japão] misturada a poesia e verdade. Nossa única reserva é

eurocentrismo” [“not falling into the trap of euro-centrism”] ou “não cometendo muitos pecados de exotismo etnocêntrico” [“not having committed too many sins of ethnocentric exoticism”] ao escreverem sobre elas.

⁵⁵ “enthusiastic and sometimes sentimental devotees of more primitive forms of life” (Berlin, 2000, p. 259).

quanto a alguns dos julgamentos de Hearn: – ao dar razão aos japoneses ele parece continuamente reprovar sua própria raça⁵⁶.

Além de reconhecido seu talento no Ocidente, Hearn também gozou de grande respeito entre os japoneses, sendo considerado dentro da literatura japonesa da Era Meiji um dos *eigo meijin* (mestres da língua inglesa), ou seja, um dos escritores encarregados de dar ao mundo exterior, em língua inglesa, uma descrição justa e digna do Japão (Starrs, 2011, p. 78).

A obra de Hearn foi amplamente lida ainda no período de vida do autor e, em anos imediatamente posteriores, tendo a admiração de escritores renomados ao redor do mundo entre os quais se pode listar, além do já citado Gilberto Freyre, o escritor argentino Jorge Luis Borges⁵⁷, o alemão Stefan Zweig⁵⁸, além de ter deixado sua marca no país que o adotou, tendo influenciado nomes centrais da moderna literatura japonesa como Natsume Soseki⁵⁹, Akutagawa Ryonosuke⁶⁰ e Mishima Yukio⁶¹.

⁵⁶ “understands contemporary Japan better, and makes us understand it better, than any other writer, because he loves it better. Japanese life, manners, thoughts, aspirations, the student class, the singing-girls, the politicians, the delightful country-folk of secluded hamlets who still bow down before ancestral gods, Japan’s attitude in time of war, Buddhist funeral services chanted by priestly choirs in vestments gold-embroidered, not men only but ghosts and folk-lore fancies, the scenery of remote islands which Hearn alone among Europeans has ever trod, – not a single thing Japanese, in short, except perhaps the humorous side of native life, but these wonderful books shed on it the blended light of poetry and truth. Our only quarrel is with some of Lafcadio Hearn’s judgments: – in righting the Japanese, he seems to us continually to wrong his own race” (Chamberlain (1905, p. 65).

⁵⁷ Segundo Pablo de Santis (2008, p. 155), Hearn seria o autor responsável por revelar a Borges “a fascinação do Japão” [“la fascinación del Japón”], sendo interessante notar que ao visitar o Japão Borges escolheu para sua estadia justamente a região favorita de Hearn, Shimane, que chamava de Izumo, assim como o autor greco-irlandês (Borges, Kodama, 2010, p. 128-131).

⁵⁸ Zweig escreveu em 1911 o prefácio da edição alemã de *Glimpses of Unfamiliar Japan (Das Japanbuch)* e se referiu a Hearn como “um guia e amigo incomparável” [“un guía y um amigo incomparable”] para o conhecimento do Japão (Zweig, 2004, p. 135).

⁵⁹ Natsume, que ocupou por duas vezes vagas de professor deixadas por Hearn (em Kumamoto e Tóquio) tinha grande admiração pelo autor, inclusive escrevendo livros tendo como temáticas os interesses também caros a Hearn (como a relação de Kumamoto com o Japão ocidentalizado em *Sanshiro* e o “coração do Japão” em *Kokoro*, romance homônimo à um livro de Hearn).

⁶⁰ Romancista admirador de Hearn com os mesmos gostos “pelo exótico e pelo grotesco” [“for the exotic and the grotesque”] (Hirakawa, 2007, p. 5).

⁶¹ Autor que herdou de Hearn uma perspectiva comparativa da Grécia com o Japão (Hirakawa, 2007, p. 5-6).

Mais do que isso, Hearn é considerado, majoritariamente, pelos japoneses “preeminente entre os observadores estrangeiros do Japão⁶²”, pois “elevou as crenças e práticas tradicionais dos japoneses, e as descreveu muito liricamente [...] em uma época em que muito do que era nativo estava sendo varrido pelas influências ocidentais⁶³” (Hirakawa, 2004, p. 1). Um exemplo pouco posterior a morte do autor é dado por Nitobe (1909, p. 122), enquanto invocava os intelectuais japoneses a escreverem textos em inglês, a fim de apresentar ao Ocidente uma visão justa do Japão, usando as seguintes palavras: “Temos a obrigação de ser nossos próprios intérpretes, uma vez que não podemos buscar um Lafcadio Hearn a todo momento⁶⁴”.

O sucesso de Hearn entre o final do século XIX e a primeira metade do XX, entretanto não poupou sua reputação do declínio, primeiramente, na década de 1930 quando com a ascensão do militarismo japonês Hearn passou a ser considerado como o apologista de uma cultura bárbara⁶⁵, embora em uma resenha de 1946, referente a sua então mais recente biografia escrita por Vera McWilliams, William W. Clary (p. 80-81) considerou Hearn como o “profeta dos perigos inerentes a entrada do Japão na política mundial⁶⁶” citando, também, que “a maioria dos escritores jornalísticos populares que “expuseram” a face sombria e horrenda da vida japonesa, usou como base Hearn em seu material⁶⁷”. Em adição a isso, na década de 1970, após a popularização do discurso contido no livro *Orientalismo* de Edward

⁶² “preeminent among foreign observers of Japan” (Hirakawa, 2004, p. 1).

⁶³ “stood up for the traditional beliefs and practices of the Japanese and described them so lyrically [...] at a time when so much that was native was being swept away by western influences” (Hirakawa, 2004, p. 1). Segundo Roy Starrs (2011, p. 73) através de suas publicações sobre folclore o que Hearn fez pela cultura e identidade nacional japonesa foi semelhante ao que os irmãos Grimm fizeram na Alemanha.

⁶⁴ “We must be our own interpreters, since we cannot look for a Lafcadio Hearn at every turn” Nitobe (1909, p. 122).

⁶⁵ Segundo Askew (2009, p. 44): “Uma vez que o Shinto foi usado e abusado pela ideologia militarista do Japão em tempos de guerra, tornou-se um amplo tabu no pós-guerra [...] falar favoravelmente dele. Esta é uma razão pela qual Hearn, que celebrou o Shinto como o âmago da cultura japonesa, veio a ser rechaçado” [“Since Shinto was used and abused by Japan’s wartime militaristic ideology, it has become largely taboo in the postwar [...] to speak favorably of it”].

⁶⁶ “prophet of the dangers inherent in Japan’s entry into world politic” (Clary, 1946, p. 80-81).

⁶⁷ “exposed” the dark and ugly side of Japanese life have drawn on Hearn for their material” (Clary, 1946, p. 80-81).

Said, Hearn também passou a ser “repudiado como um arquiorientalista, outro exotista como Pierre Loti⁶⁸” (Starrs, 2006, p. 182).

Após tais acontecimentos levarem a obra de Hearn a cair na obscuridade, a partir da década de 1990, esta obra voltou a atrair interesse acadêmico, destacando-se entre os intelectuais que pesquisam a obra Hearniana os especialistas em estudos literários Hirakawa Sukehiro⁶⁹ e Paul Murray⁷⁰.

Retornando ao tema da relevância histórica dos escritos de Hearn, pode-se acrescentar ainda que esses não foram úteis apenas para a propaganda de guerra dos EUA, sendo também claramente influentes no livro *Bushido* de Nitobe Inazo, uma importante fonte ideológica do *ethos* do Japão imperial, sendo também consultados e citados por influentes figuras do imediato pós-guerra, como o oficial americano Bonner Frank Fellers (1896-1973), que “usou os trabalhos de Hearn como livros de referência para “ler” o Japão e os japoneses⁷¹” (Askew, 2009, p. 56), enquanto tinha um papel-chave no debate que decidiria se o Imperador Hirohito deveria ou não ser condenado pelos crimes de guerra do Império japonês. Os textos de Hearn também tiveram um papel semelhante para Kishimoto Hideo⁷² (1903-1964), que os usou como referência na defesa da religião *Shinto* frente às forças de ocupação, citando os argumentos de Hearn para diferenciar o *Shinto* popular e doméstico do “*Shinto* de Estado”, então condenado pela opinião pública mundial (Miner, 2004, p. 67-68).

Uma vez entendida a importância intelectual do autor passaremos para a abordagem de sua biografia, que dará informações para a melhor compreensão da natureza da obra de Hearn e da percepção da modernização japonesa contida na mesma.

⁶⁸ “dismissed as an arch-Orientalist, another exoticist like Pierre Loti” (Starrs, 2006, p. 182).

⁶⁹ Especialista em Literatura e Tradução e professor emérito da Universidade de Tóquio, sendo também organizador de eventos (no Japão, Grécia e Martinica) e livros sobre Hearn (*Rediscovering Lafcadio Hearn* e *Lafcadio Hearn in International Perspectives* publicados, originalmente, em 1997 e 2007).

⁷⁰ Diplomata e especialista em literatura irlandesa, autor da biografia: *A Fantastic Journey: The Life and Literature of Lafcadio Hearn*, e também de artigos e conferências sobre o autor.

⁷¹ “used Hearn’s works as a grammar book to “read” Japan and the Japanese” (Askew, 2009, p. 56).

⁷² Pesquisador e professor do campo dos estudos religiosos na Universidade de Tóquio.

3.2 - Anos de Juventude

Patricio Lafcadio Tessima Carlos Hearn (1850-1904) nasceu na ilha grega de Levkas, na região da Jônia, território naquele momento sob o domínio britânico. Seu pai foi o cirurgião do exército britânico Charles Bush Hearn (1818-1866), um irlandês para lá enviado juntamente com seu regimento, em 1849, para conter as revoltas ali iniciadas em 1848; e sua mãe foi Rosa Antonio Cassimati (1823-1882), a grega com a qual Charles Bush se casou enquanto lá esteve.

Com o fim da ocupação militar britânica na Jônia em 1851, o regimento de Charles Bush recebeu ordens de se mover para as Índias Ocidentais Britânicas e, com isso, Charles levou sua esposa e os dois filhos (Lafcadio e seu irmão James Daniel) consigo, deixando-os, após estadas em Malta e Paris, aos cuidados de sua família, em Dublin, onde chegaram em 1853 (Kennard, 1912, p. 10).

Com a ausência de Charles Bush, Rosa Cassimati teve sérios problemas para se adaptar no seio da família Hearn, nunca tendo aprendido a língua inglesa ou se acostumado à cultura local (Kennard, 1912, p. 12), e a isso se somaria a intolerância dos Hearn em relação a ela (e a seus filhos), em função de sua pele escura e de sua origem tida como oriental⁷³ (Rosenstone, 1988, p. 70). Ao ficar consciente desses problemas, Charles Bush decide enviar Rosa e Lafcadio aos cuidados de sua tia, Sarah Holmes Brenane, que vivia na cidade costeira de Tramore e que era tida como mais tolerante, que se destacava na família Hearn por ter se convertido ao catolicismo, destoando do anglicanismo do restante da família (Bronner, 2002, p. 3). Contudo, antes que Charles Bush retornasse, Rosa Cassimati deixa Lafcadio com Sarah Brenane e volta para sua família na Grécia, e ao constatar o acontecido, ao retornar Charles Bush providencia a anulação do casamento, antes de partir com seu regimento para a Índia ainda em 1853. Mesmo sendo deixado ainda pequeno, Hearn permaneceu tendo amor por sua mãe, sentimento que não se estenderia a seu pai, que teria, ao contrário, seu rancor (Cott, 1992, p. 17).

⁷³ Sobre a orientalidade da Grécia no período, Hobsbawm (2005b, p. 34-35) escreve: “Grande parte dos territórios reconquistados ou liberados [do Império Otomano] só poderiam ser considerados como “europeus” por cortesia: na verdade a península balcânica ainda era comumente chamada de “Oriente Próximo””. E na biografia de Hearn, publicada por Nina Kennard em 1909, a autora também identifica Lafcadio como um oriental, com “tendências e simpatias orientais” [“oriental tendencies and sympathies”], e a personalidade de um “despótico monarca oriental” [“despotic oriental monarch”] (Kennard, 1912, p. 150, 167).

Terminada sua estada entre os Hearn de Dublin, que rendeu a Lafcadio a anglicização de seu primeiro nome de Patricio para Patrick, e aos cuidados de Brenane, descrita por Jonathan Cott (1992, p. 14) como: “Enfadonha, excêntrica, sem filhos, peremptória em suas maneiras, e fanaticamente devota, [...] o arquétipo da viuvez vitoriana⁷⁴”, o filho mais novo de Charles Bush e Rosa Cassimati foi enviado a partir de 1862 para colégios jesuítas (estudos pagos pelo sobrinho e benfeitor de Brenane; Henry Hearn Molyneux), que dariam a Hearn a instrução, que segundo as esperanças de Brenane, um dia seria a base para fazer dele um padre (Hearn, 1910b, p. 48). Esses colégios foram o *Ushaw College* em Durham no nordeste da Inglaterra e a *Institution Ecclésiastique* em Yvetot no norte da França.

O saldo da juventude de Hearn foi o domínio da língua francesa, o interesse por folclore e histórias de fantasmas, pelo Oriente e pelo exótico, em geral, e o ódio pelos jesuítas. Esses pontos foram determinantes para sua personalidade e carreira.

A relação de Hearn com os fantasmas e duendes, cujo interesse certamente o direcionou também para outros temas do sobrenatural, iniciou-se em sua infância, quando sob os cuidados de sua babá Catherine Costello ouvia várias histórias de fantasmas e contos de fadas tradicionais irlandeses (Koizumi, 2014, p. 11).

O tema dos fantasmas, espíritos e demais criaturas sobrenaturais esteve entre os principais interesses de Hearn durante toda a sua vida, sendo importante não apenas para a ficção escrita por ele, mas também para a sua interpretação pessoal da religião e seu papel nas sociedades.

Seu interesse pelo Oriente e outras culturas, por outro lado, é algo cuja origem na juventude seja mais difícil de determinar, uma vez que Hearn não faz referências claras a isso em suas cartas. Por outro lado, seu interesse pode ter se originado de leituras feitas na Irlanda e Inglaterra, países com uma já vasta bibliografia orientalista disponível no seu tempo de juventude, enquanto seu interesse pelos povos não brancos, certamente, vem de sua própria identificação como, pelo menos parcialmente, um membro desses povos. Por outro lado, acredita-se que o interesse de Hearn pelo Oriente se formou no contexto do “orientalismo irlandês”, tendo ele depois se tornado um autor dessa vertente, como aponta Joseph Lennon (2004, p. 184-186), em seu livro *Irish Orientalism*.

⁷⁴ “Fastidious, eccentric, childless, peremptory in manner, and fanatically devout, she was the archetype of Victorian widowhood” (Cott, 1992, p. 14).

O ódio de Hearn pelos jesuítas, por sua vez, não partiu da crença em teorias de conspiração correntes na época, e que comumente inspiravam a aversão pela Cia de Jesus. No caso de Hearn, a aversão veio de toda sua vivência de juventude, na qual os jesuítas foram a principal figura de autoridade e opressão, e na opinião de Vera McWilliams (1946, p. 41-42, 46), Hearn culparia os jesuítas pelo definitivo afastamento dele da família, ao convencerem Brenane de que ele era um infiel, com as reclamações de seu comportamento na escola⁷⁵.

Sua opinião negativa sobre os jesuítas também influenciou sua visão geral sobre a presença missionária no mundo não-europeu, na qual de qualquer forma os jesuítas cumpriam um grande papel.

Além dessas características, adquiridas em sua infância e em seu período de estudos, Hearn também teve seu interesse despertado para os desfavorecidos e os excluídos da sociedade, seguramente em um período de privações pelo qual passou, ao final de sua juventude, quando o benfeitor de Brenane passou por sérias dificuldades financeiras, não podendo pagar pelos estudos de Hearn, que acabou indo morar como um hóspede pagante na casa da família de Catherine Costello (pois Brenane temia deixar o devoto Molyneux ter contato com o “jovem infiel” em sua casa), local do qual fugiria em pouco tempo. Nesse período, livre pelas ruas de Londres, Hearn teve contato com vários tipos de excluídos e com a vida nas *workhouses*⁷⁶, antes de ter a oportunidade de ir para a América (McWilliams, 1946, p. 45-48).

3.3 - Das Dificuldades ao Triunfo na América

Em 1869, por orientação de Molyneux que teria parentes que o acolheriam em Cincinnati nos EUA, Hearn partiu, mas desviando-se das instruções de Molyneux não foi diretamente a Cincinnati, desembarcando primeiramente em Nova York, onde permaneceria por dois anos, em busca de um trabalho como escritor, como seria seu objetivo primário na América (Bronner, 1908, p. 24). No entanto, Hearn não alcançou sua meta na grande metrópole do leste americano, cidade pela qual, repetidamente, descreveria seu desprezo no

⁷⁵ Em Ushaw Hearn destacou-se por sua atitude questionadora em relação aos ensinamentos cristãos, chegando inclusive a se declarar panteísta, o que na opinião de Brenane o deixava a um passo do ateísmo, e o tornava uma presença inadequada para um lar cristão (McWilliams, 1946, p. 42).

⁷⁶ Casas “quase de detenção, onde eram abrigados os desempregados e os pobres aptos ao trabalho”, sendo os únicos lugares em que se podia ter acesso ao auxílio-pobreza, segundo determinava a *Lei dos Pobres* de 1834 (Hobsbawm, 2005, p. 233).

futuro, sendo esse um período de solidão e fome, no qual conseguiu trabalhos apenas como assistente de um advogado e garçom de restaurante (Bronner, 2002, p. 9).

Após essa primeira decepção, Hearn partiu para Cincinnati, em que inicialmente passou por mais privações, enfrentando a fome como ameaça constante, dificuldades para manter um teto e o assédio da polícia, trabalhando em empregos como o de carvoeiro e assistente de pensão. Nessa fase, Hearn também frequentou a biblioteca pública de Cincinnati, aprofundando-se na leitura de autores franceses como Baudelaire, Nerval, Flaubert e Mallarmé, concentrando-se também em variadas obras sobre o sobrenatural, folclore, e mitologias de várias partes do mundo, além de dar especial atenção a leituras sobre Budismo, e aos poemas e contos de Edgar Allan Poe, escritor americano com o qual mais se identificava (Rosenstone, 1988, p. 74). Hearn também conseguiu trabalho como secretário, nessa mesma biblioteca, sendo em pouco tempo demitido por negligenciar seu trabalho distraído-se com leituras (Bronner, 2002, p. 12). Por outro lado, as leituras desse período deram a Hearn a inspiração para os primeiros textos que publicou, provavelmente, sob pseudônimos, em pequenos jornais semanais, textos esses que não trouxeram dinheiro ou reconhecimento, estando hoje perdidos para a história (Rosenstone, 1988, p. 74).

Nesse período Hearn, eventualmente, conheceu um pintor inglês chamado Henry Watkin (1824-1910), que o acolheu como seu assistente, sendo esse também um período de proveitoso cultivo intelectual para Hearn (Bronner, 1908, p. 25). Posteriormente, Watkin conseguiu para Hearn um emprego, em um pequeno jornal comercial, trabalho no qual se destacou e após quase um ano recebeu, em 1874, um convite para trabalhar no jornal *Cincinnati Enquirer*.

Como repórter do *Enquirer* Hearn se destacou não apenas pelos temas que abordava, mas também pela maneira pela qual o fazia, não enfocando, meramente, a violência dos subúrbios, mas também colhendo impressões sobre o modo de vida dos pobres, dos negros, dos imigrantes (no caso de Cincinnati os judeus, os ciganos, os gregos, os italianos e os franceses, que foram os grupos pelos quais Hearn mais se interessou), prostitutas e outros grupos marginalizados, exibindo já a partir daí sua marca principal como repórter nos Estados Unidos, o etnógrafo de uma América dura e diversa, miscigenada racialmente e culturalmente variada (Bronner, 2002, p. 1-2, 10). Como repórter, Hearn “viu a América do nível das ruas e

dos tempos que lá viveu como um sem-teto⁷⁷” (Bronner, 2002, p. 1) cobrindo as reportagens sobre batidas policiais, roubos e assassinatos com vívidas descrições de detalhes do ambiente (sons, cheiros e texturas) e da cultura dos locais (músicas, histórias, ofícios, etc.), também chamando atenção pela presença do exótico e do grotesco em seus textos (Bronner, 2002, p. 2, 13, 17).

Nesse período (1874), Hearn acabou se envolvendo em um problema de tensão racial, quando se casou com uma ex-escrava chamada Alethea Foley, que trabalhava como cozinheira na pensão em que morou, enquanto trabalhava na biblioteca pública de Cincinnati, sendo essa, provavelmente, a primeira amiga de Hearn na América, com a qual ele manteve contato mesmo após se tornar um jornalista de sucesso., quando a pediu em casamento para a surpresa e consternação tanto dela como de seus amigos e colegas de trabalho. Apesar das tentativas de seus conhecidos de demovê-lo dessa decisão, Hearn se casa com Alethea, sendo a cerimônia celebrada na casa da noiva, por um pastor episcopal negro (McWilliams, 1946, p. 67-69). Fora a condenação social, gerada pelo casamento, que trouxe ataques à reputação de Hearn por parte de jornais concorrentes do *Enquirer* e o afastamento da maioria dos amigos, Hearn e Foley também quebraram a lei contra miscigenação que proibia tal união. A pressão da opinião pública fez com que Hearn perdesse seu trabalho no *Enquirer* em 1875, e embora quisesse manter o casamento, sem chance de conseguir outro trabalho, enquanto ele durasse, e ameaçados pela miséria tiveram que desfazer a união (McWilliams, 1946, p. 70; Bronner, 2002, p. 17-18).

Com o enfraquecimento dos rumores, Hearn acaba sendo contratado pelo *Commercial*, jornal que era o principal concorrente do *Enquirer*, e lá continua seu trabalho costumeiro a partir de 1876, o mesmo ano de uma conturbada eleição presidencial, que colocou Rutherford B. Hayes na Casa Branca. Essa eleição ocorreu sob a suspeita de fraudes na contagem de votos nos Estados da Carolina do Sul, Flórida e Louisiana e, com isso, Hearn foi enviado em 1877 pelo *Commercial* à cidade de Nova Orleans, na Louisiana, para investigar essas suspeitas como repórter político (Bronner, 2002, p. 19-20).

A principal razão para que Hearn tenha aceitado esse trabalho foi a cultura de Nova Orleans, que ele tinha intenção de estudar, sobretudo, as comunidades de imigrantes (principalmente irlandeses, alemães, italianos e gregos) e a cultura afro-americana da cidade.

⁷⁷ “saw America from street level and at times lived there as a homeless person” (Bronner, 2002, p. 1).

Dessa forma, justamente por se dedicar mais aos próprios interesses e negligenciar seu trabalho como repórter político, Hearn foi demitido do *Commercial* (Bronner, 2002, p. 20).

Após esse período, Hearn foi, em 1878, contratado como editor-assistente de um pequeno jornal chamado *Item*, no qual ficou até 1881, ano do fechamento do jornal, sendo após isso contratado pelo jornal *Times Democrat*, como tradutor de contos franceses⁷⁸ (trabalho que já fazia no *Item* assim como o de crítico literário) e editor literário⁷⁹. Com a boa reputação conseguida em seu novo trabalho, Hearn viabilizou a publicação em 1882 de seu primeiro livro, ainda que uma obra de tradução e não um trabalho autoral, sendo este intitulado *One of Cleopatra's Nights*, um conjunto de seis contos do autor francês Théophile Gautier. Seus primeiros livros autorais vieram posteriormente, ainda enquanto trabalhava no *Times Democrat*, sendo estes: *Stray Leaves From Strange Literature*⁸⁰ (1884), *La Cuisine Creole*⁸¹ (1885), *Gumbo Zhebes*⁸² (1885) e *Some Chinese Ghosts*⁸³ (1887).

É também no seu período de trabalho no *Times Democrat*, que Hearn intensifica seus estudos sobre o Oriente, desenvolvendo também outra característica central para sua carreira intelectual, o entusiasmo pelo trabalho de Herbert Spencer.

O orientalismo se tornou mais presente nos escritos e estudos de Hearn, a partir de 1884, com seus escritos de quando cobriu a *World Industrial and Cotton Exhibition* aberta em dezembro de 1884 (Hearn publicou seis artigos sobre ela, em 1885, sendo quatro desses com temas orientais⁸⁴) (Nabae, 2014, p. 147), e também pelos estudos que realizou para um projeto que idealizou em parceria com Henry Edward Krehbiel (1854-1953) um crítico musical e

⁷⁸ Retomando um trabalho que já fazia no *Item*, traduzindo trabalhos de autores como Gérard de Nerval, Anatole France e Théophile Gautier.

⁷⁹ No mesmo período, Hearn investiu juntamente com um sócio em um restaurante de refeições baratas, o *Hard Times*. A gerência do restaurante foi deixada ao sócio de Hearn, e embora o negócio tenha tido um bom início, acabou falindo. No entanto, essa não havia sido a única experiência de Hearn como empresário, pois em Cincinnati, no auge de seu sucesso como repórter, Hearn iniciou juntamente com outro sócio a revista literária *Ye Giglampz*, uma empreitada também mal-sucedida, sendo a revista cancelada em menos de um ano de publicação (McWilliams, 1946, p. 65-66, 122-124).

⁸⁰ Uma coletânea de contos fantásticos originários de várias culturas.

⁸¹ Uma coleção de receitas da culinária popular de Nova Orleans.

⁸² Um dicionário de provérbios crioulos.

⁸³ Uma coletânea de contos chineses de fantasmas.

⁸⁴ Esses artigos foram intitulados: *Oriental Literature at The Exposition*, *The New Orleans Exposition: The Japanese Exhibit*, *The East at New Orleans* e *Some Oriental Curiosities* (Nabae, 2014, p. 147).

musicologista de Nova York, que Hearn conheceu em Nova Orleans. Esse projeto consistia na escrita de uma história geral da música, em dezessete volumes, um projeto ambicioso que nunca foi realizado, mas que em sua fase de preparação levou Hearn a ampliar muito suas leituras sobre o Oriente (e um fruto direto desses estudos foi o livro *Some Chinese Ghosts*) (Bisland, 1906, p. 60-61). Foi também, nesse período, que o interesse orientalista de Hearn começou a se concentrar, principalmente, nas culturas chinesa e japonesa (Bronner, 2002, p. 24).

Por outro lado, seu interesse pelo trabalho de Spencer, o filósofo inglês apelidado de “Aristóteles do mundo moderno”, e que foi em vida um dos pensadores mais influentes do século XIX (Hobsbawm, 1982, p. 272), surgiu em Nova Orleans, em 1885, quando conheceu o Tenente Oscar Terry Crosby, um ex-aluno de *West Point*, que frequentava os mesmos círculos intelectuais que Hearn. Lafcadio pegou emprestado, com Crosby, o livro *First Principles* de Spencer, e ficou impressionado com o que leu nele, tornando-se a partir daí um evolucionista convicto, e até o fim da vida um admirador radical do trabalho de Herbert Spencer, autor que para ele, uma vez lido, possibilitaria a seu leitor “ter digerido a mais nutritiva porção de todo o conhecimento humano” (Hearn, 1906b, p. 392).

Hearn tendia a tomar como ofensas pessoais as discordâncias dos outros para com esse autor (Kennard, 1912, p. 138-139), sendo que Chamberlain, o amigo de Hearn (que, provavelmente, perdeu sua amizade, em 1896, justamente em uma discussão envolvendo as teorias de Spencer) (Cott, 1992, p. 398), descreveu da seguinte forma a devoção de Lafcadio por Spencer:

Nenhum homem vivente, excetuando ele mesmo, idolatrou Herbert Spencer de sua maneira peculiar; transformando as especulações científicas de Spencer em um tipo de misticismo. Esse misticismo se tornou uma religião para ele. A menor objeção levantada contra ele [Spencer] era ressentida por ele [Hearn] como um sacrilégio⁸⁵ (Bisland, 1906, p. 58).

⁸⁵ “For no man living, except himself, idolized Herbert Spencer in his peculiar way; turning Spencer’s scientific speculations into a kind of mysticism. This mysticism became a religion to him. The slightest cavil raised against it was resented by him as a sacrilege” (Bisland, 1906, p. 58).

3.4 - Jornalismo Etnográfico

Apesar de em 1887 Hearn concentrar suas leituras em temas orientais, seu próximo projeto era relacionado com sua antiga paixão pela cultura afro-americana, e assim o autor viajou até Nova York, em busca de algum editor, que aceitasse financiar sua estadia nas Índias Ocidentais Francesas ou na Guiana Inglesa, assim como publicar os textos, que enviaria de lá.

Hearn consegue que o editor da *Harper's Magazine* aceite sua sugestão, e parte para a Martinica, onde permaneceria até 1889. Para Hearn, que considerava ter vivido até então em um purgatório, a vida nos trópicos pareceu um paraíso, de clima agradável e sem o puritanismo das sociedades do Norte. No entanto, apesar dessa alegria, o clima agradável e a gente simples foram também os principais obstáculos para ele, em seu trabalho, justamente porque estava lá a trabalho, e a imersão naquela sociedade, e o aconchego daquele clima quebravam sua concentração. Para Hearn era muito difícil escrever, ler, ou mesmo conversar sobre qualquer tema intelectual naquele lugar. O ambiente fazia todas as preocupações da sociedade industrial parecerem loucura, e ao final, a partida de Hearn foi também uma opção por sua carreira literária, ao invés de pela vida em um paraíso na terra (Rosenstone, 1988, p. 82-84).

Em uma carta enviada para sua amiga Elizabeth Bisland, Hearn (1906b, p. 449) faz o seguinte comentário:

Eu temo que você esteja certa sobre os trópicos, e a fascinação do clima. Ela ainda está em mim, e eu vou achar muito difícil superar a tentação de voltar às colônias francesas: o fato central que me ajuda é a convicção de que não posso trabalhar lá, — a memória de qualquer um iria nublar-se e falhar no incessante calor e no ar sonolento; e por três meses antes de partir eu não pude escrever uma linha.... Meus amigos me aconselharam a tentar o Oriente da próxima vez; e eu acho que irei⁸⁶.

Entretanto, apesar dos obstáculos que sentiu para seu trabalho intelectual, foi nesse ambiente que Hearn escreveu alguns dos textos mais memoráveis de sua carreira, sendo em

⁸⁶ "I am afraid you were right about the tropics, and the fascination of climate. It is still upon me, and I shall find it very difficult to conquer the temptation to return to the French colonies: the main fact which helps me is the conviction that I cannot work there, — one's memory blurs and fails in the incessant heat and sleepy air; and for three months before leaving I could not write a line... My friends advise me to try the Orient next time; and I think I shall" (Hearn, 1906b, p. 449).

sua maioria publicados pela *Harper's Magazine* e, posteriormente, com a adição de alguns outros, vieram a compor seu livro de maior sucesso até então, *Two Years in the French West Indies* publicado em 1890, sendo esse livro justamente a culminação de seus objetivos dessa empreitada, formulando a abordagem, que ditaria o tom de seu trabalho daí em diante.

Esse tom seria o do jornalismo etnográfico⁸⁷, relatando não apenas os costumes do cotidiano, mas também suas próprias sensações diante de tais experiências, estilo de texto que, principalmente, em seu período no Japão, iria caracterizar a sua produção, juntamente com seus trabalhos de ficção, que também tinham características etnográficas.

De volta aos EUA, no seu período pós-Martinica, além da publicação de seu *Two Years in the French West Indies*, Hearn ainda publicaria, em 1889, a tradução do romance de estreia de Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard* e os romances *Chita*⁸⁸ (também em 1889) e *Youma*⁸⁹ (1890), e após isso se concentraria, em seu próximo projeto de jornalismo etnográfico, em direção ao Oriente, como já havia escrito a Bisland. O ponto exato do Oriente para o qual Hearn iria acabou sendo decidido pela combinação de um surto de entusiasmo e da circunstância.

O surto de entusiasmo seria pelo livro: *The Soul of The Far East* de Percival Lowell, que Hearn comprou em uma livraria da Filadélfia em 1889. Esse foi um livro que Hearn admirou até o fim de sua vida, mas que lhe causou um enorme entusiasmo, em sua primeira leitura, como se pode ver no seguinte trecho de uma carta, que enviou a seu amigo George M. Gould:

Eu tenho um livro para você, — um livro espantoso, — um livro divino. Mas eu quero que prometa que vai ler cada palavra dele. Cada palavra é dinâmica. É o melhor livro sobre o Oriente já escrito; e embora muito breve, contém mais do que toda minha biblioteca de livros orientais. E um americano (?) o escreveu! Ele é

⁸⁷ O aspecto etnográfico do jornalismo de Hearn é entendido aqui na forma definida por Lévi-Strauss (2008, p. 14), ou seja, “consiste na observação e análise de grupos humanos tomados em sua especificidade [...] visando a restituição, tão fiel quanto possível, do modo de vida de cada um deles.”

⁸⁸ Romance que tem como pano de fundo a chegada do Tufão de *Last Island* na Louisiana em 1856.

⁸⁹ Romance que tem como pano de fundo as revoltas de escravos na Martinica na década de 1840.

intitulado “The Soul of The Far East”. Ele irá surpreendê-lo como Schopenhauer, com a mesma profundidade e lucidez⁹⁰ (Hearn, 1906b, p. 460).

A leitura desse livro direcionou Hearn para o Japão, e uma circunstância política lhe propiciou os meios de ir para lá.

Essa circunstância decorreu da promulgação da Constituição Meiji, em 1889, e a organização da Dieta em 1890, fatos políticos que, juntamente, com as condições de suas forças armadas, colocavam o Japão definitivamente na vanguarda da modernização entre os países do Extremo-Oriente, o que teve um forte impacto simbólico na política mundial. No caso específico dos EUA, o governo Meiji também se mostrava um importante parceiro comercial. Em conjunto, esses fatos levaram os editores da *Harper's Magazine* à decisão de enviar membros de sua equipe ao Japão como correspondentes regulares (Kennard, 1912, p. 158-159).

A experiência de Hearn em paragens exóticas o colocou entre os membros da equipe como um candidato lógico ao trabalho, e após uma entrevista aceitou prontamente a proposta, traçando com o editor o projeto de um trabalho semelhante ao feito na Martinica (Bronner, 2002, p. 27).

Dessa forma, Hearn foi enviado ao Japão para uma estadia, inicialmente, planejada para durar um ano.

3.5 - Chegada ao Japão

O destino de Hearn, no entanto, seria muito diferente do que fora planejado em Nova York. Pouco depois de aportar em Yokohama, em abril de 1890, Hearn ficou insatisfeito com o padrão de remuneração que foi estabelecido para seu trabalho, após enviar seu primeiro texto sobre o Japão à *Harper's*⁹¹. O autor continuou a enviar textos jornalísticos para o público americano, mas como *freelancer* para a revista *Atlantic Monthly* de Boston, a partir de

⁹⁰ “I have a book for you — an astounding book, — a godlike book. But I want you to promise to read every single word of it. Every word is dynamic. Is the finest book on the East ever written; and though very small contains more than all my library of Oriental books. And an American (?) wrote it! It is called “The Soul of the Far East.” It will astound you like Schopenhauer, the same profundity and lucidity” (Hearn, 1906b, p. 460).

⁹¹ Esse texto, intitulado *A Winter Journey to Japan*, é uma descrição da viagem de Hearn dos EUA ao Japão, apenas com uma breve descrição do ancoradouro de Yokohama na página final do texto (Hearn, 1890).

1891 (Bronner, 2002, p. 28), enquanto seus livros sobre o Japão só começariam a ser publicados a partir de 1894.

Contudo, antes do rompimento com a *Harper's*, o editor Henry Mills Alden (1836-1919) fez contato com o professor Basil Hall Chamberlain, da Universidade Imperial de Tóquio, para que esse ajudasse Hearn a conseguir um emprego no Japão.

Após isso, Hearn (1910b, p. 3-4) enviou a seguinte carta ao professor Chamberlain, em 9 de abril de 1890, explicando os motivos de querer trabalhar no país:

Caro Professor, — Eu sei que você é um homem muito ocupado; e julguei que seria melhor enviar pelo correio minha carta pessoal de apresentação, e perguntar se gentilmente me deixaria saber qual o momento mais conveniente para minha visita. Eu estou mais ansioso do que posso dizer para dar uma boa olhada no Japão, e a Cia Harper está muito desejosa de publicar esse material assim que eu for capaz de fornecê-lo. [...]

Se fosse possível para eu obter algum emprego no Japão, — como tutor de inglês para uma família, ou qualquer [outra] posição que eu seja capaz de preencher satisfatoriamente, — eu não temeria falhar em meu empreendimento. Eu acho que até que se possa pelo menos aprender a língua falada de um povo, e alguma coisa de sua natureza emocional, não se pode escrever confiavelmente acerca dele. Nas Índias Ocidentais me foram permitidos dois anos de estudos, para os dialetos e folclore das colônias francesas, — e pude produzir um livro que penso que interessaria você. Mas eu já tinha prévia familiaridade com o caráter geral da velha vida colonial. No Japão eu não posso esperar fazer justiça a esses aspectos da vida que desejo estudar, sem vários anos de permanência.

Acredito que você leu e falou gentilmente de meu pequeno livro, “Some Chinese Ghosts”. Para alguém há muito familiarizado com a vida no Oriente, provavelmente, o livro parecerá cheio de equívocos; mas eu penso que você irá entender a partir dessa obra em que trabalhei com sinceridade, no sentido artístico, que serei capaz de coisas melhores quando obtiver maiores conhecimentos sobre esses tópicos nos quais até agora só fui capaz de escrever como um amador.

Se você tiver a possibilidade de me ajudar a respeito disso, meu caro Professor, eu acho que serei capaz de realizar mais do que qualquer expectativa da Cia Harper & Brothers. Apenas aqueles que pertencem a Literatura, como você, conhecem o peso dos obstáculos para o trabalho sincero que um artista sem amplos meios tem que enfrentar, e a gratidão adquirida para com aqueles que o ajudam com oportunidades.

Eu acredito que o Sr. Ichizo Hattori pertença à Universidade. Eu o conheci em Nova Orleans, onde ele estava no comando de uma muito interessante Exibição

Educacional na Exposição, sobre a qual eu escrevi vários artigos para os periódicos da Harper. Acho que ele terá uma agradável recordação de mim.

Com os melhores cumprimentos, pode acreditar,

Com toda sinceridade,

Lafcadio Hearn⁹².

Hearn e Chamberlain não eram totalmente estranhos, pois o professor de Tóquio já estava familiarizado com os escritos de Hearn, que por sua vez já havia lido livros de Chamberlain, em Nova York, entre o período de retorno da Martinica e a ida ao Japão (Murray, 1993, p. 129-130).

Hearn (1906c, p. 3-4) descreveu algumas das suas primeiras impressões sobre o Japão em uma carta enviada à Elizabeth Bisland. O texto é o seguinte:

Querida Elizabeth, —... Eu sinto algo indescritível sobre o Japão. É claro que a natureza aqui não é a natureza dos trópicos, que é tão esplêndida, selvagem e onipotentemente bela que eu sinto nesse exato momento de escrita a mesma dor no

⁹² “Dear Professor, — I know that you are a very busy man; and deem it best to send my personal letter of introduction by mail, and to ask that you will kindly let me hear from you in regard to the time most convenient to you for my visit. I am more anxious than I could tell you to make a good book upon Japan; and the Messrs. Harper are very desirous to publish such material as I may be able to give them. [...] If it be possible for me to obtain some employment in Japan, such as English tutor in a private family, or any position I might prove capable of filling satisfactorily, — I will have no fear of failing in my undertaking. I think that until one can learn at least the spoken language of a people, and something of their emotional nature, one cannot write truthfully concerning them. In the West Indies, I was able to give two year’s study to the dialects and folk-lore of the French Colonies, — and so could produce a book which I think would interest you. But I have been already long familiar with the general character of the old colonial life. In Japan I could not hope to do justice to those phases of life I wish to study, without several years’ sojourn. I believe you have read and spoken kindly of my little volume, “Some Chinese Ghosts.” To one long familiar with the life of the Orient, probably the book will seem full of misconceptions; but I think you will understand from its workmanship that I labour sincerely, in the artistic sense, and may be capable of better things when I can obtain larger knowledge of those topics on which I have hitherto only been able to write as an amateur. If you can possibly help me in this regard, my dear Professor, I think I will be able to more than realize any expectations of the Messrs. Harper & Brothers. Only those who belong to literature as you do, know the weight of the obstacles to sincere work that an artist without ample means must struggle with, or the gratitude earned by those who aid him with opportunities. I believe Mr. Ichizo Hattori belongs to the University. I met him at New Orleans, where he had charge of a very interesting Educational Exhibit at the Exposition, about which I wrote several articles for Harper’s periodicals. I think he will have a kindly remembrance of me. With best regards, believe me, Very sincerely, Lafcadio Hearn” (Hearn, 1910b, p. 3-4).

meu coração que senti quando deixei a Martinica. Esta é uma natureza domesticada, que ama o homem, e se faz bela para ele de uma forma serena, pálida e melancólica, como as mulheres japonesas; e as árvores parecem saber o que as pessoas dizem sobre elas, — parecem ter pequenas almas humanas.

O que eu amo no Japão são os japoneses — a humanidade pobre e simples do país. Isso é divino. Não há nada nesse mundo que se aproxime do cândido charme natural deles. Nenhum livro já escrito reflete isso. E eu amo seus deuses, seus costumes, suas roupas, suas canoras e trêmulas canções, suas casas, suas superstições, seus defeitos. E eu acredito que a arte deles está tão à frente da nossa arte, quanto a arte dos antigos gregos era superior às primeiras tentativas europeias de arte — eu acho que há mais arte em uma pintura de Hokusai, ou daqueles que vieram depois dele, do que em uma pintura [ocidental] de \$ 10,000 — não, uma de 100,000. *Nós* somos os bárbaros! Eu não meramente *penso* essas coisas: estou tão certo delas quanto da morte. Eu apenas desejaria poder reencarnar como um pequeno bebê japonês, então eu poderia ver e sentir o mundo tão belamente como uma mente japonesa faz.

E, certamente, eu estou estudando o Budismo de corpo e alma, Um jovem estudante de um dos templos é minha companhia. Se eu ficar no Japão, nós vamos morar juntos. — Escreverei de novo se tudo for bem.

Sempre com todo amor

Lafcadio Hearn⁹³

⁹³ “Dear Elizabeth, — ... I feel indescribably towards Japan. Of course Nature here is not the Nature of the tropics, which is so splendid and savage and omnipotently beautiful that I feel at this very moment of writing the same pain in my heart I felt when leaving Martinique. This is a domesticated Nature, which loves man, and makes itself beautiful for him in a quiet grey-and-blue way like the Japanese women, and the trees seem to know what people say about them, — seem to have little human souls. What I love in Japan is the Japanese, — the poor simple humanity of the country. It is divine. There is nothing in this world approaching the naïve natural charm of them. No book ever written has reflected it. And I love their gods, their customs, their dress, their bird-like quavering songs, their houses, their superstitions, their faults. And I believe that their art is as far in advance of our art as old Greek art was superior to that of the earliest European art-gropings — I think there is more art in a print by Hokusai or those who came after him than in a \$10,000 painting— no, a \$100,000 painting. We are the barbarians! I do not merely think these things: I am as sure of them as of death. I only wish I could be reincarnated in some little Japanese baby, so that I could see and feel the world as beautifully as a Japanese brain does. And, of course, I am studying Buddhism with heart and soul. A young student from one of the temples is my companion. If I stay in Japan, we shall live together. —Will write again if all goes well. My best love to you always. Lafcadio Hearn” (Hearn, 1906c, p. 3-4).

De fato Hearn (1906c, p. 4) voltou a escrever para Bisland, mas não porque tudo ia bem, mas porque estava em dificuldades, como se verifica no texto da carta:

Querida Senhorita Bisland,: Você me tem bem o suficiente para tentar me conseguir um emprego, com um salário regular, em algum lugar dos Estados Unidos. Eu rompi permanentemente com a Harpers: estou passando fome. Meu salário médio dos últimos três anos mal chegou a \$ 500 por ano. Aqui no Japão os preços são mais altos que em Nova York, — ao menos se pode conseguir um emprego japonês e me foi prometida uma posição; mas isso terá que esperar até setembro.

Tenho que lidar com isso de alguma forma. Mas estou cansado de ser empurrado, e ignorado, e passar fome — e obrigado a passar por humilhações morais que são muito piores que a fome ou o frio, — então eu deixei de ter vergonha de lhe pedir que fale bem de mim onde puder, em algum jornal, ou em alguma editora, que possa me dar mais tarde um emprego fixo.

Lafcadio Hearn⁹⁴

A posição prometida a Hearn foi a de professor de inglês, em uma escola pública de Kyushu (Hearn, 1910b, p. 7), cargo que seria conseguido, a pedido de Chamberlain, por Hattori Ichizo (1851-1929), naquele momento Vice-Ministro da Educação, que como foi citado na carta a Chamberlain, Hearn já havia conhecido em Nova Orleans.

Em pouco tempo, os problemas de Hearn se resolveram, e com isso ele enviou uma carta a Bisland dando as boas notícias:

Minha querida irmã Elizabeth, — ... Agora, de minha parte – estou para me tornar um mestre-escola no interior do Japão, — provavelmente, por vários longos anos. O idioma é indizivelmente difícil de aprender; — acredito que só pode ser aprendido de ouvido. Lecionar irá me ajudar a aprendê-lo; e antes de aprendê-lo,

⁹⁴ “Dear Miss Bisland,—Do you think well enough of me to try to get me employment at a regular salary, somewhere in the United States. I have permanently broken off with the Harpers: I am starved out. My average earnings for the last three years have been scarcely \$500 a year. Here in Japan prices are higher than in New York, — unless one can become a Japanese employee. I was promised a situation; but it is now delayed until September.

I shall get along somehow. But I am so very tired of being hard-pushed, and ignored, and starved, — and obliged to undergo moral humiliations which are much worse than hunger or cold, — that I have ceased to be ashamed to ask you to say a good word for me where you can, to some newspaper, or some publishing firm, able to give me steady employ, later on. Lafcadio Hearn” (Hearn, 1906c, p. 4).

escrever qualquer coisa duradoura sobre o Japão será absolutamente impossível. O trabalho literário [apenas] não pode sustentar alguém aqui, onde o custo de vida é muito mais alto que em Nova York. [...]

Eu estou vivendo em templos e velhos cemitérios budistas, fazendo peregrinações, tocando grandes sinos e reverenciando espantosos Budas. Ainda não sei nada de qualquer coisa sobre o Japão. Não tenho nada de valioso para te contar por escrito agora, nem um endereço para dar, — de minha parte não sei para onde estou indo, ou o que estarei fazendo no próximo mês.

Em breve escreverei novamente

Os melhores agradecimentos e afeição de
L.H⁹⁵ (Hearn, 1906c, p. 5)

3.6 - A Encantadora Matsue

O ponto exato do Japão para onde Hearn iria não seria Kyushu, como era inicialmente esperado, mas a cidade de Matsue na prefeitura de Shimane, ou Izumo, o nome dessa província até os tempos dos Tokugawa e que Hearn preferia utilizar.

A cidade de Matsue, naquele momento, havia sido pouco influenciada pelo Ocidente, e nela “quarenta mil pessoas viviam em um mundo distintamente pré-Meiji⁹⁶” (Cott, 1992, p. 263), e uma vez lá, Hearn se estabeleceu em uma casa de dois andares, na qual buscou se acomodar como um japonês, iniciando seu período de imersão cultural. Hearn, então, se vestia como um japonês, bem como dormia como um japonês e fumava como um japonês, e ele tentou comer como um japonês, ponto no qual, no entanto, fracassou (Cott, 1992, p. 265).

⁹⁵ “My dear Sister Elizabeth, — . . . Now, as for myself, — I am going to become country schoolmaster in Japan, — probably for several long years. The language is unspeakably difficult to learn; — I believe it can only be learned by ear. Teaching will help me to learn it; and before learning it, to write anything enduring upon Japan would be absurdly impossible. Literary work will not support one here, where living costs quite as much as in New York. What I wish to do, I want to do for its own sake; and so intend to settle, if possible, in this country, among a people who seem to me the most lovable in the world. I have been living in temples and old Buddhist cemeteries, making pilgrimages and sounding enormous bells and worshipping astounding Buddhas. Still, I do not as yet know anything whatever about Japan. I have nothing else worth telling you to write just now, and no address to give, — as I do not know where I am going or what I shall be doing next month. Later on, I shall write again. Best wishes and affection from L. H” (Hearn, 1906c, p. 5).

⁹⁶ “forty thousand persons living in a distinctly pre-Meiji world” (Cott, 1992, p. 263).

Profissionalmente, Hearn se ocupou como professor, em duas escolas da cidade, uma de Ensino Médio, e uma Escola Normal, voltada à formação de professores para o Ensino Primário. O autor registrou suas memórias sobre seus primeiros dias como professor em Matsue, em um ensaio (com o formato de um fragmento de diário), chamado *From the Diary of an English Teacher*, presente no livro *Glimpses of Unfamiliar Japan*. Veja-se as primeiras palavras que Hearn (1894, p. 430-431) deixou sobre o início de sua carreira docente:

Estou contratado para servir como professor de inglês na Jinjo Chugakko, ou Escola de Ensino Médio, e também na Shihan-Gakko, ou Escola Normal, de Matsue, Izumo, pelo termo de um ano.

A Jinjo Chugakko é uma imensa construção de madeira de dois andares em estilo europeu, pintada em um tom lívido escuro. Ela tem acomodações para trezentos estudantes. Fica situada no canto de uma grande praça e cercada por canais de dois lados e dos outros dois por ruas muito quietas.

Esse lugar é muito próximo ao antigo castelo.

A Escola Normal é muito maior e ocupa o lado oposto da praça. É também muito mais bonita, pintada de branco-neve, e tem uma pequena cúpula sobre seu cume. Há cerca de apenas cento e cinquenta estudantes na Shihan-Gakko, mas eles são internos.

Entre essas duas escolas há outros prédios educacionais, sobre os quais saberei mais posteriormente.

Este é meu primeiro dia nas escolas. Nishida Sentaro, o professor japonês de inglês, me guiou através dos prédios, me apresentou aos Diretores, e a todos os meus futuros colegas, me fornecendo todas as instruções necessárias sobre os horários e o material didático, e preenchendo minha mesa com todas as coisas necessárias. Antes das aulas começarem, contudo, eu preciso ser apresentado ao governador da província, Koteda Yasusada, com o qual meu contrato será fechado por intermédio de seu secretário⁹⁷.

⁹⁷ “I am under contract to serve as English teacher in the Jinjo Chugakko, or Ordinary Middle School, and also in the Shihan-Gakko, or Normal School, of Matsue, Izumo, for the term of one year. The Jinjo Chugakko is an immense two-story wooden building in European style, painted a dark gray-blue. It has accommodations for nearly three hundred day scholars. It is situated in one corner of a great square of ground, bounded on two sides by canals, and on the other two by very quiet streets. This site is very near the ancient castle. The Normal School is a much larger building occupying the opposite angle of the square. It is also much handsomer, is painted snowy white, and has a little cupola upon its summit. There are only about one hundred and fifty students in the

Como um apreciador de climas mais quentes e alguém que detesta o frio, Hearn tinha inicialmente boas expectativas sobre o clima de Matsue, mas essas expectativas logo seriam frustradas. No início de 1891, o frio “infernall” [“*infernal*”] (Hearn, 1906c, p. 23) de Matsue prejudicou a saúde de Hearn, que logo escreveu à Chamberlain: “Temo que mais alguns desses invernos me colocarão debaixo do chão⁹⁸” (Hearn, 1906c, p. 25).

Ao mesmo tempo, Hearn já havia se tornado um tipo de celebridade em Matsue, convidado a dar palestras e fazer discursos em eventos públicos, tendo essas falas traduzidas e publicadas em jornais e revistas da cidade (Hearn, 1906c, p. 45). E como figura pública passou logo a ser pressionado para que se casasse (Hearn, 1906c, p. 64). A essa pressão se somou, também, o aconselhamento de Nishida Sentaro, o professor de inglês que Hearn citou no trecho do ensaio *From the Diary of an English Teacher*, que foi reproduzido antes do parágrafo anterior. Esse colega de trabalho, e primeiro amigo de Hearn em Matsue, aconselhou-o a tomar a filha de uma família de ex-samurais empobrecidos como esposa, um ato que seria mutuamente benéfico para ele e para a família, pois fora a satisfação da demanda social, também lhe daria colocação em uma família com um nome nobre, e lhe garantiria assistência não apenas para momentos como aquele, em que estava com a saúde debilitada, mas também cuidaria dos afazeres domésticos e tornaria sua vida mais fácil no novo país (Cott, 1992, p. 283-284).

A mulher que Nishida intermediou para o casamento foi Koizumi Setsu (ou Setsuko) (1868-1932), de uma família de ex-samurais que como muitas outras havia sido reduzida a pobreza na Era Meiji, situação sintetizada por Kennard (1912, p. 181-182) na seguinte passagem:

Depois de abrir as portas ao mundo, e admitir a civilização ocidental, o Japão se viu obrigado a aceitar, entre outras inovações democráticas o banimento do grande passado feudal e militar, reduzindo famílias de status a obscuridade e pobreza.

Shihan-Gakko, but they are boarders. Between these two schools are other educational buildings, which I shall learn more about later. It is my first day at the schools. Nishida Sentaro, the Japanese teacher of English, has taken me through the buildings, introduced me to the Directors, and to all my future colleagues, given me all necessary instructions about hours and about text-books, and furnished my desk with all things necessary. Before teaching begins, however, I must be introduced to the Governor of the Province, Koteda Yasusada, with whom my contract has been made, through the medium of his secretary” (Hearn, 1894, p. 430-431).

⁹⁸ “I fear a few more winters of this kind will put me underground” (Hearn, 1906c, p. 25).

Mancebos e moças de distinta linhagem, que haviam aprendido apenas “as artes da cortesia” e “as artes da guerra”, se viram obrigados a adotar as mais humildes ocupações, para prover as suas famílias e a si mesmos os meios de sobrevivência. Filhas de homens uma vez vistos como aristocratas se tornaram serviçais juntamente com pessoas de casta inferior, ou suportaram a austera labuta dos campos de arroz e dos charcos de lótus. Suas casas e terras foram confiscadas – suas relíquias de família, robes caros, lacas e porcelanas, passados a preços de fome a aqueles que “a miséria fez ricos”. Entre esses aristocratas estavam os Koizumi⁹⁹.

Esse “casamento” de Hearn, ou seja, de um funcionário ocidental e uma mulher japonesa, era um fenômeno comum na Era Meiji, sendo o tema principal do então conhecidíssimo romance autobiográfico de Pierre Loti, e também praticado por outros japonólogos, como Satow e Chamberlain. No entanto, tal relacionamento não tinha consequências legais, no sentido de afetar, por exemplo, a cidadania de um dos pares. Era um assunto familiar e temporário, podendo terminar definitivamente ou não com a partida do funcionário ocidental (McWilliams, 1946, p. 289).

Como novo chefe da família Koizumi, Hearn se tornou responsável pela casa e se muda, juntamente com seus novos familiares e empregados, para uma espaçosa casa samurai, que contava com quatorze divisões internas e um belo jardim, que muito agradou a Hearn, tornando a jardinagem uma das paixões de sua vida japonesa.

3.7 - A Austera Kumamoto

Ao término do seu ano de contrato em Matsue, embora tivesse amado o patrimônio cultural da cidade e a gentil acolhida que lá recebeu; fazendo desse seu local favorito no Japão, Hearn se mudou com seus familiares e alguns empregados para a cidade de Kumamoto, em Kyushu, uma região mais quente, na qual lhe aguardaria o trabalho de

⁹⁹ “After throwing open her doors to the world, and admitting western civilization, Japan found herself obliged to accept, amongst other democratic innovations, the sweeping away of the great feudal and military past, reducing families of rank to obscurity and poverty. Youths and maidens of illustrious extraction, who had only mastered the “arts of courtesy” and the “arts of war,” found themselves obliged to adopt the humblest occupations to provide themselves and their families with the means of livelihood. Daughters of men once looked upon as aristocrats had to become indoor servants with people of a lower caste, or to undertake the austere drudgery of the rice-fields or the lotus-ponds. Their houses and lands were confiscated—their heirlooms, costly robes, crested lacquer ware, passed at starvation prices to those whom “misery makes rich.” Amongst these aristocrats the Koizumis were numbered” (Kennard, 1912, p. 181-182).

professor de inglês na *Dai-go Koto Gakko*, ou “Quinta Escola Avançada”, uma das cinco mais prestigiosas escolas de Ensino Médio do Japão¹⁰⁰.

A cidade de Kumamoto foi descrita por Hearn como austera, e que havia sido um dos palcos do maior conflito interno da Era Meiji, a Revolta de Satsuma, em 1877, e dessa maneira, a cidade tinha construções novas, erguidas assim que “mal cessara a fumaça do solo¹⁰¹” (Hearn, 1895, p. 31), sem locais marcantes para visitar, sem divertimentos ou curiosidades. Cabe também destacar que a cidade ficava em uma região (Kyushu), que foi uma das que mais rapidamente abraçou a modernização técnica, mas que resistiu fortemente à ocidentalização dos costumes, dessa forma, como definiu Hearn (1895, p. 29), Kyushu permanecia “a parte mais conservadora do Japão, e Kumamoto, sua principal cidade, era o centro desse sentimento conservador¹⁰²”.

Em Kumamoto, Hearn se estabelece da seguinte forma, em suas próprias palavras: “Minha casa não é tão grande quanto a que eu tinha em Matsue. Nós somos cinco agora — eu e minha esposa, o cozinheiro, o *kurumaya* [puxador de riquixá], e O-Yone¹⁰³ [a empregada doméstica]” (Hearn, 1906c, p. 67).

Foi durante sua estada em Kumamoto que Hearn escreveu a mais detalhada carta sobre sua vida no seio de uma família japonesa, fazendo para seu amigo Chamberlain uma descrição de um dia comum de sua rotina na cidade. A carta datada de 11 de outubro de 1893 segue abaixo:

Caro Chamberlain, — Estava pensando que era hora de lhe escrever, embora — não haja novidades. Deixe que eu lhe escreva sobre um dia de minha vida como experiência. Não vejo porque não deveria — embora eu não possa escrever sobre isso a ninguém do outro lado do mundo.

Manhã, 6 A.M. — O pequeno despertador toca. Minha esposa se levanta e me acorda, — com a saudação *de rigueur* dos velhos dias samurais. Eu fico de joelhos, puxo o nunca extinto *hibachi* [brazero] do lado dos *futons* [colchões] e começo a

¹⁰⁰ As outras quatro ficavam em Tóquio, Sendai, Osaka e Kanazawa.

¹⁰¹ “almost before the soil had ceased to smoke” (Hearn, 1895, p. 31).

¹⁰² “the most conservative part of Japan, and Kumamoto, its chief city, the centre of conservative feeling” (Hearn, 1895, p. 29).

¹⁰³ “My house is not quite so large as the one I had in Matsue. We are five here now — myself and wife, the cook, the *kurumaya*, and O-Yone” (Hearn, 1906c, p. 67).

fumar. Os criados entram se prostram e dão bom dia ao *danna-sama* [senhor], e procedem a abertura do *to* [porta]. Enquanto isso nos outros aposentos, as pequenas lâmpadas à óleo são acesas diante dos *tabletes* dos ancestrais, e dos [tabletes] budistas (não as divindades Shinto) — e preces são ditas, e ofertas aos ancestrais são feitas. (Não se espera que os espíritos comam a comida oferecida a eles, — apenas que absorvam algo de sua essência vital. E de qualquer forma as ofertas são bem pequenas.) O velho [o avô de Setsu] já está no jardim, saudando o sol nascente, batendo palmas e murmurando as preces de Izumo. Eu paro de fumar e faço minha toalete no *Engawa* [varanda].

7 A.M. — Desjejum. Muito leve, ovos e torradas. Limonada com uma colher de uísque e café puro. Minha esposa serve, e sempre come um pouco comigo. Mas ela come com moderação, — visto que ela deve depois fazer uma aparição no desjejum regular da família. O Kurumaya [puxador de riquixá] chega. Eu começo a vestir minhas *yofuku* [roupas ocidentais]. Inicialmente eu não fazia como no costume japonês, — no qual a esposa deve dar [ao marido] cada peça do vestuário em uma ordem regular, conferir os bolsos, etc.; — Eu achava que isso encoraja a preguiça em um homem, mas quando tentei me opor entendi que estava praticando uma ofensa e roubando seu prazer. Então me submeti à antiga regra.

7:30 A.M. — Todos se reúnem na porta da frente para dizer *Sayonara*; mas os criados ficam de pé do lado de fora — de acordo com o novo costume que requer que os criados fiquem de pé quando o mestre está em uma *yofuku*. Eu ascendo um cigarro, beijo a mão [da esposa] estendida para mim (esse é o único costume importado), e parto para a escola.

(Intervalo de 4 a 5 horas.)

Retornando com o chamado do Kurumaya, — novamente todos vão para a porta como antes para me saudar com o O-Kaeri [Seja bem vindo], e devo me deixar ser despido, e vestir o kimono, obi, etc. A almofada e o *hibachi* estão prontos, há uma carta de Chamberlain San, ou Mason San. Jantar.

Os outros comem apenas quando eu termino: porque há aqui dois *ukyo* [patriarca], mas eu sou o trabalhador. O princípio é que as necessidades do provedor da família devem ser primeiramente consideradas — embora em outras ocasiões este [o provedor] não tenha proeminência hierárquica. Por exemplo, quando estão sentados juntos o lugar de honra é sempre decidido por idade e linhagem. Eu então pego o quarto lugar, minha esposa o quinto. E o velho é sempre então servido primeiro.

Durante a refeição há o entendimento de que o resto da família e os criados não devem ser incomodados sem necessidade. Não há regra; mas o costume que

respeito. Então eu nunca vou até essa parte da casa sem necessidade até que eles tenham terminado. Há também uma certa etiqueta sobre lugares favoritos, — que é estritamente observada.

3,4 P.M. — Se estiver muito quente, todos dormem, — e os criados dormem por turnos. Se estiver frio e agradável todos trabalham. As mulheres fazem roupas. Os homens fazem todas as pequenas coisas no jardim e outros lugares. As crianças vêm brincar. O [jornal] *Asahi Shimbun* chega.

6 P.M. — Hora do banho.

6.30 – 7.30. — Ceia.

8 P.M. — Todos se agacham em volta do *hako-hibachi* [aquecedor], para ouvir a leitura do *Asahi Shimbun*, ou para contar histórias. Às vezes o jornal não vem, — então curiosos jogos são jogados, aos quais as garotas se juntam. [...]. Um jogo é muito original. Um pedaço de corda é amarrado em um laço grande, e uma série de pequenas voltas e extremidades são feitas com pequenos pedaços de corda. Em seguida, o laço grande é espalhado sobre um zabaton¹⁰⁴ (*sic*) aveludado, de modo a formar o contorno da face do Otafuku¹⁰⁵. Então, de olhos vendados, os jogadores devem colocar as pontas soltas e pedaços de corda dentro do círculo, para fazer o resto do rosto. Mas isso é muito difícil de ser feito, e cada erro produz extraordinárias comichidades. Mas se a noite for muito boa, nós às vezes saímos — sempre revezando para que as meninas possam ter sua parte no passeio. Às vezes o teatro é a atração. Às vezes recebemos visitas. Eu acho que a maior alegria, porém, é a descoberta e aquisição de coisas estranhas ou bonitas, de alguma loja à noite. Elas são levadas para casa em grande triunfo, e todos se sentam em volta delas em um círculo para admirar. Contudo, geralmente passo minha própria noite escrevendo. Se visitantes vem até mim, o resto da família permanece invisível até que vão embora, — exceto a esposa, que fica, se os visitantes forem importantes. Então ela vela por seu conforto. Visitas comuns são servidas apenas pelas garotas. No fim da noite, chega a hora do *Kami-sama* [divindade]. Durante o dia eles recebem suas oferendas usuais; mas é a noite que as orações especiais são feitas. As pequenas lâmpadas são acesas, e cada membro da família fica em volta, com exceção de mim, fazem as preces e prestam reverência. Essas preces são sempre proferidas de pé, mas as prestadas aos *hotoke* [budas] são feitas de joelhos. Algumas das orações são ditas por mim. Nunca me pediram para rezar, — mas uma vez quando havia tristeza na casa; e então eu rezei para os Deuses, repetindo as

¹⁰⁴O correto seria *zabuton* (almofada).

¹⁰⁵ Uma divindade *Shinto* a qual se atribui o poder de trazer a felicidade.

palavras em japonês, uma por uma, como eles as disseram para mim. As pequenas lâmpadas do *Kami* [divindade] são deixadas queimando.

Todos esperam por mim para dar o sinal da hora de dormir, — a menos que eu fique tão absorto na escrita que acabe esquecendo a hora. Então me perguntam se não estou me esforçando demais. As garotas abrem os futons nos vários cômodos; e os *hibachi* são reabastecidos, então nós, — eu e os homens apenas — podemos fumar durante a noite se quisermos. Então as garotas se prostram com um *o-yasumi!* [boa noite] E tudo fica quieto.

Às vezes, eu leio até cair no sono. Às vezes, eu continuo escrevendo — com uma caneta na cama — mas, sempre de acordo com o antigo costume, minha esposa pede *perdão por ser a primeira a ir dormir*. Uma vez tentei parar com esse hábito [dela] — pensando que era humilhante demais. Mas apesar de tudo é lindo, — e cai tão bem em sua alma que não pode ser parado. E esse é o esboço de um dia comum. Então nós dormimos.

Sinceramente,

Lafcadio Hearn¹⁰⁶

¹⁰⁶ “Dear Chamberlain, — I am thinking it is time to write you though there is no news. Suppose I write you of one day of my life as a sample. I don't see why I should n't — though I would not write it to anybody else on either side the world. Morning, 6 A. M. — The little alarm clock rings. Wife rises and wakes me, — with the salutation *de rigueur* of old Samurai days. I get myself into a squatting posture, draw the never-extinguished *hibachi* to the side of the *futons*, and begin to smoke. The servants enter, prostrate themselves, and say good morning to the danna-sama, and proceed to open the to. Meanwhile in the other chambers the little oil lamps have been lighted before the tablets of the ancestors, and the Buddhist (not the Shinto deities) — and prayers are being said, and offerings to the ancestors made. (Spirits are not supposed to eat *the food* offered them, — only to absorb some of its living essence. Therefore the offerings are very small.) Already the old men are in the garden, saluting the rising sun, and clapping their hands, and murmuring the Izumo prayers. I stop smoking, and make my toilet on the *Engawa*. 7 A. M. — Breakfast. Very light — eggs and toast. Lemonade with a spoonful of whiskey in it; and black coffee. Wife serves; and I always make her eat a little with me. But she eats sparingly, — as she must afterward put in an appearance at the regular family breakfast. Then kurumaya comes. I begin to put on my *yofuku*. I did not at first like the Japanese custom, — that the wife should give each piece of clothing in regular order, see to the pockets, etc.; — I thought it encouraged laziness in a man. But when I tried to oppose it, I found I was giving offence and spoiling pleasure. So I submit to the ancient rule. 7.30 A. M. All gather at the door to say *Sayonara*; but the servants stand outside, according to the new custom requiring the servants to stand when the master is in *yofuku*. I light a cigar, — kiss a hand extended to me (this is the only imported custom), and pass to the school. (*Blank of 4 to 5 hours.*) Returning, at the call of the kurumaya, — all come to the door again as before, to greet me with the O-Kaeri; and I have to submit to aid in undressing, and in putting on the

(Hearn, 1910b, p. 178-182)

Por sua vez, em seu ensaio *With Kyushu Students*; componente do livro *Out of The East*, Hearn fornece mais informações sobre a estrutura do colégio de Kumamoto (uma

kimono, obi, etc. The kneeling-cushion and *hibachi* are ready. There is a letter from Chamberlain San, or Mason San. Dinner. The rest eat only when I am finished: because there are two *ukyo*, but I am the worker. The principle is that the family supporter's wants are first to be considered, — though in other matters he does not rank first. For instance, the place of honour when sitting together is always by age and parentage. I then take the fourth place, and wife the fifth. And the old man is always then served the first. During the repast there is a sort of understanding that the rest of the family and the servants are not to be disturbed without necessity. There is no rule; but the custom I respect. So I never go into that part of the house unnecessarily till they are finished. There is also some etiquette about favourite places, — which is strictly observed. 3 P. M. 4. — If very hot, everybody sleeps, — the servants sleeping by turns. If cool and pleasant, all work. The women make clothes. The men do all kinds of little things in the garden and elsewhere. Children come to play. The *Asahi Shimbun* arrives. 6 P. M. — Bath hour. 6.30-7.30. — Supper. 8 P. M. — Everybody squats round the *hakohibachi* to hear the *Asahi Shimbun* read, or to tell stories. Sometimes the paper does not come, then curious games are played, in which the girls join. [...] One game is very original. A piece of string is tied in a large loop, and a number of little loops and ends are made with short pieces of string. Then the large loop is spread on a velvet zabaton, so as to form the outline of the face of Otafuku. Blindfolded, then, the players must put the other loose ends and bits of string inside the circle, so as to make the rest of the face. But this is hard to do, and every mistake produces extraordinary comicalities. But if the night is very fine, we sometimes go out — always taking turns so that the girls get their share of the outing. Sometimes the theatre is the attraction. Sometimes there are guests. I think the greatest joy, though, is the discovery and purchase of odd or pretty things in some lamp-lit shop at night. It is brought home in great triumph, and all sit round it in a circle to admire. My own evening, however, is generally passed in writing. If guests come for me, the rest of the family remains invisible till they go away, — except wife, — that is, if the guests are important. Then she sees to their comfort. Ordinary guests are served only by the girls. As evening wanes, the turn of the *Kami-sama* comes. During the day, they received their usual offerings; but it is at night the special prayers are made. The little lamps are lighted; and each of the family in turn, except myself, say the prayers and pay reverence. These prayers are always said standing, but those to the *hotoke* are said kneeling. Some of the prayers are said for me. I was never asked to pray but once — when there was grief in the house; and then I prayed to the Gods, repeating the Japanese words one by one as they were told to me. The little lamps of the *Kami* are left to burn themselves out. All wait for me to give the signal of bed-time, — unless I should become so absorbed in writing as to forget the hour. Then I am asked if I am not working too hard. The girls spread the futons in the various rooms; and the *hibachi* are replenished, so that we — i.e., I and the men only — may smoke during the night if we wish. Then the girls prostrate themselves with an *o-yasumi* I and all becomes quiet. Sometimes I read till I fall asleep. Sometimes I keep on writing — with a pencil in bed — but always, according to ancient custom, the little wife asks pardon for being the first to go to sleep. I once tried to stop the habit — thinking it too humble. But after all it is pretty, — and is so set into the soul that it could not be stopped. And this is an ordinary day in outline. Then we sleep. Faithfully ever, Lafcadio Hearn” (Hearn, 1910b, p. 178-182).

construção enorme, que segundo o autor o lembrava “à primeira vista a Universidade Imperial de Tóquio¹⁰⁷”) (Hearn, 1906c, p. 70) e seu corpo docente e discente do que deixou sobre as escolas de Matsue. Primeiramente, sobre o colégio de Kumamoto, Hearn (1906c, p. 70-71) deixa as seguintes palavras:

Não há sino. As aulas são iniciadas e terminadas pelo som de uma corneta. Há dez minutos para descanso entre as horas-aula, mas os prédios são tão amplos que leva 10 minutos para chegar à sala dos professores, que fica em um prédio separado. Dois dos professores falam francês, e seis ou sete falam inglês: existem 28 professores. Os alunos são muito agradáveis, e nos tornamos bons amigos rapidamente. Existem três séries, correspondendo com as três séries mais avançadas do Jinjo Chugakko [Ensino Médio], e duas séries superiores. Atualmente eu não ensino aos sábados. Não há fogões, somente *hibachi* [brazeiros]. A biblioteca é pequena, e os livros de inglês não são bons; mas este ano eles estão procurando obter melhores livros, e ampliar a biblioteca. Há um edifício em que *jiu-jitsu* é ensinado pelo Sr. Kano; e edifícios separados para dormir, comer e tomar banho. A sala de banho é uma surpresa. Trinta ou quarenta alunos podem tomar banho ao mesmo tempo; e quatrocentos podem comer de uma só vez em um grande refeitório. Há também um prédio separado para o ensino de química, história natural, etc; e há também um pequeno museu¹⁰⁸.

Os estudantes de Kumamoto, por sua vez, são descritos por Hearn (1906c, p. 70) da seguinte forma: “A maior parte dos estudantes vive na escola. Eles têm um belo uniforme militar; mas eles não o usam — alguns vestem roupas japonesas, e os regulamentos sobre a

¹⁰⁷ “at first sight of the Imperial University of Tokyo” (Hearn, 1906c, p. 70).

¹⁰⁸ “There is no bell. The classes are called and dismissed by the sound of a bugle. There are ten minutes between class-hours for rest; but the buildings are so long, that it takes ten minutes to walk through them to the teacher's room, which is in a separate building. Two of the teachers speak French, and six or seven English: there are 28 teachers. The students are very nice, — and we became good friends at once. There are three classes, corresponding with the three higher classes of the Jinjo Chugakko, — and two higher classes. I do not now teach on Saturdays. There are no stoves — only *hibachi*. The library is small, and the English books are not good; but this year they are going to get better books, and to enlarge the library. There is a building in which *ju-jitsu* is taught by Mr. Kano; and separate buildings for sleeping, eating, and bathing. The bathroom is a surprise. Thirty or forty students can bathe at the same time; and four hundred can eat at once in the great dining-hall. There is a separate building also for the teaching of chemistry, natural history, etc.; and there is a small museum” (Hearn, 1906c, p. 70-71).

vestimenta (exceto nas horas de exercícios, etc.) não são muito rígidos¹⁰⁹”. Hearn (1906c, p. 79) também afirmava não ver diferença entre esses garotos e os de Matsue, “eles são gentis, polidos, fortes e ansiosos¹¹⁰”. Por fim, sobre a relação que tinha com esses alunos, Hearn (1895, p. 33) informa:

Os professores nativos são *de facto* oficiais do governo, não se afiguram em relações próximas com seus pupilos: não há traço daquela afetiva familiaridade que vi em Izumo [Matsue]; a relação entre instrutores e instruídos me parece começar e terminar com o tocar da corneta pelo qual as turmas são chamadas e dispensadas¹¹¹.

Em 1893, Hearn (1910b, p. 119-120) notava hostilidade em relação aos estrangeiros na cidade, e pôde ver isso de maneira mais clara nas redações de seus alunos, relatando isso a Chamberlain, na seguinte passagem:

Eles [os alunos] francamente expressam sua antipatia pelos estrangeiros; — desejam vê-los varridos do país, expulsos do país. Em Izumo (onde encontrei algumas das antigas canções-simpatias para expulsar estrangeiros), o sentimento não era tão forte, possivelmente. Hoje ele parece muito forte. Muitas redações expressam um desejo por guerra. Muitas outras lamentam a escravidão do país para os estrangeiros. Muitos se lembram do caso do Havaí, do qual os japoneses rapidamente ficaram sabendo; outros citam o caso da Índia, — “subjugada a brutais estrangeiros”. Tudo isso nos trabalhos dos garotos. [...]

[...] O Japão está partindo para a retaliação, por todas as deferências arrogantes que já recebeu. Acho que somos secretamente desprezados, ou odiados, ou ambos. Certamente desprezados como mercenários, e odiados como superiores. [...] Em mim eles confiam; e me toleram; nada mais¹¹².

¹⁰⁹ “Most of the students live in the school. There is a handsome military uniform; but all the boys do not wear it, — some wear Japanese clothes, and the rules about dress (except during drilling-time, etc.) are not very strict” (Hearn, 1906c, p. 70).

¹¹⁰ “they are gentle, polite, manly and eager” Hearn (1906c, p. 79).

¹¹¹ “The native teachers, *de facto* government officials, did not appear to be on intimate terms with any of their pupils: there was no trace of that affectionate familiarity I had (seen in Izumo; the relation between instructors and instructed seemed to begin and end with the bugle-calls by which classes were assembled and dismissed” (Hearn, 1895, p. 33).

¹¹² “They frankly express their dislike of foreigners; -- they wish to see them swept from the country, driven from the country. In Izumo (where I got some of the ancient charm songs for driving foreigners away), the feeling was not so strong, perhaps. To-day it seems very strong. Many compositions express a desire for war. Many others lament the slavery of the country to foreigners. Many recall the case of Hawaii, which the Japanese

No ano de 1894, enquanto Hearn ainda estava em Kumamoto, inicia-se a Guerra Sino-Japonesa, um conflito que causou ao autor muitas preocupações, tanto pelo temor do recrudescimento da xenofobia (cuja latência ele relatou na passagem anterior), que poderia acompanhar o desenrolar da guerra, quanto uma possível crise econômica, que o conflito poderia trazer (no início das hostilidades, Hearn estava totalmente pessimista quanto às chances do Japão nesse conflito), fatores que colocariam em risco não apenas seu emprego, mas também a segurança física dele e seus familiares.

3.8 - Vida nos Portos Abertos

Com o término de seu contrato em Kumamoto, no ano de 1894, quando muda, com sua família para Kobe, uma das cidades que chamava de "portos abertos"¹¹³ [*“open ports”*] (Hearn, 1894, p. x) e na qual passa a trabalhar para um jornal local, escrevendo artigos curtos e geralmente fáceis, o que lhe dava mais tempo para se dedicar ao trabalho em seus livros. No entanto, nesse período, Hearn é acometido por uma severa infecção em seu olho direito, que o obriga a desistir de seu trabalho no jornal (Rosenstone, 1988, p.242-243).

Em abril de 1895 a guerra termina, e Hearn (1906c, p. 251-152) passa em uma carta a seguinte mensagem a Ellwood Hendrick¹¹⁴:

Caro Hendrick — Aparentemente a guerra acabou; e estamos felizes, — mas com justa apreensão. As possibilidades são horríveis. O destino do comércio estrangeiro no Japão, eu acho, é começar a perecer. Em mais vinte e cinco anos os mercadores estrangeiros serão aqui representados principalmente por agentes. O sentimento anti-estrangeiro é forte. E eu não estou certo, mas isso é apenas justo. Apenas — os inocentes pagam, não os culpados.

Por mim, eu devo confessar que só estou feliz fora da vista de rostos estrangeiros e da audição de vozes inglesas. Não realmente feliz, entretanto — estou sempre preocupado com o futuro¹¹⁵.

were quick to notice; others cite the case of India, -- "subject to brutal foreigners." All this is boys' work. [...] Japan is going to retaliate for all the supercilious consideration she has received. I think we are secretly despised or hated, or both. Certainly despised as hirelings, and hated as superiors. [...] As for myself, I am trusted and tolerated, nothing more" (Hearn, 1910b, p. 119-120).

¹¹³ Segundo Hearn (1894, p. x) as cidades em que a moral nativa mais sofreu pela contaminação estrangeira.

¹¹⁴ Um agente de seguros bacharel em química (anos mais tarde professor em Columbia) com o qual fez amizade em Nova York.

Mesmo com as preocupações, em setembro de 1895, Hearn fez algo que vinha planejando desde 1891, adquirir cidadania japonesa, adotando o nome de Koizumi Yakumo.

Os obstáculos que o fizeram adiar isso por tanto tempo eram, principalmente financeiros, ele temia perder o direito de receber o alto salário de um funcionário estrangeiro, e também, por ainda planejar viajar para fazer pesquisas, em outros locais do planeta, principalmente, territórios de cultura latina, ambientes que considerava, especialmente, tendentes à revoltas e revoluções, nos quais a salvaguarda de sua cidadania britânica lhe seria útil (Hearn, 1906c, p. 158). Contudo, para garantir os direitos de sua esposa e de seu filho (Koizumi Kazuo Leopold) que nasceu em 1893, Hearn muda de cidadania, em uma decisão que, segundo Hirakawa (2007, p. 7), ele poderia ter tomado também para se diferenciar de seu pai, uma vez que naquele momento a situação de Lafcadio era semelhante à de Charles Bush, uma vez que estava casado com uma mulher oriental, tendo um filho mestiço, que potencialmente poderia ser vítima de preconceito (como de fato temia) (Hearn, 1906c, p. 489), estando também ameaçado pela necessidade de se afastar. Esse gesto longe de ter razões apenas econômicas, serviria também para poupar Setsu e Kazuo dos sofrimentos passados por Rosa Cassimati e o próprio Hearn. Em outras palavras, seria um gesto de desidentificação de Hearn com seu pai¹¹⁶.

Após se recuperar, Hearn recebe em 1896 um convite para lecionar literatura de língua inglesa na Universidade Imperial de Tóquio, e aceita o trabalho, principalmente, por razões financeiras, indo viver na cidade que detestava por sua natureza moderna, mas na qual é

¹¹⁵ “Dear Hendrick, — ... Apparently the war is over; and we are glad, — with due apprehension. Possibilities are ugly. The doom of foreign trade in Japan has, I think, begun to be knelled. In twenty-five years more the foreign merchants will be represented here by agents chiefly. The anti-foreign feeling is strong. I am not sure but it is just. Only — the innocent pay, not the guilty. As for me, I must confess that I am only happy out of the sight of foreign faces and the hearing of English voices. Not quite happy, though — I am always worried for the future” (Hearn, 1906c, p. 251-152).

¹¹⁶ E esse seria o segundo ato de desidentificação de Hearn com seu pai. O primeiro, na opinião de Hirakawa (2007, p. 7) teria sido o abandono de seu nome irlandês (Patrick), e a decisão de passar a atender por seu nome grego (Lafcadio). Esse gesto seria uma desidentificação simbólica de Hearn com a Irlanda, representada por seu pai, e de identificação com a Grécia, que representaria sua mãe. E seguindo um pensamento semelhante, Roy Starrs (2006, p. 192) interpreta que Hearn via semelhanças entre a cultura japonesa moderna e a antiga cultura grega, e por isso teria se identificado tanto com esse país. Ainda, segundo Starrs (2006, p. 192), a simpatia de Hearn pelo “mundo exótico” (ou se poderia dizer pelo oriente, afinal sua mãe era tida como oriental) poderia ser também uma rejeição de sua origem anglo-saxônica e o abraço do mundo grego de sua mãe.

obrigado a reconhecer qualidades, principalmente, livrarias e bibliotecas bem abastecidas, assim como boa companhia intelectual (ocidental ou japonesa), coisas não disponíveis em locais como Kumamoto e Matsue.

O convite partiu de Toyama Masakazu (1848-1900), biólogo, tradutor da obra de Shakespeare, e que viria a ser o reitor da Universidade Imperial em 1897 e 1898. Apesar da cidadania japonesa, Hearn foi contratado com o salário de um funcionário estrangeiro (Kennard, 1912, p. 301). Sobre esse convite, Hearn (1906c, p. 306) faz o seguinte comentário: “Suponho que devo minha posição em parte aos meus livros¹¹⁷, e em parte à gentil recomendação do professor Chamberlain. Os japoneses raramente notam o trabalho literário, — mas eles prestaram considerável atenção ao meu, levando em conta que sou um estrangeiro¹¹⁸.”

Em Tóquio, Hearn se estabelece com sua família no bairro de Nishi-Okubo, e comenta apenas um pouco sobre esta região em uma carta a Hendrick: “Temos uma bela casa um pouco fora de Tóquio — para a qual eu não me envergonharia de convidar você, ou mesmo a Fada Rainha [Elizabeth Bisland]: você apenas terá que tirar os seus sapatos, pois é uma casa japonesa¹¹⁹” (Hearn, 1906c, p. 483).

Sobre a Universidade Imperial, por sua vez, Hearn (1906c, p. 282-284) faz os seguintes comentários iniciais:

É realmente singular essa [...] Universidade. É imponente de se olhar, — com suas relíquias do feudalismo, que sugerem o pitoresco passado, que estão cercadas de uma estrutura que poderia estar na cidade de Boston, ou na Filadélfia, ou em Londres, sem parecer, contudo, fora do lugar. Há até mesmo um grande; deserto, sombreado pelas árvores; templo Budista em suas terras!

Os estudantes usam uniformes, e bonés peculiares, com letras chinesas neles; mas apenas uma pequena percentagem usa o uniforme regularmente. A velha disciplina relaxou; e aqui há um retorno geral das sandálias e robes e *hakama*, — o boné, sozinho, distingue o homem da universidade.

¹¹⁷ Nessa época, o terceiro livro de Hearn sobre o Japão, *Kokoro*, havia acabado de ser publicado.

¹¹⁸ “I suppose that I partly owe this place to my books, and partly to Professor Chamberlain's kind recommendation. The Japanese seldom notice literary work, — but they have paid considerable attention to mine, considering that I am a foreigner” (Hearn, 1906c, p. 306)

¹¹⁹ “We have a nice home a little out of Tokyo — to which I should not be ashamed to invite you, or even the Fairy Queen: only, you would have to take off your shoes, for it is a Japanese house” (Hearn, 1906c, p. 483).

Cerca de setenta e sete por cento dos alunos não deveriam ser permitidos em absoluto em certas áreas. Alguns que não conhecem outra língua europeia além do francês, frequentam aulas alemãs de filosofia, alguns que não conhecem nenhuma língua europeia frequentam aulas de filologia. O que é a universidade então? — é apenas uma máscara para se impor sobre o ocidente intelectual? Não: isso é o melhor que o Japão pode fazer, mas tem o problema de ser uma porta para o serviço público. Passe pela universidade, e você terá um cargo — um começo na vida. [...]

Vi alguns poucos dos professores. [...] Florenz é um Magister Artium Liberalium, de Heidelberg, eu acho, — gordo, de boa índole e um pouco — estranho. Há um professor russo de filosofia, Von Koeber, — um homem charmoso e divino pianista. Há um maldito professor americano de direito.... Há um padre jesuíta, Emile Heck, — professor de literatura francesa. Há um monge Budista, professor de Budismo. Há um pensador anti-cristão e realmente grande filósofo, Inoue Tetsujiro, — que palestra contra o Cristianismo ocidental, e sobre Budismo. Há um infiel, um renegado, — um homem que perdeu todo o senso de vergonha e decência, chamado Lafcadio Hearn, professando ateísmo e literatura inglesa, e várias noções vilanescas de si mesmo¹²⁰.

Hearn se integrou, totalmente, à universidade, conseguindo sucesso com suas aulas (nas quais apesar de serem de literatura inglesa, Hearn também abordava bastante a literatura francesa, sua grande paixão, usando como textos base suas próprias traduções feitas nos

¹²⁰ “It is really queer [...] this university. It is imposing to look at, — with its relics of feudalism, to suggest the picturesque past, surrounding a structure that might be in the city of Boston, or in Philadelphia, or in London, without appearing at all out of place. There is even a large, deserted, wood-shadowed Buddhist temple in the grounds! The students have uniforms and peculiar caps with Chinese letters on them; but only a small percentage regularly wear the uniform. The old discipline has been relaxed; and there is a general return to sandals and robes and *hakama*, — the cap alone marking the university man. About seventy-five per cent of the students ought not to be allowed in the university at all for certain branches. Some who know no European language but French attend German lectures on philosophy; some who know nothing of any European language attend lectures on philology. What is the university, then? — is it only a mask to impose upon the intellectual West? No: it is the best Japan can do, but it has the fault of being a gate to public office. Get through the university, and you have a post — a start in life. [...] The professors I have seen few of. [...] Florenz is a Magister Artium Liberalium of Heidelberg, I think, — fat and good-natured and a little — odd. There is a Russian professor of philosophy. Von Koeber, — a charming man and a divine pianist. There is a go-and-be-damned-to-you American professor of law. . . . There is a Jesuit priest, Emile Heck, — professor of French literature. There is a Buddhist priest, professor of Buddhism. There is an anti-Christian thinker and really great philosopher, Inoue Tetsujiro, — lectures against Western Christianity, and on Buddhism. There is an infidel, — a renegade, — a man lost to all sense of shame and decency, called Lafcadio Hearn, professing atheism and English Literature and various villainous notions of his own” (Hearn, 1906c, p. 282-284).

EUA), que ele planejava organizar e publicar¹²¹. Participou também de um grupo de estudos com outros professores e se faz presente em eventos sociais; ou as atividades incômodas que atrapalhavam seu trabalho de escritor; como considerava (Hearn, 1906c, p. 369-370); da maneira que seu cargo exigia.

Em 1902 Hearn recebeu um convite para palestrar sobre a cultura japonesa na Universidade de Cornell, algo que acabou não se concretizando, em função de uma epidemia no campus da universidade. De qualquer maneira, Hearn preparou o texto para o ciclo de palestras, e negociou fazê-las em outras universidades dos EUA e do Canadá, e com a eclosão da Guerra Russo-Japonesa, em 1904, e a surpreendente boa atuação das forças armadas japonesas frente ao exército do Czar, o interesse do público mundial pelo Japão aumentou, repentinamente, e com isso Hearn, que já vinha sendo reconhecido como japonólogo de destaque (tinha doze livros sobre o tema publicados naquele momento), com um público leitor considerável nos EUA e na Europa¹²², recebeu um convite para palestrar na Inglaterra¹²³.

Em meio a tudo isso, no ano de 1903, três anos após o falecimento do professor Toyama, o salário de Hearn foi reduzido pelos dirigentes da universidade ao equivalente de um professor japonês, com a alegação de que seria a correção de seu salário irregular, afinal, ele era um cidadão japonês e não mais um funcionário estrangeiro (Kennard, 1912, p. 301). Essa consequência de sua mudança de cidadania, que há anos ele temia finalmente o havia atingido. Hearn, então, pediu demissão da Universidade, em meio a um processo que mobilizou seus alunos em seu favor (Kennard, 1912, p. 301) e chamou a atenção de setores da imprensa europeia, que também tomaram partido em seu favor (Hearn, 1906c, p. 506). A direção da universidade aceitou renegociar seu salário em troca de seu retorno, mas ele permaneceu impassível, sendo contratado em 1904 pela Universidade de Waseda, uma instituição privada pertencente ao ex Primeiro-Ministro, Conde Okuma Shigenobu.

¹²¹ No entanto, não viveu para fazer isso pessoalmente, sendo suas aulas organizadas e publicadas por John Erskine, professor e grande admirador da obra de Hearn, que teve Gilberto Freyre como um de seus alunos (Pallares-Burke, 2005, p. 346).

¹²² Onde seus livros vinham sendo traduzidos para o sueco, dinamarquês, alemão e francês (Hearn, 1906c, p. 485).

¹²³ Em Cambridge segundo Rosenstone (1988, p. 270), e em Londres segundo Bisland (1912, p. 306) e Cott (1992, p. 397).

Foi também em meio a esses eventos que a filha de Hearn nasceu (era sua quarta criança¹²⁴), o que juntamente com as incertezas profissionais, que o levaram a considerar viver apenas de sua escrita, algo que naquele momento, finalmente, lhe parecia uma possibilidade viável (Hearn, 1906c, 503); atrasaram suas viagens para palestrar no exterior. E essas palestras jamais seriam feitas, pois em 26 de setembro de 1904 uma insuficiência cardíaca encerraria a sua vida; aos 54 anos de idade; sendo sepultado em Zoshigaya, um cemitério budista, como era seu desejo.

Tendo base nas informações apresentadas até agora, aborda-se a partir do próximo tópico a produção japonista e japonologista de Hearn.

3.9 - O Japonismo e a Japonologia de Hearn

A produção bibliográfica de Lafcadio Hearn, entre 1894, e as publicações póstumas de 1904 e 1905, além da política e sociedade japonesas como um todo, englobavam também temas específicos pelos quais o autor mostrou maior interesse como a religiosidade, a educação, a modernização, a cultura mortuária, histórias de fantasmas e outras lendas acerca do sobrenatural, a cultura de suicídio, a culinária, o vestuário, música, poesia, as gueixas, a fauna e a flora (com uma abordagem simbólica, não sendo estudos científicos), e até mesmo a cultura gestual, tendo ensaios dedicados a temas como o sorriso, as lágrimas e o olhar dos japoneses. Os livros do autor assim se dividem em coletâneas de contos, de ensaios e mesmo obras que reúnem, em um único livro, textos de variados gêneros.

Sumariamente, a lista de obras de Lafcadio Hearn sobre o Japão é a seguinte: 1) *Glimpses of Unfamiliar Japan* Volumes 1 e 2 (1894), 2) *Out of the East: Reveries and Studies in New Japan* (1895), 3) *Kokoro: Hints and Echoes of Japanese Inner Life* (1896), 4) *Gleanings in Buddha-Fields: Studies of Hand and Soul in the Far East* (1897), 5) *Exotics and Retrospectives* (1898), 6) *Japanese Fairy Tales* (1898), 7) *In Ghostly Japan* (1899) 8) *Shadowings* (1900), 9) *Japanese Lyrics* (1900), 10) *A Japanese Miscellany* (1901), 11) *Kotto: Being Japanese Curios, with Sundry Cobwebs* (1902), 12) *Kwaidan: Stories and Studies of Strange Things* (1903), 13) *Japan: An Attempt at Interpretation* (publicado postumamente em

¹²⁴ Além de Koizumi Kazuo Leopold, os outros filhos de Hearn foram: Koizumi Iwao, Koizumi Kyoshi (filhos) e Koizumi Suzuko (filha). Em sua correspondência Hearn comentou pouco sobre seus três últimos filhos, em contraste em relação ao primeiro.

1904), 14) *The Romance of the Milky Way and other studies and stories* (publicado postumamente em 1905).

Segundo Richie (1997, p. 16), a bibliografia de Hearn sobre o Japão poderia ser dividida em duas fases, que serão aqui chamadas de fase inicial e fase tardia. A fase inicial de Hearn teria dado origem a uma produção romântica sobre o Japão, na qual “refletindo a realidade do país ao redor dele, também construiu sua própria versão daquela terra – ele criou o que Roland Barthes mais tarde chamaria de “nação fictícia”, um sistema nacional de sua própria invenção¹²⁵” (Richie, 1997, p. 11-12).

Essa abordagem inicial de Hearn sobre o Japão seria, segundo Richie (1997, p. 13), uma reação típica, pois “foi comum para as pessoas se apaixonarem pelo lugar [o Japão], e nos primeiros estágios do relacionamento, comparar todos os outros países desfavoravelmente¹²⁶”.

No entanto, com o passar do tempo “Romancear sobre as coisas que viu (ou ouviu falar) [já] não era suficiente, alguma coisa mais precisa era demandada¹²⁷” (Richie, 1997, p. 15). E de fato, embora não tenha tirado de Hearn o amor pelo Japão, uma percepção menos idealista do ambiente ganhou espaço, e nas palavras de Hearn (1906c, p. 209) escritas a seu amigo Chamberlain em 1895: “O tom de “*Glimpses*” [*of Unfamiliar Japan*, o primeiro livro de Hearn sobre o Japão] é verdadeiro sendo o [meu] sentimento do lugar e da época. Desde então eu pude ver o quão profundamente detestáveis os japoneses podem ser, e essa revelação me ajudou a iluminar as coisas¹²⁸”.

Dessa forma, segundo Richie (1997, p. 16):

A visão evocativa e ocasionalmente indulgente de Hearn sobre o Japão foi sucedida por uma penetrante e por vezes sentimental descrição de seu povo. Isso contribuiu

¹²⁵ “reflecting the reality of the country around him, was also constructing his own version of that land—he was creating what Roland Barthes was later to call a “fictive nation,” a national system of one’s own devising” (Richie, 1997, p. 11-12).

¹²⁶ “was common for folks to fall in love with the place and, in the early stages of the affair, to compare all other countries unfavorably” (Richie, 1997, p. 13).

¹²⁷ “Romancing about things he had seen (or been told of) was not enough; something more precise was called for” (Richie, 1997, p. 15).

¹²⁸ “The tone of “*Glimpses*” is true in being the feeling of a place and time. Since then I ‘ve seen how thoroughly detestable Japanese can be, and that revelation assisted in illuminating things” (Hearn, 1906c, p. 209).

para levá-lo a uma tentativa de interpretação, como ele chamou, em que seu país fictício fundiu-se, finalmente, ao real¹²⁹.

Levando em consideração os termos discutidos no capítulo 2, pode-se dizer que os escritos de Hearn foram tanto japonistas quanto japonologistas, pois englobam tanto textos de ficção quanto estudos etnológicos e relatos de viagem.

3.10 - Das Primeiras Impressões à Tentativa de Interpretação

Aborda-se a partir de agora as duas fases da obra japonófila de Hearn (inicial e tardia), analisando principalmente os textos que representam os extremos dessas fases, contidos nos livros *Glimpses of Unfamiliar Japan* (1894) e *Japan: An Attempt at Interpretation* (1904).

O que esses dois livros têm em comum é a referência que Hearn tinha em mente, quando planejou ambos, ou seja, o livro *Soul of The Far East* de Percival Lowell.

Este livro de Lowell foi fundamental para direcionar os interesses intelectuais de Hearn, especificamente, para o estudo da cultura japonesa, sendo para o autor uma referência não apenas para a concepção dos dois livros aos quais se dará destaque nesse tópico, como para o total de quatorze anos de reflexões sobre o Japão.

Em *Glimpses of Unfamiliar Japan* e *Japan: An Attempt at Interpretation* a influência de Lowell ocorreu de maneiras opostas. No primeiro livro, Hearn buscou escrever uma obra totalmente distinta, pois enquanto *Soul of The Far East* seria para Hearn (1906c, p. 30) um livro “preciso” [“*precise*”], “excelente” [“*fine*”] e “perfeitamente redigido” [“*perfectly worded work*”], o autor temia não poder fazer nada similar em sua primeira investida sobre o tema, logo optou por não tentar algo tão abrangente quanto o influente livro de Lowell, que buscava explicar a alma do Extremo Oriente, como sugere seu título, optando por algo em uma linha diferente, que lidaria “inteiramente com coisas excepcionais (principalmente populares)¹³⁰” (Hearn, 1906c, p. 30) chamando mais a atenção do público ávido pelo exótico do que por qualquer compreensão profunda de uma cultura tão distinta.

Anos mais tarde, ao planejar as palestras que jamais viria a apresentar, e cujos textos base acabariam por formar o livro *Japan: An Attempt at Interpretation*, Hearn mais uma vez

¹²⁹ “Hearn’s evocative and occasionally indulgent landscaping of Japan was succeeded by a penetrating and sometimes sentimental description of its people. These contributed to and led toward an attempt at interpretation, as he called it, in which his fictive country merged, finally, with the real” (Richie, 1997, p. 16).

¹³⁰ “wholly with exceptional things (chiefly popular)” (Hearn, 1906c, p. 30).

faz referência, em sua correspondência, ao livro de Lowell, e dessa vez, mais confiante, buscou redigir algo similar, descrevendo a sua amiga Elizabeth Bisland suas intenções da seguinte forma:

A ideia substancial das palestras é que a sociedade japonesa representa a condição da antiga sociedade grega mil anos antes de Cristo. Eu estou tratando do Japão religioso, — não do Japão artístico ou econômico, exceto como meio de ilustração. O "*Soul of the Far East*" de Lowell é o único livro desse tipo em inglês; mas tenho tomado uma visão totalmente diferente das causas e da evolução das coisas¹³¹ (Hearn, 1906c, p. 504-505).

Para que essa intenção de Hearn seja compreendida se deve abordar o conteúdo do livro de Lowell de forma mais específica.

Em *The Soul of the Far East*, Lowell faz uma abordagem evolucionista da cultura do Extremo Oriente, usando como argumento base uma dicotomia entre a cultura oriental e ocidental, fundamentada no argumento de que, no Ocidente, a individualidade é uma virtude, enquanto no Oriente reina a impersonalidade.

Com base nesse argumento central, Lowell afirma que o caminho para a evolução civilizacional é traçado através da progressão da noção de si, algo dominante no Ocidente, que por isso seria uma cultura mais avançada, e em *déficit* no Oriente, que por isso estaria civilizacionalmente atrasado.

Para Lowell, os orientais não seriam inferiores, mas evolutivamente atrasados, com plenas condições de alcançarem o Ocidente desde que investissem na promoção do individualismo, uma vez que a individualidade seria fundamental para o desenvolvimento mental e da imaginação (Lowell, 1888, p. 213), que por sua vez seria o motor da inovação (Lowell, 1888, p. 208) e do avanço civilizacional.

Apesar do livro de Lowell abordar a cultura do Extremo Oriente como um todo, o autor dá especial atenção à cultura japonesa, por considerá-la um exemplo extremo das tendências da região, justamente pelo Japão ficar ao leste da China e da Coreia, pois no argumento de Lowell (1888, p. 15) “a noção de si cresce mais intensamente a medida que seguimos na trilha

¹³¹ “The substantial idea of the lectures is that Japanese society represents the condition of ancient Greek society a thousand years before Christ. I am treating of religious Japan, — not of artistic or economical Japan, except by way of illustration. Lowell’s “*Soul of the Far East*” is the only book of the kind in English; but I have taken a totally different view of the causes and the evolution of things” (Hearn, 1906c, p. 504-505).

do sol poente e cai firmemente quando avançamos em direção à aurora¹³²”. Em outras palavras quanto mais para o Ocidente está uma cultura, mais individualista ela é, e por sua vez quando mais para o Oriente está outra, menos individualista ela será.

Como Hearn afirmou, suas palestras analisariam, principalmente, o Japão religioso, em uma abordagem semelhante à de Lowell, e de fato a religião tem importância central na análise que esse autor faz da cultura do Extremo Oriente.

Para Lowell, o Budismo teria protagonismo na formação da cultura impersonalista do leste da Ásia, pois enquanto o Cristianismo teria um efeito individualizante no Ocidente (Lowell, 1888, p. 184), o Budismo teria como objetivo a aniquilação do ego, considerando a individualidade como ilusão e vaidade tendo como objetivo alcançar o Nirvana, ou seja, a unidade com o universo (Lowell, 1888, p. 16, 187, 189).

O resultado dessa visão de mundo, que consideraria o individualismo como algo negativo, seria a razão pela qual os japoneses teriam aceitado a cultura material do Ocidente, mas rejeitado as suas crenças (Lowell, 1888, p. 189). Dessa forma, o Japão teria atingido a fase adulta mantendo a mente de sua infância (Lowell, 1888, p. 12).

A forma pela qual o Japão teria chegado a essa situação, segundo Lowell, seria em função de duas características das sociedades do Extremo Oriente: o “Espírito de Imitação” [*“Spirit of Imitation”*] e o elevado talento para as artes, mas pouca inclinação para as ciências.

De acordo com o autor, o Espírito de Imitação seria o motor do progresso nas sociedades do Extremo Oriente¹³³, assim o Japão teria se modernizado pela imitação do Ocidente (Lowell, 1888, p. 10-11), como fez no passado com relação à Coreia e a China.

Contudo, por sua fraca individualidade, as pessoas do Extremo Oriente teriam um *déficit* do tipo de imaginação necessária ao desenvolvimento científico e mesmo a arte que desenvolvem seria “observativa” e não “criativa” (Lowell, 1888, p. 216).

Na opinião de Lowell (1888, p. 208), relaciona-se rapidamente a imaginação com a arte, mas não com a ciência, quando na verdade a arte demanda menos imaginação que a ciência. Dessa forma, uma era prática não é por isso menos imaginativa, sendo que, para Lowell (1888, p. 211), o período mais imaginativo da história seria justamente a sua época, o século XIX.

¹³² “the sense of self grows more intense as we follow in the wake of the setting sun, and fades steadily as we advance into the dawn” (Lowell, 1888, p. 15).

¹³³ Essa característica existiria desde a antiguidade. Dessa forma, em seus primórdios a China teria se civilizado através da imitação da Índia, a Coreia a partir da imitação da China e o Japão a partir da imitação da Coreia (Lowell, 1888, p. 12).

Dentro dessa lógica, por sua oriental falta de imaginação, os japoneses poderiam imitar o Ocidente, mas não poderiam inovar, pois segundo Lowell (1888, p. 113), o pensamento científico simplesmente não entraria na cabeça dos orientais em seu presente estado evolutivo, para “todo o Extremo Oriente a ciência é uma estranha¹³⁴” (Lowell, 1888, p. 111).

Tendo seu livro baseado nesses argumentos centrais, Lowell (1888, p. 226) conclui a obra com a seguinte passagem:

Se estes povos continuarem em seu velho curso, a sua carreira terrena estará encerrada. Tão certo quanto a manhã torna-se tarde, estão destinadas essas raças do Extremo Oriente, caso se mantenham inalteradas, a desaparecer diante do avanço das nações do Ocidente. Eles desaparecerão da face da terra e deixarão o nosso planeta na eventual posse dos habitantes de onde o dia declina. A menos que suas recém importadas ideias realmente criem raízes, será do mundo todo que japoneses e coreanos, bem como os chineses, inevitavelmente, serão excluídos. Seu Nirvana já está sendo realizado; a Ásia extremo-oriental já está sendo envolvida em sua mortalha, o sudário daqueles que tiveram um dia que não passou da aurora, como se estivesse se cumprindo a profecia que está nos nomes que deram a seus lares, – a Terra do Sol Nascente, e o País da Manhã Tranquila¹³⁵.

A semelhança básica entre a obra final de Hearn e o trabalho de Lowell é o papel central que ambos dão à religião na formação do caráter nacional do Japão¹³⁶, ou seja, em seu último livro ele trataria do “Japão religioso”.

¹³⁴ “the whole Far Eastern world science is a stranger” (Lowell, 1888, p. 111). Segundo Lowell (1888, p. 111) mesmo as invenções chinesas foram feitas como arte não como ciência, e por isso a China “queimou sua pólvora em fogos de artifício, não em armas de fogo” [“burnt her powder for fireworks, not for firearms”].

¹³⁵ “If these people continue in their old course, their earthly career is closed. Just as surely as morning passes into afternoon, so surely are these races of the Far East, if unchanged, destined to disappear before the advancing nations of the West. Vanish they will off the face of the earth and leave our planet the eventual possession of the dwellers where the day declines. Unless their newly imported ideas really take root, it is from this whole world that Japanese and Koreans, as well as Chinese, will inevitably be excluded. Their Nirvana is already being realized; already it has wrapped Far Eastern Asia in its winding-sheet, the shroud of -those whose day was but a dawn, as if in prophetic keeping with the names they gave their homes, – the Land of the Day's Beginning, and the Land of the Morning Calm” (Lowell, 1888, p. 226).

¹³⁶ Na obra de Lowell há o argumento de como o Budismo contribuiu na formação da impersonalidade geral das pessoas no Japão e no resto do Extremo Oriente, enquanto Hearn dá ênfase ao papel da religião *Shinto* na formação da virtude da lealdade no povo japonês, argumento que será abordado em breve.

Apesar de Hearn ter a intenção de concentrar o seu primeiro livro no exotismo, pode-se dizer que a análise religiosa é tão presente nele quanto no último livro, sendo na verdade um ponto comum em toda a sua obra, tanto japonista quanto japonologista.

Uma vez feitas as considerações básicas sobre a idealização desses dois livros, passa-se agora para as abordagens específicas sobre cada um deles, começando por *Glimpses of Unfamiliar Japan*.

3.11 - Um Estudo de Direcionamento

Em *Glimpses of Unfamiliar Japan*, Hearn retomou em grande parte a metodologia usada em seu livro *Two Years in the French West Indies* de 1890 (Murray, 1993, p. 146), ou seja, foi uma obra em que predomina o jornalismo etnográfico.

Nessa obra, dividida em dois volumes, compostos de uma introdução mais vinte e sete capítulos (quinze no primeiro volume e doze no segundo), Hearn faz sua primeira análise da cultura japonesa, tendo como foco a espiritualidade (religiões e crenças populares) através de relatos de viagens, ensaios pessoais em forma de diário e análise de costumes.

Fora a inspiração em Lowell, já informada anteriormente, na introdução do livro Hearn (1894, p. v) informa que essa obra também se inspirou em Mitford, tendo como objetivo, assim como *Tales of Old Japan*, captar um vislumbre da “vida invisível” [“invisible life”] dos japoneses ou seja a religião, superstições e modo de pensar.

Para cumprir esse objetivo, Hearn (1894, p. vi) decidiu se afastar dos japoneses urbanos e educados, por demais similares a seus pares ocidentais parisienses e bostonianos, com seu “desprezo indevido” [“undue contempt”] pelo sobrenatural e sua “apatia” [“apathy”] pelas grandes religiões do Japão. Segundo o autor, o verdadeiro charme do Japão não se encontra nos círculos europeizados, mas estaria sim no povo comum, que representa as “virtudes nacionais” [“national virtues”] e os “encantadores velhos costumes” [“delightful old customs”], que ele busca expor e analisar, em seu livro (Hearn, 1894, p. vii).

Expostas essas concepções e objetivos, Hearn começa o livro com o ensaio *My First day in the Orient*, em que comenta as primeiras impressões sobre o Japão na cidade de Yokohama.

Os relatos de viagem, aliás, compõem quase metade do total de ensaios nessa obra, sendo a maioria dessas viagens a localidades da região de Shimane, que Hearn chamava de Izumo, seu antigo nome.

Glimpses of Unfamiliar Japan foi fruto, principalmente, do período em que Hearn viveu em Matsue (Murray, 1993, p. 146), embora tenha terminado sua redação em Kumamoto, como se pode atestar pela introdução do livro, marcada como escrita em Kumamoto, Kyushu em maio de 1894. Dessa forma, as primeiras impressões que Hearn tem do Japão são na verdade impressões específicas da cultura regional de Shimane do início da década de 1890, sendo um livro com o tom do “sentimento do lugar e do momento” [“*feeling of place and time*”], como o próprio Hearn (1906c, p. 209) definiu.

O fato de que seu primeiro livro sobre o Japão era objetivamente uma análise regional, e não um trabalho preliminar sobre o caráter da nação como um todo, foi algo de que Hearn tomou consciência, ainda no processo de redação dos capítulos, que compõe o livro. Por exemplo, em 1892, dois anos antes da publicação, Hearn (1910b, p. 412-413) escreveu a um amigo, após estadias nas cidades de Kobe, Nara e Kyoto: “É realmente uma coisa muito, muito, muito difícil estudar a alma japonesa. Muito do que escrevi para meu volume vindouro de esboços japoneses me parece errado, – agora que passei tanto tempo fora de Izumo¹³⁷”. E em uma carta enviada de Kumamoto, datada de 17 de abril de 1893, Hearn (1910b, p. 82-84) escreve a Chamberlain:

Prezado Chamberlain, – Estou começando a pensar que fui um grande tolo escrevendo um livro sobre o Japão. Minha grande consolação é que a cada ano pessoas escrevam livros sobre o Japão no embalo de apenas uma viagem; – e essa motivação é muito ruim. Um amigo que nunca mediu palavras me falou então: “Você acha que foi muito gentilmente tratado em Izumo”?

“Oh, Sim”!

“E que você não foi tão bem tratado em Kumamoto. Muito bem, – isso é natural. Mas você sabe porque foi tão bem tratado em Izumo”?

“Bem, eu gostaria de saber sua opinião”.

“Simplesmente porque você era uma coisa nova, – uma coisa maravilhosa e estranha. Todos queriam te ver; você era uma curiosidade; – então eles te convidavam para todos os lugares, buscavam te agradar, te mostravam tudo. Essa era a forma de satisfazerem a própria curiosidade. Eles fizeram isso o mais polidamente que puderam, então deixaram uma impressão agradável. Além disso, são pessoas muito simples lá [em Izumo] e o viam como muito mais sábio e maior

¹³⁷ “It is really a very, very, very hard thing to study, is the Japanese soul. And ever so much of what I wrote in my forthcoming volume of Japanese sketches seems now to me wrong, – now that I have lived so long out of Izumo”

do que realmente é. Então, perguntavam sua opinião sobre várias coisas, e publicavam suas opiniões nos jornais, – não fizeram isso”?

“Sim”.

“Bem, isso foi simplesmente porque você pareceu para eles uma pessoa admirável e interessante. Mas em Kumamoto você não é uma pessoa [especialmente] admirável ou interessante. O público está acostumado a estrangeiros de vários tipos, e o povo de Kumamoto vive nas rotas de viagem. Assim como os professores, todos homens de Tóquio, – perfeitamente familiarizados com estrangeiros. Você não apareceu para eles em qualquer novo papel que os interesse. Você não é interessante para eles; e eles não são pessoas simples e tolas, como o povo de Izumo. Além disso eles não são agonizantemente polidos. É uma velha tradição de Kyushu não ser; isso significaria ser fraco, covarde, afeminado. Você não vai encontrar essas pessoas se curvando e te bajulando”.

“Isso é verdade”.

“Eles também não fazem isso uns para os outros, eles são reservados uns com os outros. Eles não veem os estrangeiros como melhores que eles mesmos. E você irá encontrar o mesmo cenário em qualquer outra parte civilizada do Japão. Em um lugar como Izumo, longe das estradas de ferro, você é interessante para o povo ignorante porque você é estrangeiro. ”

“Hum”.

“Sim, e em outras partes do Japão você é desinteressante pela mesma razão. Para os japoneses educados não há como você ser interessante. Você não diz nada a eles, não compreende suas maneiras, – não pertence à vida deles. Você não é uma revelação ou uma novidade, é apenas um professor, – sem nada marcante para te distinguir dos [outros] estrangeiros. Mas você não é menos bem tratado, – talvez muito melhor tratado, do que seria em qualquer [outra] parte do Japão civilizado”.

“Mas porque você não me disse tudo isso antes”?

“Simplesmente porque eu não queria acabar com a sua satisfação. Você estava muito feliz não estava? Mas você não ficaria tão feliz se eu tivesse lhe contado isso antes. Estou te contando isso agora simplesmente como uma forma de conforto. Foi melhor você não saber disso em Izumo. É melhor você saber disso em Kumamoto.

“Certo. Mas [então] meu livro está todo errado. ”

“Porque todo errado? Ele não expressa um efeito verdadeiro? – o efeito dos esforços do povo para te agradar? E eles foram realmente sinceros nisso, – embora não exatamente por tudo que você imaginou que eles pensassem de você. Se você escreveu seus próprios sentimentos, nesse sentido o livro será verdadeiro. Mas se você escreveu sobre o caráter japonês, certamente você estará enganado. Você não

sabe [nada] sobre isso. De fato, não acredito que irá um dia compreendê-lo. E para mim parece natural que não possa. Para mim seria um milagre se você pudesse¹³⁸.

E após expor esse diálogo, Hearn (1910b, p. 84) conclui sobre ele: “É esse montante e substância de informação que me tira o entusiasmo; mas é realmente muito reconfortante. É

¹³⁸ Dear Chamberlain, – I am beginning to think I was a great fool to write a book about Japan at all. My best consolation is that every year other people write books about Japan on the strength of a trip only; -- and that excuse is very bad. A friend, who never minces matters, speaks to me thus: – "You think you were very kindly treated in Izumo?" "Oh, yes!" "And that you have not been kindly treated in Kumamoto. Very well, -- that is natural. But do you know why you were kindly treated in Izumo?" "Well, I should like to get your opinion." "Simply because you were a new thing, – therefore a wonderful and a strange thing. Everybody wanted to see you; you were a curiosity; – so they invited you everywhere, tried to please you, showed you everything. That was their way of gratifying their curiosity. They did it as politely as they could, so as to leave a pleasant impression. Also, they are very simple people there, and thought you much wiser and greater than you really are. So they asked your opinion about things, and published your opinions in the paper, – did n't they?" "Yes." "Well, that was all simply because you seemed to them a wonderful and curious person. But in Kumamoto you are not a wonderful or curious person. The public are accustomed to foreigners of various kinds, and the Kumamoto folk live in the routes of travel. As for the teachers, all are Tokyo men, – perfectly familiar with foreigners. You cannot appear to them in any new role that would interest them. You are not interesting to them at all; and they are not simple, foolish people, like the Izumo folk. Also they are not agonizingly polite. It is an old Kyushu tradition not to be; it is thought to be weak, flabby, unmanly. You won't find these people bowing and scraping to you." "That is true." "They don't even do it to each other. They stand off from each other. They don't think foreigners any better than themselves. And you will find it the same if you go to any other civilized part of Japan. In a place like Izumo, out of the line of railroads, you are interesting to the ignorant folk because you are a foreigner." "Hm." "Yes; but in other parts of Japan you are uninteresting for the very same reason. To educated Japanese you cannot be interesting. You cannot talk to them; you don't understand their ways, – don't belong to their life. You are not a show, or a novelty; you are only a teacher, – with nothing remarkable to recommend you to strangers. But you are not less well treated, – perhaps much better treated, than you would be elsewhere in civilized Japan." "But why didn't you tell me all this before?" "Simply because I did not want to spoil your pleasure. You were very happy, were n't you? But you would not have been so happy if I had told you before. I tell you so now simply as a sort of consolation. It was better for you not to know in Izumo. It is better for you to know in Kumamoto." "Yes, but my book is all wrong." "Why all wrong? Doesn't it express a real effect; -- the effect of the efforts of people to please you? And they were really sincere in that, though not exactly because they thought you all that you imagined they thought you. If you described your own feelings, the book will be in that sense true. But if you write about Japanese character, of course you will be mistaken. You do not know it. Indeed I do not believe you could ever learn it. It seems to me natural that you should not. It would seem to me a miracle that you should" (Hearn, 1910b, p. 82-84).

sempre reconfortante estar sobre chão firme, mesmo que a perspectiva não seja agradável, depois de uma viagem pelos mares das ilusões e mistérios¹³⁹”.

E foi, certamente, com essas considerações em mente que Hearn escreveu na introdução de *Glimpses of Unfamiliar Japan* que sua fonte não seria os japoneses urbanos e educados, pois apesar da natureza regional de seu livro, ainda acreditava que a cultura de Izumo era uma representante do velho Japão, de acordo com a perspectiva que apresentou em uma carta de 1892:

Ainda assim, eu anseio pela costa oeste primitiva, onde a fala é mais rude e as maneiras mais simples, e nada de bom pode ser conseguido para comer, mas onde os deuses antigos ainda vivem nos corações, e as lâmpadas do Kami são acesas todas as noites em cada casa, e onde há alguns deuses tão extraordinários que não me atrevo a escrever sobre eles, para que coisas desagradáveis não sejam ditas sobre os japoneses¹⁴⁰ (Hearn, 1910b, p. 410-411).

Após a publicação do livro, em janeiro de 1895, Hearn (1906c, p. 198) escreveu as seguintes palavras em uma carta a Chamberlain:

Fico feliz que tenha gostado da “Glimpses” como pude ver por sua gentil última carta. Certamente ele está cheio de falhas, qualquer trabalho escrito em absoluto isolamento deve estar. Está indo [bem], no entanto: os editores já anunciaram uma terceira edição, e as notícias tem sido boas – na América, entusiásticas. *O Athenaeum* o louvou [o livro] fervorosamente, mas alguns poucos jornais ingleses o maltrataram. A mistura de críticas e elogios geralmente significa sucesso literário¹⁴¹.

¹³⁹ “This is the sum and substance of information that takes the starch out of me, but is really very consoling. It is always consoling to stand upon solid ground, even if the prospect is not delightful, after a voyage in seas of delusions and mysteries” (Hearn, 1910b, p. 84).

¹⁴⁰ “Still, I long for the primitive west coast, where speech is ruder and ways simpler and nothing good can be had to eat, but where the ancient Gods live still in hearts, and the lamps of the Kami are kindled nightly in every home, and where there are some gods so extraordinary that I dare not write about them at all, lest unkind things be said about the Japanese” (Hearn, 1910b, p. 410-411).

¹⁴¹ “Glad you like “Glimpses,” as I see by your last kind letter. Of course it is full of faults: any work written in absolute isolation must be. It's taking, though: the publishers announce a third edition already, and the notices have been good — in America, enthusiastic. *The Athenaeum* praised it fervidly; but a few English papers abuse it. The mixture of blame and praise means literary success generally” (Hearn, 1906c, p. 198)

De fato, pode-se dizer que o livro foi de uma forma geral bem recebido, e segundo Elizabeth Bisland (1910, p. liii) ele “não teve uma popularidade sensacional, mas uma quantidade suficientemente numerosa de leitores recebeu uma ideia totalmente nova do Japão e dos japoneses¹⁴²”.

Ainda, em 1895, em uma resenha dos dois primeiros livros de Hearn sobre o Japão, publicada pela revista *The Atlantic Monthly*, Ernest Fenollosa (1991, p. 71-72) afirmou que com essa obra “O Japão Verdadeiro [...], está lentamente vindo para a luz¹⁴³” e que a alma desse país estaria “em algum lugar entre os cinismos dissolutos de Pierre Loti e as puerilidades amigáveis de Sir Edwin Arnold¹⁴⁴”. Para Fenollosa, o livro de Hearn seria uma valiosa contribuição para encontrar a alma japonesa nesse terreno ainda inexplorado.

Segundo Fenollosa (1991, p. 72-73), o mérito de Hearn para esse trabalho viria de seu “olho de pintor” [*“painter’s eye”*], e que apesar de seu gênio de poeta “seu serviço para o mundo científico é único¹⁴⁵”. Para esse japonologista, Hearn seria “um sonhador” [*“a dreamer”*], e embora devesse muito de sua erudição sobre ao Japão aos escritos de Basil Hall Chamberlain, seria na verdade o oposto desse autor, que embora erudito seria: “cínico, insensível, cego a todo o elevado significado da vida e da luz oriental¹⁴⁶” (Fenollosa, 1991, p. 76).

No entanto, Fenollosa não isenta o trabalho de Hearn de críticas. Ele questiona a opção metodológica de Hearn, de se concentrar nas pessoas mais simples, o que teria deixado seu texto sem noção de história e conjunto (Fenollosa, 1991, p. 74). Segundo Fenollosa (1991, p. 75), o método de trabalho de Hearn, nesse livro, equivaleria a tentar compreender Roma por completo dando ênfase apenas ao campesinato e suas tradições, ou tentar compreender o catolicismo apenas através da devoção campesina, sem considerar os eruditos. Logo, para ele, o trabalho de Hearn teria a qualidade de dar voz ao povo comum, mas ao se limitar a isso deixou suas impressões restritas ao presente e destacadas do conjunto da nação.

Dentro da boa recepção que o livro teve, o que realmente surpreendeu Hearn foi a maneira como o seu livro foi comparado por parte da crítica ao *The Soul of the Far East* de

¹⁴² “Had no sensational popularity, but its sufficiently numerous readers laid it down with an entirely new idea of Japan and the Japanese” (Bisland, 1910, p. liii).

¹⁴³ “The real Japan [...], is slowly coming to light” (Fenollosa, 1991, p. 71).

¹⁴⁴ “somewhere between the dissolute cynicisms of Pierre Loti and the amiable puerilities of Sir Edwin Arnold” (Fenollosa, 1991, p. 72).

¹⁴⁵ “his service to the scientific world is unique” (Fenollosa, 1991, p. 73).

¹⁴⁶ “cynical, unfeeling, blind to all the higher meaning of Oriental life and light” (Fenollosa, 1991, p. 76).

Lowell. Hearn (1906c, p. 208) comenta isso na seguinte passagem de uma carta a Chamberlain:

Não quero dizer que meu trabalho é tão bom quanto o *Soul of the Far East* de Lowell, mas é um fato curioso que na maioria das críticas favoráveis foi dito que ele foi muito mais bem-sucedido que o de Lowell. Por quê? Certamente não porque eu sou seu [de Lowell] igual, nem como pensador, nem como observador. A razão é simplesmente que o mundo considera a abordagem simpática mais adequada que a analítica ou crítica. E exceto que o crítico seja um gigante como Spencer e seus pares, — temo que a mera abordagem crítica irá sempre ser cega ao lado mais vital de qualquer questão humana. O lado mais vital é o sentimento, — não a razão. Isso de fato Spencer [já] mostrou há muito tempo¹⁴⁷.

Por fim, pode-se dizer que a principal relevância dessa obra para a trajetória japonologista de Hearn foi a transição que essa marcou em seu pensamento sobre o papel da religião na sociedade japonesa.

Quando Hearn iniciou a pesquisa para essa obra, ele acreditava assim como Lowell, que o Budismo era a religião de maior importância em sua influência sobre a cultura japonesa, mas ao longo do livro pode-se acompanhar como essa opinião vai mudando até levá-lo a concluir sobre a importância central do *Shinto*, pressuposto que estaria no âmago dos argumentos de seu último livro, *Japan: An Attempt at Interpretation*. Em outras palavras, *Glimpses of Unfamiliar Japan* foi uma obra de direcionamento para as pesquisas de Hearn.

Deixa-se a análise, da forma específica, como Hearn mudou sua opinião sobre qual religião seria mais relevante na cultura japonesa para o próximo capítulo. Por enquanto, basta se ter em mente o pressuposto da primazia do *Shinto*, para que se passe para a abordagem do último livro de Hearn no tópico seguinte.

¹⁴⁷ “I don't wish to say that my work is as good as Lowell's “*Soul of the Far East*,” but it is a curious fact that in at least a majority of the favourable criticisms I have been spoken of as far more successful than Lowell. Why? Certainly not because I am his equal, either as a thinker or an observer. The reason is simply that the world considers the sympathetic mood more just than the analytical or critical. And except when the critic is a giant like Spencer or his peers, — I fear the merely critical mood will always be blind to the most vital side of any human question. For the more vital side is feeling, — not reason. This, indeed, Spencer showed long ago” (Hearn, 1906c, p. 208).

3.12 - Uma Tentativa de Interpretação

O livro, *Japan: An Attempt at Interpretation*, foi o resultado da síntese final dos conhecimentos de Hearn sobre a cultura japonesa.

Ao iniciar o primeiro capítulo (intitulado *Difficulties*) deste texto, que guiaria suas palestras, Hearn (1906, p. 3-4) deixa claras as limitações que se impunham no momento sobre trabalhos de natureza acadêmica, que tinham o Japão como tema:

Mil livros foram escritos sobre o Japão; mas entre esses, – deixando de lado as publicações artísticas e trabalhos de um caráter puramente especial, – os volumes realmente preciosos serão encontrados em um número muito escasso. Esse fato é devido a imensa dificuldade de perceber e compreender o que está sob a superfície da vida japonesa. Nenhum trabalho interpretando inteiramente essa vida, – nenhum trabalho retratou o Japão interiormente e exteriormente, historicamente e sociologicamente, psicologicamente e eticamente, – poderá ser escrito pelo menos pelos próximos cinquenta anos. Tão vasto e intrincado é o objeto, que o trabalho conjunto de uma geração de acadêmicos não seria capaz de esgotá-lo, e tão difícil que o número de acadêmicos desejando devotar seu tempo a ele sempre será pequeno. Mesmo entre os próprios japoneses, nenhum conhecimento científico de sua própria história é ainda possível; pois os meios de obter tal conhecimento ainda não foram preparados, – embora montanhas de material tenham sido coletadas¹⁴⁸. A falta de uma boa história no esquema moderno é apenas uma de muitas carências desencorajadoras. Informações para o estudo da sociologia são ainda inacessíveis para o investigador ocidental. O estado primitivo da família e do clã; a história da diferenciação de classes; a história da diferenciação da lei política da religiosa; a história da repressão, e de sua influência sobre o costume; a história das condições reguladoras e cooperativas do desenvolvimento da indústria; a história da ética e da estética, – todos esses e muitos outros tópicos permanecem obscuros¹⁴⁹.

¹⁴⁸ A coleta dessa montanha de materiais a que Hearn se refere é o trabalho de identificação e catalogação das fontes primárias para a pesquisa da história nacional japonesa. Esse trabalho foi idealizado e liderado por um dos amigos de Hearn (1906, p. 316), no *Bunka Daigaku* (Faculdade de Estudos Literários) da Universidade Imperial de Tóquio; o historiador alemão Ludwig Riess (1861-1928), o discípulo de Leopold von Ranke (1795-1886) convidado pelo Ministério da Educação do governo Meiji para organizar, a partir de 1887, o primeiro Departamento de História do país, assim como a modernização e profissionalização do campo historiográfico no Japão (Brownlee, 1999, p. 73-77).

¹⁴⁹ “A Thousand books have been written about Japan; but among these setting aside artistic publications and works of a purely special character, – the really precious volumes will be found to number scarcely a score. This fact is due to the immense difficulty of perceiving and comprehending what underlies the surface of Japanese

Japan: An Attempt at Interpretation é, em sua composição, muito semelhante às obras da antropologia evolucionista, que estavam então em desenvolvimento, tendo os tópicos do parentesco e da religião como as principais áreas de interesse (Castro, 2005, p. 8). Essa abordagem antropológica evolucionista se deve à forte inspiração que Hearn tinha nos trabalhos de Herbert Spencer, um dos grandes referenciais teóricos neste livro e, como destaca Celso Castro (2005, p. 8), um autor que embora não fosse institucionalmente pertencente ao campo antropológico, também se identificava com a abordagem evolucionista da antropologia.

Outra grande influência na composição dessa obra é o livro *Cidade Antiga* de Fustel de Coulanges, obra em que Hearn (1910b, p. 111) afirma, a seu amigo Chamberlain, ter encontrado “curiosos paralelos entre a antiga família Indo-Ariana, culto doméstico e crenças com aqueles do Japão¹⁵⁰”. E que “Em alguns tópicos o paralelo é magnífico¹⁵¹”. Aliás, os paralelos traçados continuamente por Hearn entre a cultura japonesa e a antiga cultura greco-romana podem, seguramente, colocar esse livro entre aquelas obras que José D’Assunção Barros (2014, p. 28-31) considera pertencentes à pré-história da história comparada, em um período no qual a abordagem comparativa da história não era prática comum entre os historiadores, mas muito usada entre os pesquisadores de outros campos, como a sociologia e a economia, na busca das “leis gerais” dos processos sociais.

O trabalho de Hearn combinando teorias de Spencer e Coulanges ocorre, de forma mais específica, dentro de uma perspectiva evolucionista, na qual o autor acreditava que a

life. No work fully interpreting that life, – no work picturing Japan within and without, historically and socially, psychologically and ethically, – can be written for at least another fifty years. So vast and intricate the subject that the united labour of a generation of scholars could not exhaust it, and so difficult that the number of scholars willing to devote their time to it must always be small. Even among the Japanese themselves, no scientific knowledge of their own history is yet possible; because the means of obtaining that knowledge have not yet been prepared, – though mountains of material have been collected. The want of any good history upon a modern plan is but one of many discouraging wants. Data for the study of sociology are still inaccessible to the Western investigator. The early state of the family and the clan; the history of the differentiation of classes; the history of the differentiation of political from religious law; the history of restraints, and of their influence upon custom; the history of regulative and cooperative conditions in the development of industry; the history of ethics and aesthetics, – all these and many other matters remain obscure” (Hearn, 1906, p. 3-4).

¹⁵⁰ “Curious parallels between the ancient Indo-Aryan family, home-worship, and beliefs, and those of Japan” (Hearn, 1910b, p. 111).

¹⁵¹ “In some matters the parallel is wonderful” (Hearn, 1910b, p. 111).

civilização japonesa estaria em um estágio evolutivo semelhante ao das sociedades analisadas por Fustel de Coulanges em seu estudo (Murray, 2004, p. 245). Nesse caso, o Japão estaria em meio ao processo evolutivo das revoluções sociais descritas por Coulanges, sendo que um processo social tão semelhante entre populações tão díspares no tempo e no espaço comprovaria que “a lei da evolução sociológica admite apenas exceções minoritárias¹⁵²” (Hearn, 1906, p. 67).

Contudo, mais do que os paralelos culturais, a obra de Coulanges influenciou a própria forma de *Japan: An Attempt at Interpretation*, tanto que os nove primeiros capítulos da obra de Hearn tratam, quase que literalmente, dos mesmos temas que os quatorze primeiros capítulos do trabalho do historiador francês, mais especificamente: família, crenças e culto doméstico. Nos capítulos posteriores, os dois livros se diferenciam, tanto pelas óbvias diferenças nos processos históricos greco-romano e japonês, quanto pelo próprio recorte temporal, restrito a antiguidade no caso de Coulanges, e que no trabalho de Hearn abarca desde a antiguidade até o início do século XX.

O que foi especialmente relevante para o trabalho de Hearn, além dos primeiros quatorze capítulos do livro de Coulanges, foi a sua teoria sobre as revoluções, que Hearn agregou a sua própria teoria da modernização japonesa, algo que se deixará para abordar com maiores detalhes no tópico específico para esse tema.

De forma geral, esse livro de Hearn é uma abordagem evolucionista (baseada em Spencer) da história do Japão, tendo assim como Coulanges uma perspectiva na qual a cultura entendida “no sentido de padrões de vida e crenças¹⁵³” tem na religião um mecanismo que ocupa um papel determinante (Iggers, Wang, Mukherjee, 2008, p. 132).

De fato, Hearn (1906, p. 4) faz a seguinte observação sobre a religião no início do livro:

[...] o tópico da religião japonesa foi escrito principalmente pelos inimigos jurados dessa religião: por outros ela foi quase inteiramente ignorada. Ainda assim, enquanto ela continua a ser ignorada e mal interpretada, nenhum conhecimento real do Japão é possível. Qualquer compreensão verdadeira das condições sociais requer um conhecimento mais que superficial de suas condições religiosas. Mesmo a história industrial de um povo não pode ser entendida sem algum conhecimento das

¹⁵² “the law of sociological evolution admits of only minor exceptions” (Hearn, 1906, p. 67).

¹⁵³ “in the sense of patterns of life and beliefs” (Iggers, Wang, Mukherjee, 2008, p. 132).

tradições religiosas e costumes que regulam a vida industrial durante os primeiros estágios de seu desenvolvimento...¹⁵⁴

Segundo a resenha escrita por Edmund Buckley (p. 545), para o *American Journal of Sociology*, em janeiro de 1905, *Japan: An Attempt at Interpretation* “Dá um relato mais completo e íntimo que qualquer um previamente feito sobre o culto aos ancestrais no *Shinto* e sua profunda influência sobre a política e a moralidade¹⁵⁵”, e apesar de criticar Hearn por se fiar, excessivamente, nas teorias de Herbert Spencer, e ter ignorado outros autores relevantes do campo dos estudos religiosos, como: Réville, Max Muller, Pfleiderer e Saussaye (Buckley, 1905, p. 549); termina sua resenha com a conclusão de que os “pontos mais estreitos e frequentes da influência que a religião exerce sobre política e moral no Japão não podem em nenhum outro lugar ser tão bem estudados como aqui¹⁵⁶ [no livro do autor]” (Buckley, 1905, p. 550).

Mais recentemente, Robert A. Rosenstone (1988, p. 270) descreve esse livro de Hearn como “o seu trabalho mais singular” [“*his strangest work*”] justamente por ser “muito comum em sua superfície” [“*on the surface so unstrange*”] e, por isso mesmo, “muito diferente de todos os outros [trabalhos de Hearn]” [“*so unlike all the others*”].

Rosenstone (1988, p. 270) se refere ao livro como “Distanciado, distante e analítico” [“*Distanced, measured and analytical*”] um trabalho no qual Hearn pôde “se distanciar de sua própria experiência para analisar o charme e a fascinação do Japão¹⁵⁷”, e no qual “tentou impor sobre a história e religião da nação o evangelho da evolução social pregado por Herbert Spencer¹⁵⁸” constatando que “tudo o que ele amou nessa cultura – sua arte, maneiras, moral e

¹⁵⁴ “[...] the subject of Japanese religion has been written of chiefly by the sworn enemies of that religion: by others it has been almost entirely ignored. Yet while it continues to be ignored and misrepresented, no real knowledge of Japan is possible. Any true comprehension of social conditions requires more than a superficial acquaintance with religious conditions. Even the industrial history of a people cannot be understood without some knowledge of those religious traditions and customs which regulate industrial life during the earlier stages of its development...” (Hearn, 1906, p. 4).

¹⁵⁵ “Give a more complete and intimate account than had previously been done of the ancestorism in Shinto and of its profound influence upon politics and morality” (Buckley, 1905, p. 545).

¹⁵⁶ “points of influence which religion exercised upon politics and morality in Japan can nowhere else be so well studied as here” (Buckley, 1905, p. 550).

¹⁵⁷ “stand back from his own experience to analyze the charm and allure of Japan” (Rosenstone, 1988, p. 270).

¹⁵⁸ “attempt to impose upon the nation’s history and religion the gospel of social evolution as preached by Herbert Spencer” (Rosenstone, 1988, p. 270).

mesmo suas mulheres – não foi o produto de algum doce período de liberdade pastoril, mas o resultado de uma incrivelmente controlada, opressiva e despótica ordem social que foi mantida por dois mil anos¹⁵⁹”.

Como foi especificado, anteriormente o âmago do conteúdo dessa última obra de Hearn é a religiosidade japonesa (nesse livro sendo explorada, tanto em seu aspecto erudito quanto popular) e seu impacto sobre a sociedade como um todo. Esse aspecto é, sem dúvida, central para a análise dos temas com os quais se lida no presente texto, e por essa razão deixa-se a abordagem específica desse conteúdo do livro para o tópico específico sobre a análise de Hearn da religiosidade japonesa.

Por fim, deve-se fazer mais algumas considerações sobre os antecedentes culturais que influenciaram Hearn, em sua interpretação da cultura japonesa, antecedentes que segundo Joseph Lennon classificariam Hearn como um autor da tradição do “orientalismo irlandês”, conceito que se abordará no próximo tópico.

3.13 - Hearn e o Orientalismo Irlandês

Como comentado no capítulo dois, o japonismo e a japonologia são subáreas de um campo maior, o orientalismo. Contudo, os escritos de Hearn, em contraste com os de outros japonófilos britânicos, fazem parte de uma tradição específica dentro do orientalismo britânico, o “orientalismo irlandês”.

Essa vertente do orientalismo é, segundo Joseph Lennon, o resultado da soma da influência do orientalismo britânico sobre os intelectuais irlandeses, com a condição da própria Irlanda como colônia britânica.

Essa situação singular gerou um orientalismo, que tinha de fato adeptos de um modelo semelhante ao da fonte britânica, mas também gerou uma vertente simpática ao Oriente, portadora de um sentimento de cumplicidade para com povos que, como a Irlanda estavam

¹⁵⁹ “everything he has loved about this culture – its arts, manners, morals, and even its women – is not the product of some sweet period of pastoral freedom, but result of a incredibly controlled, oppressive, despotic social order that has endured for two thousand years” (Rosenstone, 1988, p. 270). Como o próprio Hearn (1906, p. 277-278) escreveu em seu livro, o Japão pré-moderno tinha uma sociedade em que ter “liberdade de ação, liberdade de fala ou liberdade de pensamento está fora de questão” [“free action, free speaking, or free thinking, out of the question”] e “de todas as classes produtoras, sejam servos ou libertos, a mais servil submissão é impiedosamente exigida” [“the whole of the producing-classes, whether serfs or freemen, the most servile submission was ruthlessly exacted”].

sob o domínio britânico (principalmente os indianos). Outra razão dessa cumplicidade seria a identificação dos irlandeses com o Oriente, emanada de uma tradição intelectual descrita por Lennon (2004, p. xviii) da seguinte forma:

As representações nativas irlandesas das culturas da Ásia e da Ásia Oriental datam de uma tradição irlandesa do nono século. Muitas dessas representações retratam os ancestrais irlandeses migrando da Ásia. Seguindo essas antigas narrativas sobre o Oriente, a Irlanda foi identificada, comparada e contrastada com várias culturas asiáticas. Para os escritores irlandeses medievais e do início da modernidade partes do Oriente sinalizavam a antiga herança irlandesa¹⁶⁰.

Em função, também, dessa tradição, os irlandeses eram considerados pelos ingleses como os “orientais do Reino Unido” (Lennon, 2004, p. xx), uma designação pejorativa, uma vez que na designação de “oriental” estaria, no século XIX, comumente subtendido o status de inferior; no entanto essa designação foi ressignificada e adotada, com orgulho, por muitos irlandeses (Lennon, 2004, p. 116-117).

Dessa forma, no processo de construção da identidade nacional irlandesa, especulações de orientalidade foram propostas sobre a origem desse povo, que poderia ter ascendência nos citas, fenícios, filisteus, milesianos ou outros povos do Leste. Essas especulações eram feitas tanto em um contexto depreciativo por não irlandeses, quanto sob uma luz positiva por autores irlandeses (Lennon, 2004, p. xx).

O orientalismo irlandês, embora ignorado por Said, em suas especificidades, quando abordou o orientalismo britânico, em seu estudo clássico, teve grande influência sobre o orientalismo britânico como um todo, com importantes centros de estudo na própria Irlanda e intelectuais orientalistas de destaque dentro da própria Inglaterra (Lennon, 2004, p. 170).

O sentimento de cumplicidade entre irlandeses e orientais não gerou apenas escritos, mas também ações políticas conjuntas contra o imperialismo britânico, como colaborações

¹⁶⁰ “Native Irish representations of Asian and West Asian cultures date back to an Irish tradition in the ninth century. Many of these representations depict Irish ancestors migrating from Asia. Following these early narratives of the Orient, Ireland has been identified, compared and contrasted with various Asian cultures. For early modern and medieval Irish writers, parts of the Orient signaled Ireland’s ancient heritage” (Lennon, 2004, p. xviii).

entre nacionalistas irlandeses e asiáticos ou mesmo a ação de irlandeses, em movimentos revoltosos na Ásia¹⁶¹ (Cox, 2010, p. 3).

Assim, no contexto da segunda metade do século XIX havia, na Irlanda assim como na Inglaterra, uma vasta bibliografia orientalista disponível a um leitor como o jovem Lafcadio Hearn, e mesmo popularmente temas orientais estavam em voga, mais notavelmente no campo religioso, no qual a Teosofia e o Budismo ganhavam muitos adeptos irlandeses (Cox, 2010, p. 7).

Nas fontes pessoais, que foram deixadas por Hearn não se identifica muita informação sobre sua juventude, ou sobre o que o influenciou intelectualmente inclinando seus interesses ao Oriente. No entanto, se levar em consideração o contexto do orientalismo irlandês descrito nos parágrafos anteriores, pode-se tomar esse cenário como indício do que teria levado seus interesses em direção do Oriente e do Budismo.

Mais precisamente se tem uma pista específica sobre a opinião de Hearn em relação à orientalidade dos irlandeses no seguinte trecho de uma carta que o escritor enviou a seu amigo Edward Krehbiel, enquanto os dois trabalhavam no projeto de escrever uma história geral da música, em 1878: “[...] há fortes similaridades entre os mongóis e certos tipos de rostos irlandeses, o que nos inclina a suspeitar de uma muito distante origem dos Celtas no Oriente¹⁶²” (Hearn, 1906b, p. 190).

Esse trecho demonstra que a linha de pensamento que liga os irlandeses aos orientais não era estranha a Hearn, não sendo necessário mencionar que ele estaria entre os vários intelectuais, que viam essa ligação como algo positivo.

Na opinião de Joseph Lennon (2004, p. 184), o orientalismo irlandês de Hearn se distingue por sua abordagem da cultura japonesa, mais precisamente, pelos paralelos que traça entre Irlanda e Japão, enquanto ecoa as culturas irlandesa e celta em sua interpretação do universo cultural japonês.

Lennon aponta as referências que Hearn faz a elfos e fadas, em suas descrições do ambiente japonês, termos esses que se podem notar com maior frequência em seus primeiros textos sobre o tema, e que embora possam ter sido usados pelo autor sob a influência dos escritos de Pierre Loti, que utiliza o termo *féerique*, em algumas passagens de seu texto, mas

¹⁶¹ O maior exemplo disso é, provavelmente, U Dhammaloka, o nome budista de um imigrante irlandês que se estabeleceu na Birmânia no início do século XX, após trabalhar nos EUA. Uma vez na Ásia ele se tornou um monge budista e conhecido manifestante contra o colonialismo britânico.

¹⁶² “there are such strong similarities between the Mongolian and certain types of the Irish face that one is inclined to suspect a far-distant origin of the Celts in the East” (Hearn, 1906b, p. 190).

não usa a palavra *elfique*, seria este adjetivo, cujo uso não é inesperado, vindo de alguém que tem o folclore, dos povos de língua inglesa, como uma referência cultural importante. É justamente a esse antecedente cultural, que Lennon (2004, p. 185-186) se apegue, em seu argumento, sobre a visão que Hearn teria do Japão, uma visão que traça paralelos entre a cultura popular japonesa da era Meiji e a cultura dos ancestrais dos irlandeses modernos. Em outras palavras, mais do que por sua ascendência irlandesa, ou por seu posicionamento simpático aos orientais, o orientalismo de Hearn seria irlandês em razão da bagagem cultural demonstrada, pelo autor, em sua interpretação da cultura japonesa¹⁶³.

Os paralelos mais perceptíveis traçados por Hearn entre a cultura japonesa e a irlandesa se encontram, em suas abordagens do folclore e da religião, temas que em sua visão se interpenetram.

Entendido esse ponto, passa-se ao próximo capítulo, em que será abordada a compreensão de Hearn sobre a modernidade propriamente dita, de forma geral e no Japão especificamente.

¹⁶³ Hirakawa (2007b) também chama atenção para esse fato, argumentando que esteticamente a forma como o mundo sobrenatural japonês é apresentado, em seus ensaios e contos fantásticos, é muito similar à estética das histórias de fantasmas e contos de fadas presentes na cultura popular irlandesa da segunda metade do século XIX.

4 - A Modernidade Japonesa nos Escritos de Hearn

4.1 - Hearn e a Modernidade

Inicialmente, pode-se dizer que Hearn detestava o mundo criado pela industrialização, mas por outro lado, em geral, não nutria esperanças reacionárias em um retorno ao modo de vida passado, uma vez que era um evolucionista convicto. Em outras palavras, ele lamentava o mundo que o processo de evolução criou, mas o julgava inevitável.

Entre os aspectos da modernidade reprovados por Hearn se pode destacar o modo de vida das grandes cidades, notadamente, o egoísmo moderno e o ceticismo¹⁶⁴ das modernas populações urbanas em relação às crenças tradicionais no sobrenatural. O autor via os camponeses como a antítese desse modo de vida moderno, embora julgasse que mesmo esse modo de vida camponês (apegado às velhas crenças e costumes) estava com os dias contados.

Enquanto morava em Matsue, Hearn (1906c, p. 62) fez o seguinte comentário sobre a modernidade em uma carta a seu amigo Ellwood Hendrick: "A Civilização é cheia de mortíferos perigos nas pequenas coisas, - não é? E horrores nas coisas grandes - colisões de trem, explosões de barcos a vapor, acidentes de elevador, - todos pesadelos da maquinaria. Como é divertida a quietude dessa vida Oriental¹⁶⁵".

Por sua vez, o descontentamento do autor com o ceticismo, que parecia se generalizar com a modernidade é por ele sintetizado na seguinte passagem de uma carta sua para Basil Hall Chamberlain:

Agora eu acredito em espíritos. Por que eu os vejo? De modo algum. Eu acredito em espíritos porque não creio em almas. Eu acredito em espíritos porque não há espíritos no mundo moderno. E a diferença entre um mundo cheio de espíritos e um outro tipo de mundo nos mostra o que os espíritos significam – e os deuses. A horrível melancolia daquele livro de Pearson pode se resumir dessa forma, penso eu, – “O desejo se foi para sempre dessa vida. ” Isso é horivelmente verdadeiro. O que fazia a vida desejosa? Espíritos. Alguns eram chamados de deuses, outros de

¹⁶⁴ Embora ele próprio fosse um cético, mas como observa Hirakawa (2007b, p. 60), ainda era investido de sensibilidade religiosa.

¹⁶⁵ “Civilization is full of deadly perils in small things, – is n't it ? and horrors in large things – railroad collisions, steamboat explosions, elevator accidents, – all nightmares of machinery. How funny the quiet of this Oriental life” (Hearn, 1906c, p. 62).

demônios, outros de anjos; – eles mudaram o mundo para o homem, eles lhe deram coragem e propósito e a reverência pela natureza, que lentamente se transformou em amor; – eles encheram todas as coisas do sentido e movimento da vida invisível, – eles criaram ambos, terror e beleza.

Não há espíritos, não há anjos e demônios e deuses: estão todos mortos. O mundo da eletricidade, vapor e matemática é oco, frio e vazio. Nenhum homem pode sequer escrever sobre ele. Quem poderia achar nele um grão de romance? O que nossos romancistas estão fazendo? Crawford escreve sobre a Itália ou a Índia ou a antiga Pérsia; – Kipling sobre a Índia; – Black sobre a vida do remoto interior escocês; – James vive como um maravilhoso psicólogo, e ele tem que viver e fazer seus personagens viverem no continente; – Howells retrata os mais repulsivos e chocantes lugares comuns da transitória democracia. O que um grande homem escreve ou pode escrever sobre a sociedade moderna, que vale a pena ser lido, seja sobre a vida de classe média – ou dos pobres das cidades, – salvo segundo o estilo de “Ginx’s Baby”? Não! Aqueles que escrevem devem procurar seu material naqueles lugares do mundo onde os espíritos ainda perduram, – na Itália, na Espanha, na Rússia, na atmosfera do catolicismo. O mundo protestante se tornou insignificante e frio como uma igreja. Os espíritos se foram, e os resultados de sua partida provam o quão reais eles eram¹⁶⁶. (Hearn, 1910b, p. 214-215)

¹⁶⁶ “Now I believe in ghosts. Because I saw them? Not at all. I believe in ghosts, though I disbelieve in souls. I believe in ghosts because there are no ghosts now in the modern world. And the difference between a world full of ghosts and another kind of world, shows us what ghosts mean -- and gods. The awful melancholy of that book of Pearson's may be summed up in this, I think, – “The Aspirational has passed forever out of life.” It is horribly true. What made the aspirational in life? Ghosts. Some were called Gods, some Demons, some Angels; – they changed the world for man; they gave him courage and purpose and the awe of Nature that slowly changed into love; – they filled all things with a sense and motion of invisible life, – they made both terror and beauty. There are no ghosts, no angels and demons and gods: all are dead. The world of electricity, steam, mathematics, is blank and cold and void. No man can even write about it. Who can find a speck of romance in it? What are our novelists doing? Crawford must write of Italy or India or ancient Persia; – Kipling of India; – Black of remote Scotch country life; – James lives only as a marvellous psychologist, and he has to live and make his characters live on the Continent; – Howells portrays the ugliest and harshest commonplaces of a transient democracy. What great man is writing, or can write of fashionable society anything worth reading, or of modern middle life, – or of the poor of cities, -- unless after the style of “Ginx's Baby”? No! those who write must seek their material in those parts of the world where ghosts still linger, – in Italy, in Spain, in Russia, in. the old atmosphere of Catholicism. The Protestant world has become bald and cold as a meeting-house. The ghosts are gone; and the results of their departure prove how real they were” (Hearn, 1910b, p. 214-215).

Nessa passagem, Hearn faz referência a um “livro de Pearson”, e esse livro em questão é o *National Life and Character*, uma obra do historiador e jornalista australiano Charles Henry Pearson (1830-1894), publicada em 1893.

Esse livro teve uma grande influência sobre Hearn¹⁶⁷, dividindo em seus anos finais com Herbert Spencer as bases sobre as quais Hearn montou sua interpretação do mundo moderno e os rumos, aos quais este mundo levaria a humanidade.

Pearson não era apenas um intelectual, era também um militante político liberal e feminista graduado pelo *King's College* de Londres, como discípulo do socialista cristão Frederick Denison Maurice (1805-1872).

Seu livro publicado, em 1893, era um texto que estava totalmente contra a corrente do pensamento sobre a política internacional e relações raciais vigente no Ocidente. Era, sobretudo, contrário ao triunfalismo do imperialismo britânico que nas livrarias era representado por obras como *Greater Britain* de Charles Dilke e *The Expansion of England* de J.R. Seeley, publicados respectivamente em 1868 e 1883 (Lake, Reynolds, 2008, p. 76).

Enquanto o pensamento hegemônico tinha certeza sobre a superioridade da raça branca e do protagonismo dessa raça no cenário político internacional, o livro de Pearson apresentava a tese de que a raça branca não era superior às outras e que o domínio colonial ocidental sobre as outras regiões do mundo era um fenômeno passageiro.

Sobre isso, em seu livro, Pearson (1893, p. 84-85) escreveu:

Chegará o dia, e que talvez não esteja muito distante, quando o observador europeu verá o globo cingido com uma zona contínua de raças negras e amarelas, não mais fracas contra a agressão ou que precisem ser tuteladas, mas independentes, ou praticamente assim, no governo, monopolizando o comércio em suas próprias regiões, e dominando a indústria dos europeus; quando os chineses e as nações do Hindustão, os estados da América Central e do Sul [...] serão representados por frotas nos mares europeus [quando] convidados para conferências internacionais e saudados como aliados nos conflitos do mundo civilizado. Os cidadãos desses

¹⁶⁷ Os pontos de vista de Hearn já eram previamente concordantes com as conclusões de Pearson, mas esse livro deu bases teóricas para que o autor sustentasse suas opiniões. Além de ter se referido a esse livro, em algumas de suas cartas, a influência dessa obra sob Hearn é mais notável em dois de seus trabalhos: a conferência *The Future of The Far East*, apresentado em Kumamoto em junho de 1894, e o seu artigo *China and The Western World*, originalmente publicado pela revista *Atlantic Monthly* de abril de 1896.

países serão recebidos nas relações sociais das raças brancas, irão afluír nos jardins ingleses e nos salões de Paris, e serão admitidos para o casamento¹⁶⁸.

Pearson (1893, p. 87-90) toma a história como exemplo e lembra os leitores de que no Império Romano os germanos também foram considerados bárbaros e, no entanto, esses povos ocupariam a Europa Ocidental e, posteriormente, dariam ao mundo indivíduos como Carlos Magno e Beda, e obras artísticas como a Canção dos Nibelungos.

O autor lembra, ainda, dos próprios ingleses, que ao final do século XIX eram considerados detentores de um caráter industrioso e inventivo já foram considerados de outra forma, recordando do estereótipo do século XVI, que considerava a Inglaterra como uma terra de preguiçosos, principalmente, em comparação aos alemães e flamengos, visão que no século XVIII já era diferente, considerando que entre os ingleses pobres certamente se encontraria alguns dos mais acabados exemplos de indolência humana, mas que alguns dos melhores exemplos de disposição ao trabalho estavam entre os aventureiros e mercadores desse povo (Pearson, 1893, p. 99).

Assim, chama a atenção para o fato de que a forma em que uma determinada população pode ser encontrada, em um momento, não será necessariamente a mesma no futuro, e isso vale tanto para o progresso quanto para o retrocesso. Comentando sobre os nativos do Peru, assim como sobre as antigas civilizações do Camboja e da Cochinchina; exemplos de culturas sofisticadas, que foram atiradas ao barbarismo (Pearson, 1893, p. 91). Para Pearson (1893, p. 95, 103), havia duas formas de uma civilização sofisticada ter tal destino, a dissolução pela derrota militar definitiva e o conservadorismo exacerbado, que paralisa e enfraquece uma cultura¹⁶⁹.

¹⁶⁸ “The day will come, and perhaps is not far distant, when the European observer will look round to see the globe girdled with a continuous zone of the black and yellow races, no longer too weak for aggression or under tutelage, but independent, or practically so, in government, monopolising the trade of their own regions, and circumscribing the industry of the European; when Chinamen and the nations of Hindostan, the States of Central and South America [...] are represented by fleets in the European seas, invited to international conferences, and welcomed as allies in the quarrels of the civilized world. The citizens of these countries will then be taken up into the social relations of the white races, will throng the English turf, or the salons of Paris, and will be admitted to intermarriage” (Pearson, 1893, p. 84-85).

¹⁶⁹ Para Pearson (1893, p. 101-103, 111), a China era um exemplo de sociedade que foi vítima de seu conservadorismo inflexível, que contribuiu para colocá-la na situação de sujeição em que se encontrava, enquanto a própria Inglaterra já estaria, ao final do século XIX, dando mostras dessa tendência, tanto que não estaria mais se destacando por sua inventividade, característica que teria se tornado mais notável nos Estados Unidos.

Segundo Pearson (1893, p. 13, 83), logo os povos da América Latina, África e Ásia iniciariam sua modernização independente, e fariam isso com a contribuição dos próprios povos que os dominam, pois esses levaram a eles a ciência ocidental, que inevitavelmente seria dominada e abriria o caminho para a libertação.

Uma vez libertos estes povos fariam uso de sua força de trabalho baseada, principalmente, em uma população numericamente superior, e incrementada pelo declínio da mortalidade proporcionado pela medicina moderna. Esses números elevados seriam ainda proporcionados pelo fato da modernidade não ter um impacto imediato, em suas taxas de natalidade, ao contrário do que estaria ocorrendo na Europa, em que a natalidade estaria caindo. A diferença populacional trazida por esse cenário baratearia a mão de obra nos países pós-coloniais e, em conjunto com a indústria moderna, deixaria seu poder de produção maior do que o de seus antigos colonizadores, assim como seus produtos mais competitivos no mercado internacional. Segundo o autor, esse cenário apresentaria sua face extrema na China pós-colonial (Pearson, 1893, p. 75, 83, 125-126, 129).

O livro de Pearson foi um *best-seller* na década de 1890, tendo três edições e movimentou o debate intelectual em torno de sua temática, levando inclusive a publicação, em 1894, de um livro em contraponto às suas conclusões; *Social Evolution* do darwinista social Benjamin Kidd (1858-1916), para quem “Pearson cometeu o erro de tratar as raças negras e amarelas como agentes históricos capazes de mudar o mundo¹⁷⁰” (Lake, Reynolds, 2008, p. 88).

Apesar de ter movimentado o debate acadêmico e contado com a simpatia de intelectuais como Theodore Roosevelt, Thomas Huxley e o próprio Lafcadio Hearn, o livro de Pearson não mudou o pensamento hegemônico sobre o colonialismo ou as relações raciais.

Para Lafcadio Hearn já haveria, de longa data, um exemplo de aptidão de um povo não europeu e não cristão em evidência no Ocidente. Segundo o autor, as “finanças mundiais estão praticamente nas mãos de uma raça perseguida pela cristandade por treze séculos, – uma raça indubitavelmente modificada no Ocidente pela ampla infusão de sangue ocidental, mas ainda assim preservando notavelmente suas inequívocas características orientais” (Hearn, 1918, p. 129).

¹⁷⁰ “Pearson had made the mistake of treating the ‘black and yellow races’ as historical agents capable of changing the world” (Lake, Reynolds, 2008, p. 88).

Essa raça a que Hearn se refere são os judeus, e sobre a aptidão desse povo ele vai além do domínio financeiro, objeto de estereótipos antissemitas, chamando a atenção para o fato de que:

O poder intelectual do judeu não é de modo algum limitado aos negócios. O típico da habilidade judaica ultrapassa a do assim chamado ariano em uma variedade de direções muito mais ampla do que comumente se sabe. De 100.000 celebridades ocidentais, a proporção de judeus para europeus na filologia é de 123 para 13, na música de 71 para 11, na medicina é de 49 para 31, nas ciências naturais é de 25 para 22. Em departamentos de gênio tão diversos quanto o xadrez e a atuação a superioridade judaica é também poderosamente marcante¹⁷¹ (Hearn, 1918, p. 130).

Segundo o autor, “as recentes manifestações antissemitas na Europa representam o moderno reconhecimento da inabilidade ariana de lidar com os poderes dessa raça [os judeus¹⁷²]” (Hearn, 1918, p. 129-130).

Dessa forma, segundo Hearn, a própria existência dos judeus seria um lembrete constante da arrogância infundada dos ocidentais em relação às outras raças, e comentando sobre o livro de Pearson observa que: “A ilusão de que as outras raças estão providencialmente destinadas a desaparecer ante os assim chamados arianos foi atacada pelo Dr. Pearson, com uma vasta e sistematizada ordem de fatos e observações¹⁷³” (Hearn, 1918, p.

¹⁷¹ “The intellectual power of the Jew is by no means limited to business. The average of Jewish ability surpasses that of the so-termed Aryan in a far greater variety of directions than is commonly known. Out of 100,000 Western celebrities, the proportion of Jews to Europeans in philology, for example, is 123 to 13; in music, it is 71 to 11, in medicine, it is 49 to 31 in natural science, it is 25 to 22. In departments of genius as diverse as those of chess-playing and acting, the Jewish, superiority is also powerfully marked” (Hearn, 1918, p. 130). Hearn (1918, p. 130) retirou as estatísticas do livro *Man of Genius* de Cesare Lombroso.

¹⁷² “the recent anti-Semitic manifestations in Europe represent the modern acknowledgment of Aryan inability to cope with particular powers possessed by that race” (Hearn, 1918, p. 129-130). O filossematismo de Hearn era uma das características de sua simpatia pelos orientais, sendo que enquanto viveu em Cincinnati o impacto da modernidade sobre os costumes dos moradores do distrito judeu da cidade era um dos temas de seu interesse (Bronner, 2002, p. 10-11). Nessas declarações, Hearn demonstra uma característica considerada por Bernard Lewis (1987, p. 92, 99) como comum aos filossemitas do século XIX, inverter o preconceito racial atribuindo aos judeus um “poder” superior.

¹⁷³ “The delusion that other races are providentially destined to disappear before the so-called Aryan has been attacked by Dr. Pearson with a vast array of systematized facts and observations” (Hearn, 1918, p. 131-132).

131-132), sendo o livro um “rude choque dado [...] sobre o orgulho de raça do Ocidente, e em especial sobre o senso inglês de estabilidade¹⁷⁴” (Hearn, 1918, p. 122).

Quando o livro de Pearson estava recém-publicado, Hearn (1910b, p. 166-167) fez a Chamberlain o seguinte comentário em uma carta:

Vejo que o livro de Pearson está fazendo uma grande sensação. Como já escrevi a você há muito tempo, sou inclinado já há alguns anos às mesmas conclusões que Pearson atingiu; mas cheguei a elas por métodos diferentes. Minha vida nos trópicos me mostrou o que a vida nos trópicos significa para as raças brancas, – após uma experiência de trezentos anos; – a América mostra alguma coisa sobre o formidável caráter dos chineses, e mostra também o enorme custo da civilização para o indivíduo ocidental. Acho que é altamente provável que as raças brancas, depois de terem transmitido todo o seu conhecimento para o Oriente, vão fundamentalmente desaparecer, assim como o ictiossauro e outras magníficas criaturas desapareceram, – simplesmente em razão do custo de sua estrutura¹⁷⁵. Há algo muito sinistro no fato do custo de vida de um inglês ser cerca de vinte vezes maior do que o de um oriental, não havendo diferença de capacidade mental e energia entre os dois que corresponda a qualquer diferença na habilidade de viver¹⁷⁶.

¹⁷⁴ “rude shock given [...] to the Western pride of race, to the English sense of stability” (Hearn, 1918, p. 122).

¹⁷⁵ Essa ideia de Hearn de que o mais apto na competição racial entre ocidentais e orientais seriam os orientais, é baseada em uma linha de pensamento que Ian Buruma e Avishai Margalit (2006) chamam de “ocidentalismo”, uma visão de mundo segundo a qual a cultura ocidental é materialista e apegada a prazeres e confortos, produzindo, por essa razão, indivíduos débeis, diferentes dos que seriam produzidos pelas culturas orientais. Em seus escritos, Hearn frequentemente cita argumentos condizentes com esse modo de pensar.

¹⁷⁶ “I see that Pearson's book is making a great sensation. As I wrote to you long ago, I have been Inclined to the same conclusions as Pearson reaches, for some years; but I arrived at them by different methods. My life in the tropics taught me what tropical life means for white races, – after the trial of three hundred years; – America taught me something about the formidable character of the Chinese, and taught me also the enormous cost of existing civilization to the Western individual. I think it highly probable that the white races, after having bequeathed all their knowledge to the Orient, will ultimately disappear, just as the ichthyosaurus and other marvellous creatures have disappeared, – simply because of the cost of their structure. There is something very sinister in the fact that the cost of life to an Englishman is just about twenty times the cost of life to an Oriental, nor does the difference of the two in mental capacity and energy by any means correspond to the difference in ability to live” (Hearn, 1910b, p. 166-167).

Essa pessimista opinião que Hearn apresentou, em relação ao destino da raça branca, é baseada na lógica da “sobrevivência do mais apto”, defendida por Herbert Spencer¹⁷⁷, e embora fosse predominante em seu pensamento, não era a única perspectiva para o futuro, como se pode constatar no seguinte trecho:

Mas uma visão mais otimista do futuro também é possível. Embora haja na civilização ocidental sinais de desintegração das estruturas sociais existentes, há também sinais de forças novas e latentes que irão recriar a sociedade sob um outro e mais natural esboço. Há um inconfundível crescimento de tendências à união internacional, para uma mais completa federação industrial e comercial. As necessidades internacionais estão rapidamente rompendo velhos preconceitos e conservadorismos, enquanto desenvolvem o sentimento cosmopolita. As grandes fraternidades da ciência e da arte se declaram independentes de países, classes ou credos, e reconhecem apenas a aristocracia do intelecto. Poucos pensadores irão agora sorrir frente a predição de que a guerra internacional se tornará impossível, ou duvidarão do vindouro sonho de Victor Hugo, [o sonho] dos “Estados Unidos da Europa”. E isso irá significar nada menos que a obliteração das fronteiras nacionais, a remoção de todas as barreiras entre os povos europeus e a definitiva fusão das raças ocidentais em um vasto organismo social. A tendência da civilização ocidental na presente forma é de unir os fortes enquanto se esmaga os fracos, e da superioridade individual buscar afiliações independentemente da nacionalidade.

Mas a promessa da coalisão internacional no Ocidente sugere a probabilidade de tendências ainda maiores de unificação em um futuro remoto, – a unificação não apenas de nações, mas de raças amplamente divergentes. A tendência evolucionária parece ser para a fraternidade universal, sem distinções de país, credo ou sangue. Não é anticientífico nem irracional supor o mundo povoado por uma raça diferente de todas as existentes, ainda assim criada pela mistura dos melhores espécimes de todas as raças; unindo a energia ocidental com a paciência oriental; o vigor nórdico com a sensibilidade sulista, os mais elevados sentimentos éticos desenvolvidos por todas as grandes religiões com as generosas faculdades mentais desenvolvidas por todas as civilizações; falando uma única língua, composta dos

¹⁷⁷ John Offer (2010, p. 78) resume esse conceito de Spencer da seguinte forma: “A ideia de uma luta pela existência na qual as “variações” [espécimes] com alguma vantagem no ambiente sobrevivem para se reproduzir, enquanto aqueles que não possuem [tais vantagens] irão perecer” [“The idea of a struggle for existence out of which ‘variations’ with some advantage in that environment survived to reproduce, with those lacking it perishing”]. No entanto, o argumento de Pearson (1893, p. 126) não envolvia qualquer forma de desaparecimento físico de populações, apenas afirmava que com o fim do colonialismo cada povo ficaria circunscrito à soberania de seu próprio território, e que os desequilíbrios na competição econômica seriam resolvidos através do protecionismo.

mais ricos e fortes elementos de toda a fala humana preexistente; e formando uma sociedade inimaginavelmente diferente, e ainda assim inimaginavelmente superior a qualquer coisa que [a civilização] agora é ou já tenha sido.

Para muitos, o mero pensamento de uma fusão de raças será repelente, em função de antigos e ainda poderosos preconceitos ainda fundamentais para a autopreservação nacional. Mas como um fato científico sabemos que nenhuma das presentes raças avançadas é realmente uma raça pura, mas representam a mistura, nos tempos pré-históricos, de raças que individualmente desapareceram da terra. Todos os nossos preconceitos de nacionalidade, raça e credo tiveram sem dúvida sua utilidade, e alguns provavelmente continuarão a ter utilidade nas eras vindouras; mas o caminho para o supremo progresso só poderá ser alcançado através da extinção final de todos os preconceitos, – através da aniquilação de toda forma de egoísmo, – seja individual, nacional ou racial, que se oponha a evolução do sentimento da fraternidade universal¹⁷⁸ (Hearn, 1918, p. 160-163).

Em síntese, a visão de Hearn da modernidade abarcava a crítica ao modo de vida das sociedades industriais, ao ceticismo e ao racismo moderno. No entanto, apesar de seu desgosto, o conformismo com a modernidade era tal que julgava que o estudo das ciências aplicadas deveria ser a prioridade dos jovens de sua época (Hearn, 1910b, p. 311). E embora

¹⁷⁸ “But a more optimistic view of the future is also possible. Though there be signs in Western civilization of the disintegration of existing social structures, there are signs also of new latent forces that will recreate society upon another and a more normal plan. There are unmistakable growing tendencies to international union, to the most complete industrial and commercial federation. International necessities are rapidly breaking down old prejudices and conservatism, while developing cosmopolite feeling. The great fraternities of science and of art have declared themselves country of class or creed, and recognize only the aristocracy of intellect. Few thinkers would now smile at the prediction that international war will be made impossible, or doubt the coming realization of Victor Hugo’s dream of the “United States of Europe.” And this would signify nothing less than the filial obliteration of national frontiers, the removal of all barriers between European peoples, the ultimate fusion of Western races into one vast social organism. Such fusion is even now visibly beginning. The tendency of Western civilization in its present form is to unite the strong while crushing the weak, and individual superiority seeks its affiliations irrespective of nationality. But the promise of international coalescence in the West suggests the probability of far larger tendencies to unification in the remoter future, – to unification not of nations only, but of widely divergent races. The evolutionary trend would seem to be toward universal brotherhood, without distinctions of country, creed, or blood. It is neither unscientific nor unreasonable to suppose the world eventually peopled by a race different from any now existing, yet created by the blending of the best types of all races uniting Western energy Far-Eastern patience, northern vigor with southern sensibility, the highest ethical feelings developed by all great religions with the largest mental faculties evolved by all civilizations; speaking a single tongue composed from the richest and strongest elements of all preexisting human speech; and forming a society unimaginably unlike, yet also unimaginably superior to, anything which now is or has ever been. To many the mere thought of a fusion of races will be repellent, because of ancient and powerful prejudices once essential to national self-preservation. But as a matter of scientific fact we know that none of the present higher races is really a pure race, but represents the blending, in prehistoric times, of races that have individually disappeared from the earth. All our prejudices of nationality and race and creed have doubtless had their usefulness, and some will probably continue to have usefulness for ages to be; but the way to the highest progress can be reached only through the final extinction of all prejudice, – through this annihilation of every form of selfishness, whether individual or national or racial, that opposes itself to the evolution of the feeling of universal brotherhood” (Hearn, 1918, p. 160-163).

também se autodenominasse um romântico, Hearn era acima de tudo um evolucionista, não acreditava que o conservadorismo cultural inflexível pudesse ser posto em prática.

O aspecto romântico de sua visão de mundo é de fato notável em seu repúdio ao modo de vida urbano e simpatia pelo campesinato, e sua hostilidade a um mundo sem espiritualidade¹⁷⁹, assim como em sua preferência pelos escritores românticos, como guardiões das tradições (ou pelo menos da memória dessas) e seu repúdio pelos realistas, que seriam meros cronistas da vida moderna (Hearn, 1910b, p. 135).

Por outro lado, o evolucionismo era um aspecto de sua visão de mundo, flagrantemente, contrário ao romantismo, pertencendo na verdade a um dos aspectos da modernidade, que essa vertente despreza (Cesa, 1992, p. 1139). No entanto, ao comentar alguns dos críticos de Pearson, Hearn (1910b, p. 167) desenvolve o seguinte argumento:

Seus críticos são realmente muito divertidos. O reverendo que o critica porque ele não considera “Deus” como um fator no caso; – Harrison porque ele não leva em conta o idealismo, seja lá o que isso for, como um fator. Idealismo, em um sentido, certamente leva ao desenvolvimento moral e estético; mas nem a moral nem o desenvolvimento estético podem contar como fatores na mera luta pela vida, enquanto estamos limitados a reconhecer a terrível verdade de que “matar é a lei do crescimento”¹⁸⁰.

Da mesma maneira, ao invés de aderir ao idealismo romântico, Hearn prefere reconhecer a “terrível verdade” científica pregada pelo evolucionismo. Como um intelectual romântico, ele zela pela memória das tradições, mas não luta contra as correntes da mudança.

Entendidas as perspectivas de Lafcadio Hearn sobre o mundo moderno se passará no próximo tópico para a abordagem específica da modernidade japonesa.

¹⁷⁹ Essas são algumas características que Claudio Cesa (1992, p. 1139) atribui ao que chama de “Romantismo Político”.

¹⁸⁰ “His critics are very amusing so far. The Reverend one finds fault with him because he does n't consider "Gawd" as a factor in the case; – Harrison, because he does n't count upon Idealism, whatever that may be, as a factor. Idealism, in one sense, certainly leads to moral and aesthetic development; but neither moral nor aesthetic development can be counted on as factors in the mere struggle to live; – while we are bound to recognize the terrible truth that "the law of Murder is the law of growth" (Hearn, 1910b, p. 167).

4.2 - Hearn e a Modernização Japonesa

Lafcadio Hearn não acreditava, como outros autores evolucionistas, que os povos orientais poderiam desaparecer (um exemplo dessa crença é Percival Lowell) ou mesmo que sobreviveriam às custas da ocidentalização de suas culturas, como, por exemplo, acreditava Charles Pearson (1893, p. 81), para quem esses povos seriam romanizados ou teutonizados. No entanto, também não via essas culturas como estacionárias, e no caso específico do Japão, afirma que “uma característica da vida japonesa é sua fluidez; e também [é um fato] que essa característica não é de ontem. Todas as narrativas modernas sobre a antiga rigidez da sociedade japonesa – sobre a conservação de seus hábitos e costumes imutáveis por séculos – são predominantemente pura ficção¹⁸¹” (Hearn, 1918, p. 147).

Justamente, dentro dessa perspectiva, Hearn acreditava que o Japão seguiria o próprio rumo de modernização. Sobre como isso seria feito, em relação à questão da ocidentalização, o autor buscou um exemplo do passado para servir como guia na interpretação do presente:

O Japão será capaz de assimilar a civilização ocidental como fez com a civilização chinesa mais de dez séculos atrás, e ainda assim preservar suas próprias peculiaridades de pensamento e sentimento? Um fato notável dá esperança: a admiração japonesa pela superioridade material ocidental de modo algum se estende para a moral ocidental. Os pensadores orientais não cometem o sério engano de confundir progresso mecânico com progresso ético. Nem fracassaram em perceber a debilidade moral de nossa celebrada civilização¹⁸² (Hearn, 1894, p. 676).

Essa passagem resume bem o pensamento de Hearn sobre qual seria a perspectiva japonesa de modernização, assimilar a técnica, mas manter as próprias características morais, de uma maneira semelhante ao que foi feito com os empréstimos culturais chineses no

¹⁸¹ “a characteristic of Japanese life was its fluidity; and also that this characteristic was not of yesterday. All the modern tales about the former rigidity of Japanese society – about the conservation of habits and customs unchanged through centuries – are mostly pure fiction” (Hearn, 1918, p. 147).

¹⁸² “Will Japan be able to assimilate Western civilization, as she did Chinese more than ten centuries ago, and nevertheless preserve her own peculiar modes of thought and feeling? One striking fact is hopeful: that the Japanese admiration for Western material superiority is by no means extended to Western morals. Oriental thinkers do not commit the serious blunder of confounding mechanical with ethical progress, nor have they failed to perceive the moral weaknesses of our boasted civilization” (Hearn, 1894, p. 676).

passado. Para o autor, o que determinaria a grandeza do Japão não seriam os empréstimos culturais, mas o próprio âmago da cultura japonesa, ou como colocou em uma metáfora:

O que impressiona no Japão não deve ser buscado nos incontáveis empréstimos [culturais] com os quais se vestiu, – assim como uma princesa dos velhos tempos vestia doze robes cerimoniais, de diversas cores e qualidades, envolvendo uns aos outros mostrando suas muitas arestas coloridas no pescoço, mangas e bordas; – não, o que realmente impressiona é o portador [e não as roupas]. [...] O verdadeiro interesse da antiga civilização japonesa está na expressão de seu caráter racial, – esse caráter que permanece essencialmente o mesmo apesar de todas as mudanças da Era Meiji¹⁸³ (Hearn, 1906, p. 22).

Esse trecho é do livro *Japan: An attempt at Interpretation*, obra na qual Hearn não faz uma definição mais cuidadosa do que entenderia por “caráter racial” do Japão. Essa definição, no entanto, já havia sido feita em seu livro *Kokoro*, no ensaio *The Genius of Japanese Civilization*, inteiramente dedicado a uma melhor precisão desse conceito.

Nesse ensaio, dois parágrafos podem dar uma definição básica do que o autor quer expressar com esse conceito. Primeiramente, o seguinte parágrafo:

Os sentimentos mais complexos dos orientais foram compostos por combinações de experiências ancestrais e individuais, que realmente não tem uma correspondência precisa na vida ocidental, e que nós, portanto não podemos compreender plenamente. Por razões iguais o japonês não pode, mesmo que queira, dar aos europeus sua melhor simpatia¹⁸⁴ (Hearn, 1910, p. 12).

E em outro parágrafo, Hearn escreve:

¹⁸³ “The wonder of Japan is not to be sought in the countless borrowings with which she has clothed herself, – much as a princess of the olden time would don twelve ceremonial robes, of divers colours and qualities, folded one upon the other so as to show their many-tinted edges at throat and sleeves and skirt; – no, the real wonder is the Wearer. [...] And the supreme interest of the old Japanese civilization lies in what it expresses of the race-character, – that character which yet remains essentially unchanged by all the changes of Meiji” (Hearn, 1906, p. 22).

¹⁸⁴ “The more complex feelings of the Oriental have been composed by combinations of experiences, ancestral and individual, which have had no really precise correspondence in Western life, and which we can therefore not fully know. For converse reasons, the Japanese cannot, even though they would, give Europeans their best sympathy” (Hearn, 1910, p. 12).

Estamos acostumados a pensar que algum grau de estabilidade é necessário para o real progresso, e para todo o grande desenvolvimento. Mas o Japão nos dá a prova irrefutável do enorme desenvolvimento possível sem qualquer estabilidade. A explicação está no caráter da raça, – um caráter que de várias formas é o oposto do nosso. Uniformemente móvel e, portanto, uniformemente impressionável, a nação se moveu unida na direção de grandes fins; submetendo todo o volume de seus quarenta milhões [de habitantes] para ser moldado pelas ideias de seus líderes, como a areia e a água é moldada pelo vento. E essa submissão ao remodelamento pertence às antigas condições da vida espiritual, – condições de rara generosidade e perfeita fé. A relativa falta do egoísmo individualista no caráter nacional tem sido a salvação de um império, permitiu a um grande povo preservar sua independência contra prodigiosos obstáculos¹⁸⁵ (Hearn, 1910, p. 36).

Nesses dois parágrafos, Hearn chama a atenção para o altruísmo predominante na cultura japonesa, ao invés do individualismo, altruísmo esse definido como “generosidade” e “perfeita fé”, para se adaptar sob o comando dos líderes às necessidades do momento, para Hearn esse seria o segredo da adaptabilidade do povo japonês, e não um mero “Espírito de imitação” como sugeriu Percival Lowell. Como escreveu, esse caráter teria se formado por uma experiência histórica totalmente diversa da ocidental, o que impossibilitaria os japoneses de sequer compreenderem a cultura ocidental, em seus aspectos morais e sentimentais, impedindo também que tais características fossem plenamente assimiladas pela cultura japonesa. Em síntese, essa é a razão de Hearn acreditar que somente os aspectos técnicos da civilização ocidental seriam plenamente adotados pelo Japão moderno.

Como já comentado em relação ao conteúdo do livro: *Japan: An attempt at Interpretation*, Hearn acreditava que o Japão passava, naquele momento, pelo mesmo processo de evolução social que Fustel de Coulanges analisou no mundo greco-romano em

¹⁸⁵ “We are accustomed to think that some degree of stability is necessary to all real progress, all great development. But Japan has given proof irrefutable that enormous development is possible without any stability at all. The explanation is in the race character, – a race character in more ways than one the very opposite of our own. Uniformly mobile, and thus uniformly impressionable, the nation has moved unitedly in the direction of great ends; submitting the whole volume of its forty millions to be moulded by the ideas of its rulers, even as sand or as water is shaped by wind. And this submissiveness to reshaping belongs to the old conditions of its soul life, – old conditions of rare unselfishness and perfect faith. The relative absence from the national character of egotistical individualism has been the saving of an empire ; has enabled a great people to preserve its independence against prodigious odds” (Hearn, 1910, p. 36).

seu livro *Cidade Antiga*¹⁸⁶. Esse processo de evolução social seria o das “quatro revoluções”, em síntese: 1ª) A retirada do poder político do rei-sacerdote; 2ª) A quebra da *gens* e emancipação dos clientes da autoridade do patrono e várias mudanças na constituição legal da família; 3ª) O enfraquecimento da aristocracia religiosa e militar, o ganho de direitos civis por parte da plebe e a ascensão da democracia dos ricos; 4ª) Início dos confrontos entre ricos e pobres, o triunfo final da anarquia e o estabelecimento do despotismo do tirano popular (Hearn, 1906, p. 485-486).

Segundo Hearn, esse processo estava sendo no Japão mais longo do que foi no mundo greco-romano, mas teria se acelerado com o processo de modernização. O primeiro período revolucionário teria sido o mais longo, e a retirada total da autoridade efetiva do Rei-Sacerdote, no caso japonês o Imperador, teria ocorrido entre o governo do clã Fujiwara no século VIII e a consolidação do poder dos Tokugawa no século XVII (Hearn, 1906, p. 486). Dessa forma, até a abertura do Japão, em 1853, seu avanço evolucionário não teria excedido o “estágio correspondente a aquele das antigas sociedades ocidentais dos séculos sete ou oito antes de Cristo¹⁸⁷” (Hearn, 1906, p. 486).

Assim, segundo Hearn (1906, p. 486-487):

O segundo período revolucionário começou apenas com a reconstrução da sociedade em 1871. Mas no espaço de uma única geração, no entanto, o Japão entrou em seu terceiro período revolucionário. A influência da velha aristocracia já é ameaçada pela repentina ascensão de uma nova oligarquia da riqueza, – um novo poder industrial provavelmente destinado a se tornar onipotente na política. A desintegração (agora em andamento) do clã [*uji*, que Hearn classifica como equivalente japonês da *gens*], as mudanças na constituição legal da família, a entrada do povo no usufruto dos direitos políticos; tudo isso tende a acelerar a vindoura transferência de poder. Há todas as indicações de que, na presente ordem

¹⁸⁶ Essa comparação foi feita pelo autor de maneira efetiva em seu livro de 1904, mas em 1892, quando escreveu o ensaio *The Household Shrine*, publicado em 1894 no livro *Glimpses of Unfamiliar Japan*, Hearn (1894, p. 394) já percebia os primeiros paralelos entre o cenário religioso que via no Japão e aquele exposto por Fustel de Coulanges em seu trabalho.

¹⁸⁷ “stage corresponding to that of the antique Western societies in the seventh or eighth century before Christ” (Hearn, 1906, p. 486).

das coisas, o terceiro período terá seu termo rapidamente, e então um quarto período revolucionário, pleno de sério perigo, estará em imediata expectativa¹⁸⁸.

Para Hearn, a presença popular na política, em conjunto com todas as misérias de uma sociedade industrial, que já eram experimentadas pelos japoneses mais pobres, em especial, as brutais relações trabalhistas do industrialismo moderno, que fatalmente levariam ao confronto entre ricos e pobres, e a hierarquia que funcionava na sociedade feudal se mostrará inviável em uma sociedade democrática, o que levará ao estado de anarquia.

Essa anarquia levaria, finalmente, à ascensão de um tirano popular, ou como Hearn (1910, p. 146) definiu em *Kokoro*, “uma ditadura militar, – um ressuscitado Shogunato de uniforme moderno¹⁸⁹” que emergiria, provavelmente, em um cenário de guerra externa ou após a suspensão da constituição em função de revoltas internas (Hearn, 1910, p. 146).

Assim, como em sua visão geral da modernidade, Hearn tendia ao pessimismo, e em *Japan: An Attempt at Interpretation* o caminho rumo a uma ditadura militar encabeçada por um tirano aclamado pelo povo, em reação às misérias da modernidade alimentadas pelos mais ricos, era o seu veredicto final.

Entretanto, no livro *Kokoro*, no ensaio *A Glimpse of Tendencies*, ao mesmo tempo em que apresenta a previsão do futuro: “Shogunato de uniforme moderno” sem todos os detalhes explicativos dados, em *Attempt*, Hearn também comenta sobre outra possibilidade de futuro para o Japão moderno, um futuro em que seu crescimento econômico independente possibilitaria seu futuro como uma nação forte e livre.

Nesse ensaio, Hearn analisa a ascensão econômica japonesa após o fim dos tratados desiguais, e como essa era sentida no cotidiano, inclusive entre os estrangeiros residentes no país, e segundo o autor, os “estrangeiros uma vez imaginaram que seria uma mera questão de

¹⁸⁸ “The second revolutionary period really began only with the reconstruction of society in 1871. But within the space of a single generation thereafter, Japan entered upon her third revolutionary period. Already the influence of the elder aristocracy is threatened by the sudden rise of a new oligarchy of wealth, – a new industrial power probably destined to become omnipotent in politics. The disintegration (now proceeding) of the clan, the changes in the legal constitution of the family, the entrance of the people into the enjoyment of political rights, must all tend to hasten the coming transfer of power. There is every indication that, in the present order of things, the third revolutionary period will run its course rapidly; and then a fourth revolutionary period, fraught with serious danger, would be in immediate prospect” (Hearn, 1906, p. 486-487).

¹⁸⁹ “a military dictatorship, a resurrected Shogunate in modern uniform” (Hearn, 1910, p. 146).

tempo até que o país inteiro pertencesse a eles, e começaram a entender o quão enormemente eles haviam subestimado a raça¹⁹⁰ [japonesa]” (Hearn, 1910, p. 126-127).

Segundo Hearn (1910, p. 127, 143), internamente a economia moderna do Japão havia crescido tanto que os estrangeiros tinham que pagar por produtos e serviços japoneses e o comércio estrangeiro, provavelmente, cairia frente à concorrência do comércio nativo, sendo que possivelmente apenas as grandes companhias (que estão em todo o mundo civilizado) continuariam a ter lugar no Japão.

E, ainda, segundo o autor:

Várias grandes firmas japonesas haviam se emancipado completamente do domínio de intermediários estrangeiros, e um amplo comércio com a China e Índia estava sendo levado à frente por companhias japonesas de navegação, e a comunicação com os Estados do sul da América estaria em breve sendo estabelecida pela Nippon Yusen Kwaisha, para a importação direta de algodão¹⁹¹ (Hearn, 1910, p. 145).

Dessa forma, Hearn (1910, p. 145) opina que as “concessões estrangeiras permanecem uma constante fonte de irritação [para os japoneses], e sua conquista comercial pelo incansável esforço nacional irá por si satisfazer o país, e irá provar, mesmo mais que a guerra contra a China, o verdadeiro lugar do Japão entre as nações¹⁹²”, e levando em conta que os cenários mais caóticos que levariam ao Shogunato moderno não se concretizassem, e “baseando-se na suposição razoável de que a corrida [comercial] vai continuar, por intermédio de rápidos períodos alternados de ação e reação, a assimilação do seu conhecimento [comercial] recém-descoberto levaria às melhores consequências relativas¹⁹³” (Hearn, 1910, p. 146). Em outras palavras, Hearn também via no livre comércio a possibilidade de um

¹⁹⁰ “foreigners who once imagined it a mere question of time when the whole country would belong to them, began to understand how greatly they had underestimated the race” (Hearn, 1910, p. 126-127).

¹⁹¹ “Several large Japanese firms have quite emancipated themselves from the domination of foreign middlemen; large trade with India and China is being carried on by Japanese steamship companies; and communication with the Southern States of America is soon to be established by the Nippon Yusen Kwaisha, for the direct importation of cotton” (Hearn, 1910, p. 145).

¹⁹² “foreign settlements remain constant sources of irritation; and their commercial conquest by untiring national effort will alone satisfy the country, and will prove, even better than the war with China, Japan's real place among nations” (Hearn, 1910, p. 145).

¹⁹³ “based upon the reasonable supposition that the race will continue, through rapidly alternating periods of action and reaction, to assimilate its new-found knowledge with the best relative consequences” (Hearn, 1910, p. 146).

desenvolvimento pacífico para a modernidade japonesa, no entanto *Kokoro* foi publicado em 1896, oito anos antes da Guerra Russo-Japonesa, período no qual Hearn escreveu a conclusão de *Japan: An Attempt at Interpretation*, ou seja, sua expectativa de que poderia não haver uma guerra externa ou tumulto interno não se concretizara e, provavelmente, por isso, o autor excluiu essa perspectiva da conclusão de *Attempt*, uma vez que o cenário para suas previsões mais pessimistas parecia estar se concretizando.

Nesse tópico foi exposta a perspectiva geral de Hearn sobre a modernização japonesa, no entanto, ainda não se esgotaram os aspectos da modernidade analisados pelo autor que foram eleitos como prioridade no presente texto.

Dessa forma, nos próximos dois tópicos serão analisados os aspectos da modernidade japonesa elencados por Hearn nos seus campos de observação privilegiados, a educação, uma vez que atuou como professor nos ensinos Médio e Superior, e a religião, campo de estudos da cultura japonesa ao qual mais se dedicou, tendo como referência a japonologia de sua época, suas pesquisas de campo e suas observações entre seus alunos e familiares.

No próximo tópico se abordará, então, o tema da relação de Hearn com a moderna educação japonesa.

4.3 - Hearn e a Moderna Educação Japonesa

Em seu trabalho como professor, tratando o relacionamento com seus alunos como uma experiência etnológica, Hearn teve a atenção chamada por um tema principal, os limites da ocidentalização, admitindo que em seu aspecto técnico e científico essa poderia ser plenamente atingida, embora em seu aspecto mental (valores e sentimentos) isso lhe parecesse inviável.

Assim, o contraste entre o modo ocidental de pensar e a mentalidade japonesa foi seu tópico predominante, quando escrevia sobre a educação japonesa.

Quanto ao aprendizado científico, em uma observação escrita, em 1893, em uma de suas cartas enviadas a Chamberlain, Hearn concordava quase que inteiramente com Percival Lowell quanto à falta de talento científico entre os estudantes japoneses, sendo que a matemática era “uma faculdade raramente desenvolvida por eles em qualquer grau elevado¹⁹⁴” (Hearn, 1910b, p. 166), embora demonstrassem em geral uma “forte faculdade”

¹⁹⁴ “a faculty seldom developed among them to any high degree” (Hearn, 1910b, p. 166).

[“*Strong faculty*”], a memória, o que os fazia muito adequados para o estudo do Direito (Hearn, 1910b, p. 166).

Três anos depois, em um trecho de seu ensaio *The Genius of Japanese Civilization* Hearn já admitia a capacidade científica dos japoneses, assim “as aplicações das invenções industriais do Ocidente trabalharam admiravelmente nas mãos japonesas¹⁹⁵” e as “profissões científicas contam a mesma história¹⁹⁶” (Hearn, 1910, p. 9, 10), acrescentando ainda:

Para certas formas de ciência, como a medicina, a cirurgia (não há melhores cirurgiões no mundo do que os japoneses), a química e a microscopia, o gênio japonês está naturalmente adaptado; e em todos estes campos tem feito trabalhos já conhecidos ao redor do mundo. Na guerra e nos assuntos de Estado têm mostrado um poder surpreendente; embora por toda a sua história, os japoneses tenham sido caracterizados por uma grande capacidade militar e política. Nada notável, no entanto, foi feito em direções externas ao gênio nacional. No estudo; por exemplo; da música ocidental, arte ocidental, literatura ocidental, o tempo parece ter sido simplesmente desperdiçado¹⁹⁷ (Hearn, 1910, p. 10).

A razão pela qual Hearn acreditava que o estudo da música, arte e literatura do Ocidente seriam uma perda de tempo para os japoneses era o fato de que não tinham “qualquer apelo para a vida emocional japonesa¹⁹⁸” (Hearn, 1910, p. 11). Hearn não acreditava na transformação da mente japonesa, muito menos em um curto espaço de tempo, pois para ele: “Imaginar que o caráter emocional de uma raça oriental pode ser transformado no curto espaço de trinta anos, pelo contato com as ideias ocidentais, é absurdo¹⁹⁹” (Hearn,

¹⁹⁵ “the appliances of Western industrial invention have worked admirably in Japanese hands” (Hearn, 1910, p. 9).

¹⁹⁶ “scientific professions tell the same story” (Hearn, 1910, p. 10).

¹⁹⁷ “The scientific professions tell the same story. For certain forms of science, such as medicine, surgery (there are no better surgeons in the world than the Japanese), chemistry, microscopy, the Japanese genius is naturally adapted; and in all these it has done work already heard of round the world. In war and statecraft it has shown wonderful power; but throughout their history the Japanese have been characterized by great military and political capacity. Nothing remarkable has been done, however, in directions foreign to the national genius. In the study, for example, of Western music, Western art, Western literature, time would seem to have been simply wasted” (Hearn, 1910, p. 10).

¹⁹⁸ “such appeal to Japanese emotional life” (Hearn, 1910, p. 11).

¹⁹⁹ “To imagine that the emotional character of an Oriental race could be transformed in the short space of thirty years, by the contact of Occidental ideas, is absurd” (Hearn, 1910, p. 11).

1910, p. 11), isso devido à diferente experiência histórica sob a qual esse caráter emocional foi moldado, como já foi citado anteriormente.

Sobre esse assunto, Hearn (1906c, p. 159) ainda comenta em outra de suas cartas:

Nada é mais curioso do que sentar e conversar com um típico japonês da classe modernizada de Tóquio. Você entende tudo que ele diz, e ele entende tudo o que você diz, – mas nada é compreendido além das palavras. As ideias por traz das palavras são tão diferentes que quanto mais conversamos, menos sabemos um sobre o outro²⁰⁰.

Ainda, em torno desse tópico, o assunto que provavelmente mais chamou a atenção de Hearn foi a presença do amor romântico, com seus temas de disputas e conquistas amorosas, como tema literário, e o estranhamento que esse traço da cultura ocidental causava aos estudantes.

Sobre o estudo da literatura de língua inglesa pelos jovens japoneses, Hearn (1895, p. 88) faz o seguinte comentário:

Há poucos de nossos romances sociais que um estudante japonês pode realmente compreender; e a razão é, simplesmente, que a sociedade inglesa é algo do qual ele é incapaz de formar uma ideia correta. Na verdade, não só a sociedade inglesa, em um sentido especial, mas até mesmo a vida ocidental, de um modo geral, é um mistério para ele²⁰¹.

Sobre essa incompreensão literária, Hearn (1895, p. 89-90) propicia os seguintes esclarecimentos:

Qualquer sistema social de que a piedade filial não é o cimento moral; qualquer sistema social em que os filhos deixam seus pais a fim de estabelecer suas próprias famílias; qualquer sistema social no qual é considerado não só natural, mas de

²⁰⁰ “Nothing is so curious as to sit down and talk for hours with a Japanese of the ordinary Tokyo modernized class. You understand all he says, and he understands all you say, – but neither understands more than the words. The ideas behind the words are so different, that the more we talk the less we know each other” (Hearn, 1906c, p. 159).

²⁰¹ “There are few of our society novels that a Japanese student can really comprehend; and the reason is, simply, that English society is something of which he is quite unable to form a correct idea. Indeed, not only English society, in a special sense, but even Western life, in a general sense, is a mystery to him” (Hearn, 1895, p. 88)

direito amar a esposa e os filhos mais do que os próprios progenitores; qualquer sistema social em que o casamento pode ser decidido independentemente da vontade dos pais, pela inclinação mútua dos próprios jovens; qualquer sistema social em que a sogra não tem direito ao serviço obediente da nora, parece-lhe [ao estudante japonês] da ordem de um estado de vida pouco melhor do que o das aves do céu e dos animais do campo, ou na melhor das hipóteses uma espécie de caos moral. E toda essa existência, refletida na nossa ficção popular, apresenta-lhe enigmas instigantes. Nossas idéias sobre o amor e a nossa solicitude sobre o casamento fornecem alguns desses enigmas. Para o jovem japonês, o casamento parece um dever simples, natural, para o qual seus pais tomarão todas as medidas necessárias no momento adequado. Que os estrangeiros devam ter tanta dificuldade em se casar é suficientemente intrigante para ele; mas que autores ilustres escrevam romances e poemas sobre tais assuntos, e que esses romances e poemas sejam amplamente admirados, o confunde infinitamente mais, – isso parece para ele "muito, muito estranho". Meu jovem inquiridor diz "estranho" por mera polidez. Seu pensamento real teria sido prestado com mais precisão com a palavra "indecente". Mas quando digo que para a mente japonesa nosso romance típico parece indecente; altamente indecente; a idéia, assim, sugerida aos meus leitores ingleses provavelmente será enganosa. Os japoneses não são morbidamente púdicos. Nossos romances sociais não vão atacá-los como indecentes porque o tema é o amor. Os japoneses têm uma ampla literatura sobre o amor. Não ; nossos romances lhes parecem indecentes um pouco pelo mesmo motivo que o texto da Escritura, "Por isso deixará o homem a seu pai e sua mãe e unirse-á a sua mulher"²⁰², " parece-lhes uma das frases mais imorais já escritas"²⁰³.

²⁰² Citação bíblica de Marcos 10:7.

²⁰³ "Any social system of which filial piety is not the moral cement; any social system in which children leave their parents in order to establish families of their own ; any social system in which it is considered not only natural but right to love wife and child more than the authors of one's being; any social system in which marriage can be decided independently of the will of parents, by the mutual inclination of the young people themselves; any social system in which the mother-in-law is not entitled to the obedient service of the daughter-in-law, appears to him of necessity a state of life scarcely better than that of the birds of the air and the beasts of the field, or at best a sort of moral chaos. And all this existence, as reflected in our popular fiction, presents him with provoking enigmas. Our ideas about love and our solicitude about marriage furnish some of these enigmas. To the young Japanese, marriage appears a simple, natural duty, for the due performance of which his parents win make all necessary arrangements at the proper time. That foreigners should have so much trouble about getting married is puzzling enough to him; but that distinguished authors should write novels and poems about such matters, and that those novels and poems should be vastly admired, puzzles him infinitely more, – seems to him " very, very strange." My young questioner said "strange" for politeness' sake. His real thought would have been more accurately rendered by the word "indecent." But when I say that to the Japanese mind our typical novel appears indecent, highly indecent, the idea thereby suggested to my English readers will probably be misleading.

Dessa forma, Hearn conclui que a principal fonte da incompreensão japonesa do tema do amor romântico na literatura é a virtude japonesa da piedade filial, o dever do amor, lealdade e gratidão aos pais acima de tudo²⁰⁴.

Esses dois últimos trechos citados constam, no artigo *The Eternal Feminine*, do livro *Out of the East*, publicado em 1895, e suas conclusões sobre a inutilidade do ensino da literatura inglesa foram expressas em uma publicação de 1896 (*Kokoro*), mas de acordo com sua correspondência em 1894, Hearn (1910b, p. 325) já demonstrava ter tais conclusões em mente, tanto que confessa a Chamberlain a seguinte opinião:

Embora eu não possa deixar de lamentar que eu iria tornar-me inútil para o governo japonês, devo confessar honestamente que eu aprovo a abolição dos estudos de inglês. Eles devem ser autorizados somente à aqueles dotados de uma capacidade natural para línguas; e seu indiscriminado, insensato, gratuito, confuso ensino tem sido de grande ajuda para a desmoralização nacional. Eu não posso sentir nenhum possível sentimento de crítica sobre este assunto. É simplesmente *jiujutsu*²⁰⁵. *Vae victis*? O Japão faz experimentos com tudo, e mantém apenas o que será de grande utilidade e uso para ele. Ele está certo. É possível que ele não calcule bem a sua força; mas eu duvido. É possível que ele vá desempenhar um papel coreano e falir. Mas duvido disso também. Nós deveremos ser descartados após o uso, assim como os antigos professores chineses devem ter sido em dias anteriores²⁰⁶.

The Japanese are not morbidly prudish. Our society novels do not strike them as indecent because the theme is love. The Japanese have a great deal of literature about love. No; our novels seem to them indecent for somewhat the same reason that the Scripture text, "For this cause shall a man leave his father and mother, and shall cleave unto his wife," appears to them one of the most immoral sentences ever written" (Hearn, 1895, p. 89-90).

²⁰⁴ Assim como de seus substitutos sociais, como professores e chefes, e no caso do Japão Imperial, sobretudo o Imperador.

²⁰⁵ Conceito de Hearn que será abordado no último capítulo.

²⁰⁶ "Though I cannot but regret that I should become useless to the Japanese Government, I must honestly confess that I approve of the abolition of English studies. They should be permitted to those only gifted with a natural capacity for languages; and their indiscriminate, foolish, wholesale, topsy-turvy teaching has been a great aid to national demoralization. I can feel no possible sentiment of adverse criticism on this subject. It is simply *jiujutsu*. *Vae victis*? Japan experiments with everything, and retains only what will be of use to her of great use to her. She is right. It is possible she miscalculates her strength; but I doubt it. It is possible she is going to play a Korean role, and bankrupt. But I doubt that too. We shall be dismissed after use just as the old Chinese teachers must have been in former days" (Hearn, 1910b, p. 325).

Em suma, por essas severas diferenças culturais entre japoneses e ocidentais, Hearn não acreditava na plena ocidentalização japonesa e, por isso, era simpático a uma via mais nacionalista e menos cosmopolita para sua própria modernidade, ele acreditava que a mentalidade japonesa faticamente mudaria, como tudo no curso da evolução, mas não se tornaria nada parecido com o que há no Ocidente.

Hearn deu um exemplo dessa opinião no último capítulo do livro *Japan: An attempt at Interpretation*, escrito enquanto a Guerra Russo-Japonesa ainda estava em andamento, e se refere a esse conflito como o grande teste para a modernidade japonesa (Hearn, 1906, p. 506), a modernidade de um povo que aprendeu a usar “com inquestionável eficiência, a ciência aplicada do Ocidente, completando, com um prodigioso esforço, o trabalho de séculos no tempo de três décadas²⁰⁷” (Hearn, 1906, p. 501).

Na conclusão, o autor escreve que o povo japonês muda enquanto busca resistir às mudanças, nessa dialética alterando-se mais socialmente do que mentalmente (Hearn, 1906, p. 512-516), e que para sobreviver na arena das modernas relações internacionais precisaria investir na popularização das características de sua antiga aristocracia guerreira, em outras palavras, dar ao povo, no qual repousa sua verdadeira força, as suas “características menos amigáveis” [“*least amiable qualities*”] (Hearn, 1906, p. 505-506) e concordando com Lowell afirma que para aperfeiçoar seu progresso científico e industrial também não poderia deixar de ser feito um maior investimento no individualismo e autonomia de seu povo (Hearn, 1906, p. 512).

No entanto, esse individualismo ao qual Hearn se refere não é o individualismo de tipo ocidental, que ele em várias passagens de seus textos critica como egoísta. O investimento que Hearn sugere, nesse sentido, seria menos no “individualismo” que na “individualidade”.

A individualidade japonesa era um tópico sobre o qual Hearn discordava com uma tese fundamental de Percival Lowell, a da “impersonalidade oriental”. Sobre esse assunto, em uma carta, Hearn (1910b, p. 322) faz o seguinte comentário:

No entanto, Lowell diz que os japoneses não têm individualidade! Eu gostaria que ele tivesse que ensinar aqui por um ano, e ele iria descobrir algumas das individualidades mais extraordinárias que já viu. Há excentricidades e

²⁰⁷ “with unquestionable efficiency, the applied science of the Occident; accomplishing, by prodigious effort, the work of centuries within the time of three decades” (Hearn, 1906, p. 501).

personalidades entre os japoneses como conosco: somente, elas emergem menos rapidamente²⁰⁸.

Pode-se dizer que essa percepção de Hearn, que não foi possível a Lowell se deve a um traço específico da cultura japonesa, a distinção entre *uchi* (de dentro) e *soto* (de fora), dicotomia na qual os *uchi* são os membros pertencentes a um mesmo grupo (trabalho, escola, país, etc.), enquanto os *soto* são os de fora de tais grupos. A diferença que isso marca é a de um tratamento mais solto para com aqueles do mesmo grupo, e uma recepção mais formal e fria dos *outsiders* (Davies, Ikeno, 2002, p. 217-219). Dentro dessa perspectiva é justamente por estar dentro de certos grupos japoneses (como chefe de família e professor), enquanto Lowell era sempre um observador *outsider*, que Hearn pode perceber o estilo da individualidade japonesa.

Hearn pessoalmente acreditava que "O individualismo é [...] o inimigo da educação, e também o inimigo da ordem social²⁰⁹" (Hearn, 1910, p. 39), no entanto via a possibilidade de que o Japão investisse através da educação na individualidade de seu povo, mesmo assumindo o risco de que o altruísmo como aquele existente no país no momento em que o analisava se modificasse.

No entanto, nesse ponto, Hearn era otimista, para ele apesar do provável aumento do individualismo (inclusive no sentido de egoísmo), "nenhuma legislação poderia abolir o sentimento de amor pelos mortos, quando esse sentimento enfraquece completamente, o coração de uma nação irá cessar de bater²¹⁰" (Hearn, 1906, p. 514).

Quando escreve sobre esse "amor pelos mortos", Hearn remete ao culto aos ancestrais, que era praticado no *Shinto*, que em seu entendimento é a raiz da piedade filial japonesa, e a

²⁰⁸ "Yet Lowell says the Japanese have no individuality! I wish he had to teach here for a year, and he would discover some of the most extraordinary individuality he ever saw. There are eccentrics and personalities among the Japanese as with us: only, they show less quickly on the surface" (Hearn, 1910b, p. 322). Em outra de suas cartas, Hearn (1910b, p. 31) ainda argumenta que a falta de individualidade que, geralmente, se vê nos japoneses "é em grande extensão voluntária, e esse fato se confirma pela aparição de personalidade, [...] onde as condições sociais e educacionais são novas, e encorajam o egoísmo" ["is to a great extent voluntary, and that this fact is confirmed by the appearance of personality, strongly and disagreeably marked, where the social and educational conditions are new, and encourage selfishness"].

²⁰⁹ "Individualism is [...] the enemy of education, as it is also the enemy of social order" (Hearn, 1910, p. 39).

²¹⁰ "no legislation can abolish the sentiment of duty to the dead. When that sentiment utterly fails, the heart of a nation will have ceased to beat" (Hearn, 1906, p. 514).

base da moralidade dessa cultura. Esse elemento é um pilar de sua análise da cultura japonesa e de seu processo de modernização, e estará entre os assuntos que serão abordados no próximo tópico.

4.4 - Hearn e a Religião Japonesa

A análise de Hearn sobre a religião japonesa contrastava com o consenso entre os japonólogos de seu tempo em uma conclusão central, pois enquanto os outros estudiosos de temas japoneses davam mais atenção à religião budista (juntamente com o Confucionismo) como um elemento central para compreender a cultura japonesa, Hearn atribuía esse papel ao *Shinto*.

Para que se possa compreender a originalidade do argumento de Hearn, é necessário que se detenha a atenção ao “estado da arte” dos estudos sobre a religião japonesa dentro da japonologia no período em que Hearn se dedicou a esse tema, entre 1890 e 1904.

A japonologia se voltou para o *Shinto*, inicialmente, em 1874, com a leitura da palestra *The Shintô Temple of Isé*, por Ernest Satow em um encontro da *Asiatic Society of Japan*. Esse estudo foi baseado nas experiências de uma visita que Satow fez ao Santuário de Isé, em 1872, sendo a primeira pessoa do Ocidente a visitar esse local (Toda, 2004, p. 224).

Chamberlain chama atenção para as observações de Satow sobre o *Shinto*, e o que se pode ver é que ele deu mais atenção para a arquitetura religiosa do *Shinto* em comparação com a arquitetura budista, tendo o *Shinto* uma arquitetura “em geral extremamente simples” [*in general extremely simple*], e que também se destaca pela “falta de imagens ou representação pictórica da divindade [do Santuário]” [*absence of images or pictorial representations of the deity*] (Chamberlain, 2014, p. 312) e, também, sem “qualquer decoração externa” [*any external decoration*] (Chamberlain, 2014, p. 314).

Ainda, em 1874, Satow publicou no terceiro volume da revista *Transactions of The Asiatic Society of Japan* o artigo *The Revival of Pure Shinto*, no qual escreveu sobre as crenças e rituais básicos do *Shinto* (até então praticamente desconhecidos aos ocidentais), e dos discursos dos comentadores nativistas do século XVIII e primeira metade do XIX (Hearn, 1894, p. 393-394).

Posteriormente, mais trabalhos, em que a religiosidade japonesa teve relevância foram publicados, entre os quais os livros de Percival Lowell *The Soul of Far East* e *Occult Japan*, o livro *The Religions of Japan* de William Elliot Griffis, publicado em 1895, e as traduções de textos centrais do *Shinto*, o *Kojiki*, o *Nihongi*, e o *Norito*, sendo os dois primeiros livros de

contos mitológicos, que segundo Hearn (1906, p. 285) podem ser tidos como “pouco melhores que contos de fadas” [*“little better than fairy-tales”*], e o último um livro de orações.

Um texto, que sintetiza bem o consenso em torno desse tema, o verbete *Shinto*; contido na edição de 1890 do livro *Things Japanese*, de Basil Hall Chamberlain (2014, p. 308); começa descrevendo o *Shinto* da seguinte maneira:

Shinto, que significa literalmente “o caminho dos deuses” é o nome dado à mitologia e a adoração dos ancestrais e da natureza que precedeu a introdução do Budismo no Japão, a qual sobreviveu até o presente em uma forma modificada. [...] [Nós] devemos aqui chamar atenção para o fato de que o Shinto, então dito como uma religião, é dificilmente intitulado para esse nome. Ele não tem conjunto de dogmas, não tem livro sagrado, não tem código moral. A falta de código moral é atribuída; em escritos de modernos comentadores nativos; a perfeição inata da humanidade japonesa, a qual afasta a necessidade de tais suportes exteriores. Apenas párias como os chineses e as nações ocidentais, entre os quais a depravação rende a necessidade da ocasional aparição de sábios e reformadores, e mesmo com essa assistência, todas as nações estrangeiras continuam a nadar em um lamaçal de ignorância, culpa e desobediência pelo descendente do paraíso e monarca *de jure* do universo – o Mikado [Imperador] do Japão²¹¹.

Fora a interpretação pessoal de Chamberlain, para o qual o *Shinto*, dificilmente, seria realmente uma religião em função da ausência de dogmas, escrituras sagradas e códigos morais, a versão apresentada nesse parágrafo é a religião oficial do Estado japonês, o *Shinto* de Estado, que tem a veneração e a lealdade ao Imperador como tema central.

Essa forma de *Shinto* começou a ser teorizada pelos estudiosos nativistas do século XVIII e primeira metade do século XIX, que contribuiu como base ideológica para o processo

²¹¹ “Shinto, wich means literally “the way of the gods,” is the name given to the mythology and vague ancestor and nature-worship which preceded the introduction of Buddhism into Japan, and which survives to the present day in a somewhat modified form. [...] would here draw attention to the fact that Shinto, so often spoken so as religion, is hardly entitled to that name. It has no set of dogmas, no sacred book, no moral code. The absence of a moral code is accounted for, in the writings of the modern native commentators, by the innate perfection of Japanese humanity, which obviates the necessity for such outward props. It is only outcasts, like the Chinese and western nations, whose natural depravity renders the occasional appearance of sages and reformers necessary; and even with this assistance, all foreign nations continue to wallow in a mire of ignorance, guilt, and disobedience towards the heaven-descended , *de jure*, monarch of the universe – the Mikado of Japan” (Chamberlain, 2014, p. 308);.

de devolução de centralização da soberania nacional na figura do Imperador, com a Restauração Meiji, e com as reformas conservadoras da década de 1890, estava em processo de fortalecimento político no momento em que Chamberlain escreveu esse texto.

Sobre a questão da não necessidade de um código moral, relatada por Chamberlain, como um argumento “de modernos comentadores nativos”, esse argumento seria mais especificamente de Motoori Norinaga, sendo também citado, posteriormente, (e formalmente atribuída a seu autor) por William Elliot Griffis (1901, p. 92) em seu livro *Religions of Japan*, no qual registra o argumento de que “A moral foi inventada pelos chineses porque eles são um povo imoral, mas no Japão não há necessidade de nenhum sistema de moral, pois todo japonês agirá corretamente se ele consultar apenas o seu coração²¹²”.

Na japonologia corrente na época de Hearn, e também na época posterior a ele, a moralidade e outros aspectos importantes da cultura japonesa são atribuídos a diferentes fontes, como a característica da impersonalidade teorizada por Percival Lowell, que viria do Budismo, enquanto a opinião predominante era a de que a moral japonesa era devida ao Confucionismo.

Dentro desse assunto, em 1890, Chamberlain (2014, p. 76-78) argumenta que: “por eras o código confuciano de moral satisfaz os extremo-orientais da China, Coréia e Japão²¹³”, e que durante a Era Tokugawa, período no qual o Confucionismo teve maior força substituindo o Budismo, que teve a supremacia durante a Idade Média, “todo o intelecto do país foi moldado pelas ideias confucionistas²¹⁴” embora observe que, no presente, o Confucionismo “tenha caído na quase total negligência, embora frases e alusões dele emprestadas ainda sejam parte da literatura corrente, e em alguma extensão até mesmo da linguagem cotidiana²¹⁵”. Griffis (1901, p. 94), por sua vez, em 1895, afirma que os teóricos nativistas dos séculos XVIII e primeira metade do século XIX, “com desavergonhado

²¹² “Morals were invented by the Chinese because they were an immoral people, but in Japan there is no necessity for any system of morals, as every Japanese acts aright if he only consults his own heart” (Griffis, 1901, p. 92).

²¹³ “for ages satisfied the Far-easterns of China, Korea, and Japan” (Chamberlain, 2014, p. 76).

²¹⁴ “the whole intellect of the country was moulded by Confucian ideas” (Chamberlain, 2014, p. 77).

²¹⁵ “have fallen into almost total neglect, though phrases and allusions borrowed from them still pass current in literature and even to some extent in the language of every-day life” (Chamberlain, 2014, p. 78).

plagiarismo, vasculharam os armazéns da ética chinesa. Eles retiraram à força suas lições dos clássicos confucionistas²¹⁶”.

Pode-se, ainda, acrescentar o argumento de Nitobe Inazo (2005, p. 17), em seu amplamente influente livro *Bushido: the soul of Japan*, que em 1899 escreve que “os ensinamentos de Confúcio foram a fonte mais produtiva do Bushido”, sendo que no livro de Nitobe, “Bushido” (caminho do guerreiro) é o nome dado ao código de ética, que seria seguido pelos antigos samurais, e por sua vez seria a base do *ethos* dos japoneses da Era Meiji.

Entendido esse cenário pode-se agora ocupar, diretamente, da análise da abordagem que Hearn faz da religião japonesa.

Inicialmente, em seus estudos sobre a religião japonesa, o principal interesse de Hearn era pelo Budismo, sendo que no caso específico do Budismo japonês isso, certamente, ocorre por uma grande influência de sua leitura prévia da obra de Percival Lowell. Primariamente, Hearn perseguiu o Budismo como uma chave de sua tarefa de compreender o coração do povo japonês. No entanto, seus estudos de campo o fizeram mudar de ideia e identificar no *Shinto* esse papel.

Essa mudança ocorreu em função dos estudos que Hearn fez na região de Shimane, ou Izumo como a chamava, mas trata-se dos detalhes específicos de como essa mudança ocorreu apenas no último capítulo desse trabalho, em um tópico específico sobre a influência de Izumo sobre a interpretação Hearniana da cultura japonesa.

Por hora basta se ter em mente que Hearn considerava o *Shinto* como o principal elemento definidor do *ethos* japonês, tendo desenvolvido estudos nesse sentido ao longo de toda a bibliografia japonologista, tendo, no entanto, argumentado com maior substância nesse sentido em seu último livro: *Japan: An Attempt at Interpretation*.

Em 1891, quando sua mudança de ideia ainda era recente, Hearn (1906c, p. 26-27) escreveu uma carta para Chamberlain contendo o seguinte parágrafo:

[...] o Shinto me parece como uma força oculta, – vasta, extraordinária, – que não é seriamente levada em conta como força. Eu acho que ele é um obstáculo irremediavelmente irrefragável para a cristianização do Japão (e eu sou perverso o bastante para amá-lo por essa razão). Não é totalmente uma crença, não é totalmente uma religião; é algo disforme como um magnetismo e indefinível como

²¹⁶ “with unblushing plagiarism rifled the storehouses of Chinese ethics. They enforced their lessons from the Confucian classics” (Griffis, 1901, p. 94).

um impulso ancestral. É parte da Alma da raça. Isso significa que toda lealdade à nação e seus soberanos, a devoção dos súditos aos príncipes, o respeito às coisas sagradas, a conservação dos princípios, tudo o que os ingleses poderiam chamar de senso do dever; mas nesse caso esse senso parece ser hereditário e inerente. Eu acho que um bebê [japonês] é Shinto desde o [primeiro] momento em que seus olhos podem ver. Aqui, também, o simbolismo do Shinto está entre as primeiras coisas que as crianças veem (e suponho que seja a mesma coisa em Tóquio). Os brinquedos são em grande extensão brinquedos Shinto; e os passeios de uma jovem mãe com seu bebê às costas são sempre em templos Shinto. O quanto o Confucionismo pode ter penetrado e se misturado a essa admirável característica dos garotos japoneses em sua atitude para com os professores e superiores eu não sei²¹⁷; mas acho que é muito mais amável nesses garotos o reflexo exterior do espírito do Shinto, – o seu espírito hereditário²¹⁸.

Posteriormente, em 1894, no livro *Glimpses of Unfamiliar Japan*, Hearn (1894, p. 209-210) escreve o seguinte:

O Shinto não tem filosofia, não tem código de ética, não tem metafísica, e ainda, por sua verdadeira imaterialidade, ele pôde resistir à invasão religiosa ocidental de uma maneira como nenhuma outra fé oriental pôde. O Shinto dá boas-vindas à ciência ocidental, mas permanece um irresistível oponente da religião ocidental, e os zelotes estrangeiros que rivalizam com ele, estão estupefatos ao descobrir que o poder que frustra seus supremos esforços é indefinível como o magnetismo e

²¹⁷ Enquanto para a maioria dos outros japonologistas de maior destaque o Confucionismo seria o elemento central na formação da moralidade japonesa, em seu último livro Hearn (1906, p. 208) afirma que ele “reforçou e expandiu a doutrina da piedade filial” [“reinforced and expanded the doctrine of filial piety”], que para ele seria uma característica primitiva do *Shinto*.

²¹⁸ “[...] Shinto seems to me like an occult force, – vast, extraordinary, – which has not been seriously taken into account as a force. I think it is the hopeless, irrefragable obstacle to the Christianization of Japan (for which reason I am wicked enough to love it). It is not all a belief, nor all a religion; it is a thing formless as a magnetism and indefinable as an ancestral impulse. It is part of the Soul of the Race. It means all the loyalty of the nation to its sovereigns, the devotion of retainers to princes, the respect to sacred things, the conservation of principles, the whole of what an Englishman would call sense of duty; but that this sense seems to be hereditary and inborn. I think a baby is Shinto from the time its eyes can see. Here, too, the symbolism of Shinto is among the very first things the child sees (I suppose it is the same in Tokyo). The toys are to a great extent Shinto toys; and the excursions of a young mother with a baby on her back are always to Shinto temples. How much of Confucianism may have entered into and blended with what is a striking characteristic of Japanese boys in their attitude toward teachers and superiors, I do not know; but I think that what is now most pleasing in these boys is the outer reflection of the spirit of Shinto within them, – the hereditary spirit of it” (Hearn, 1906c, p. 26-27).

invulnerável como o ar. De fato os melhores entre nossos intelectuais nunca foram capazes de nos dizer o que o Shinto é. Para alguns ele parece um mero culto aos ancestrais, para outros, culto aos ancestrais somado ao culto a natureza; para outros, novamente, não parece realmente uma religião, para os missionários do tipo mais ignorante, ele é a pior forma de paganismo. Sem dúvidas a dificuldade de se explicar o Shinto é devida simplesmente ao fato de que os sinologistas buscaram por sua fonte em seus livros: no Kojiki e no Nihongi, onde estão suas histórias, no Norito, onde estão suas orações; e nos comentários de Motowori [Motoori] e Hirata, que são seus grandes eruditos. Mas a realidade do Shinto não vive nos livros, nem nos ritos, nem nos mandamentos, mas no coração nacional, no qual está a mais elevada expressão religiosa emocional, imortal e sempre jovem. Subjacente a toda superfície de superstições exóticas, mitos vulgares e magia fantástica, está vibrando uma poderosa força espiritual, a alma de toda uma raça, com todos os seus impulsos, poderes e instituições. Aquele que deve saber o que o Shinto é deve aprender a reconhecer a alma misteriosa na qual o senso de beleza, o poder da arte, o fogo do heroísmo, o magnetismo da lealdade e a emoção de fé se tornaram inerentes, imanescentes, inconscientes e instintivos²¹⁹.

Nessa passagem, Hearn chama a atenção para o fato dos outros estudiosos buscarem compreender o *Shinto* por meio de livros, uma vez que a sua essência não vive. Pode-se dizer que disso resultam interpretações como a de Chamberlain, que ao identificar que o *Shinto* não tem dogmas, escrituras sagradas e códigos morais, estava certamente se baseando em uma

²¹⁹ “Shinto has no philosophy, no code of ethics, no metaphysics; and yet, by its very immateriality, it can resist the invasion of Occidental religious thought as no other Orient faith can. Shinto extends a welcome to Western science, but remains the irresistible opponent of Western religion; and the foreign zealots who would strive against it are astounded to find the power that foils their uttermost efforts indefinable as magnetism and invulnerable as air. Indeed the best of our scholars have never been able to tell us what Shinto is. To some it appears to be merely ancestor worship, to others ancestor-worship combined with nature-worship ; to others, again, it seems to be no religion at all ; to the missionary of the more ignorant class it is the worst form of heathenism. Doubtless the difficulty of explaining Shinto has been due simply to the fact that the sinologists have sought for the source of it in books: in the Kojiki and the Nihongi, which are its histories; in the Norito, which are its prayers; in the commentaries of Motowori and Hirata, who were its greatest scholars. But the reality of Shinto lives not in books, nor in rites, nor in commandments, but in the national heart, of which it is the highest emotional religious expression, immortal and ever young. Far underlying all the surface crop of quaint superstitions and artless myths and fantastic magic there thrills a mighty spiritual force, the whole soul of a race with all its impulses and powers and intuitions. He who would know what Shinto is must learn to know that mysterious soul in which the sense of beauty and the power of art and the fire of heroism and magnetism of loyalty and the emotion of faith have become inherent, immanent, unconscious, instinctive” (Hearn, 1894, p. 209-210).

ideia pré-concebida de religião, mais associada ao formato das religiões mais familiares aos ocidentais, como o Cristianismo e o Judaísmo, ou mesmo o Budismo.

Toda (2004, p. 229) argumenta que a grande diferença da abordagem de Hearn em relação aos outros autores foi justamente o fato de não se contentar com os livros, em sua busca de compreensão da espiritualidade japonesa. E de fato, ao longo da leitura dos escritos de Hearn se pode, com certeza, ver que ele buscou viver essa religiosidade, participando de peregrinações e festivais, assistindo e até mesmo presidindo cultos.

Segundo Toda (2004, p. 229), a compreensão do *Shinto* por Hearn se deu por ser capaz de “sentir” a religião, indo buscá-la no seio do povo japonês, no qual ela de fato está.

Em outro ponto do mesmo parágrafo, em concordância com a opinião corrente entre os autores da época, Hearn afirma que o *Shinto* “não tem código de ética”, no entanto à frente ele atribui ao *Shinto* “o fogo do heroísmo” e “o magnetismo da lealdade”, elementos que podem ser considerados como componentes de um *ethos*.

Essa contradição se desfaz em seu livro *Japan: An Attempt of Interpretation*, no qual o autor assume o *Shinto* como elemento central em sua interpretação da cultura japonesa, escrevendo o seguinte trecho:

A história do Japão é de fato a história de sua religião. Nenhum único fato é em sua conexão mais significativo do que o fato de que o antigo termo japonês para governo – *matsuri-goto* – signifique literalmente “assuntos de adoração”. Posteriormente descobriremos que não apenas o governo, mas quase tudo na sociedade japonesa, deriva diretamente ou indiretamente de seu culto aos ancestrais, e em substância são os mortos ao invés dos vivos que governam a nação, e são os artífices de seus destinos²²⁰ (Hearn, 1906, p. 38).

Com base nesse raciocínio, Hearn denomina o Japão como “O Reino dos Mortos”²²¹ (*The Rule of the Dead*), sendo esse também o título do nono capítulo do livro *Japan: An*

²²⁰ “The history of Japan is really the history of her religion. No single fact in this connection is more significant than the fact that the ancient Japanese term for government – *matsuri-goto* – signifies literally “matters of worship” Later on we shall find that not only government, but almost everything in Japanese society, derives directly or indirectly from this ancestor-cult; and that in all matters the dead, rather than the living, have been the rulers of Lie nation and the shapers of its destinies” (Hearn, 1906, p. 38).

²²¹ Conclusão à qual já havia chegado em 1895, quando escreveu em *Kokoro*: “Colocada da forma mais simples possível, a verdade elementar do Shinto é a crença que o mundo dos vivos é diretamente governado pelo mundo

attempt at Interpretation, no qual o autor escreve sobre a influência das tradições deixadas pelos mortos, e do culto aos ancestrais, sobre a vida social e a moralidade dos japoneses, e ainda antes desse capítulo, Hearn (1906, p. 57) argumenta que “todo o sistema ético do Extremo Oriente [e não apenas do Japão] deriva da religião do lar²²² [o culto aos ancestrais]”. Acrescentando, ainda, que “desse culto evoluíram todas as ideias de dever para com os vivos, assim como para com os mortos, – o sentimento de reverência, o sentimento de lealdade, o espírito de autossacrifício e o espírito do patriotismo²²³” (Hearn, 1906, p. 57).

Hearn (1906, p. 65) acrescenta, ainda, que sob esse culto se desenvolveram a “organização da família, [e] as leis que prezam pela propriedade e sucessão²²⁴” mais do que isso, a “família em si é uma religião, e a casa ancestral um templo²²⁵” (Hearn, 1906, p. 56) sendo que o laço familiar “não era um laço de afeição, mas um laço de religião ao qual a afeição natural está subordinada²²⁶” (Hearn, 1906, p. 67). Em outras palavras, a própria existência das famílias japonesas seria subordinada ao culto ancestral, as famílias se perpetuavam pelo dever de manter o culto a seus ancestrais (Hearn, 1906, p. 68).

Sob a interpretação evolucionista que Hearn fazia da história, o culto aos ancestrais podia se desenvolver e evoluir de um primeiro estágio (familiar), e após passar por um segundo estágio tribal (culto aos ancestrais importantes da comunidade), chegar ao terceiro estágio, o culto nacional (culto aos espíritos ancestrais dos governantes) (Hearn, 1906, p. 41).

Hearn (1906, p. 122) comenta esse terceiro estágio com as seguintes palavras: “[...] a evolução do culto nacional – a forma na qual o *Shinto* se tornou a religião do Estado – parece ter sido japonesa, no estrito sentido da palavra. Esse culto é a adoração dos deuses dos quais os imperadores alegam descender, – a adoração dos ancestrais “imperiais²²⁷””. Esses

dos mortos” [“Stated in the simplest possible form, the peculiar element of truth in Shinto is the belief that the world of the living is directly governed by the world of the dead”] (Hearn, 1910, p. 268).

²²² “the whole system of Far-Eastern ethics derives from the religion of the household” (Hearn, 1906, p. 57).

²²³ “By aid of that cult have been evolved all ideas of duty to the living as well as to the dead, – the sentiment of reverence, the sentiment of loyalty, the spirit of self-sacrifice, and the spirit of patriotism” (Hearn, 1906, p. 57).

²²⁴ “organization of the family, the laws regarding property and succession” (Hearn, 1906, p. 65).

²²⁵ “family itself was a religion ; the ancestral home a temple” (Hearn, 1906, p. 56).

²²⁶ “was not the bond of affection, but a bond of religion, to which natural affection was altogether subordinate” (Hearn, 1906, p. 67).

²²⁷ “[...] the evolution of the national cult that form of Shinto which became the state religion seems to have been Japanese, in the strict meaning of the word. This cult is the worship of the gods from whom the emperors claim descent, the worship of the “imperial ancestors” (Hearn, 1906, p. 122).

ancestrais imperiais seriam em essência como outras divindades do culto ancestral familiar e comunitário, patriarcas do passado que foram deificados (Hearn, 1906, p. 33).

Lealdade, heroísmo, espírito de sacrifício e patriotismo são as virtudes éticas que Hearn identifica no *Shinto*; e nas palavras do autor:

[...] a ética do Shinto está toda inclusa, na doutrina da obediência irrestrita aos costumes, originada, em sua maior parte, no culto familiar. A ética não é diferente da religião, a religião não é diferente do governo, e a própria palavra governo significa “assuntos de religião”. Todas as cerimônias governamentais são precedidas por orações e sacrifícios, e do grau mais alto da sociedade até o mais baixo, cada pessoa está sujeita a lei da tradição. Obedecer é piedoso, desobedecer é ímpio, e a lei da obediência é compelida em cada indivíduo pela vontade da comunidade à qual ele pertence. A antiga moralidade consiste na mínima observância das regras de conduta da casa, da comunidade e da mais elevada autoridade.

Mas essas regras de comportamento na maior parte das vezes representam o efeito da experiência social; e dificilmente será possível obedecê-las fielmente e ainda assim permanecer uma má pessoa. Elas ordenam reverência ao oculto, respeito à autoridade, afeição aos pais, ternura para com a esposa e os filhos, gentileza com os vizinhos, gentileza com os dependentes, diligência e pontualidade no trabalho, frugalidade e limpeza nos hábitos. Embora à primeira vista a moralidade não signifique mais que obediência à tradição, a tradição em si gradualmente se identifica com a verdadeira moralidade²²⁸ (Hearn, 1906, p. 175-176).

Dessa forma, no entendimento de Hearn, toda a moralidade japonesa deriva essencialmente da lealdade, que praticada, primeiramente, no seio da família (no culto

²²⁸ “[...] the ethics of Shinto were all comprised in the doctrine of unqualified obedience to customs originating, for the most part, in the family cult. Ethics were not different from religion; religion was not different from government; and the very word for government signified "matters-of-religion." All government ceremonies were preceded by prayer and sacrifice; and from the highest rank of society to the lowest every person was subject to the law of tradition. To obey was piety; to disobey was impious; and the rule of obedience was enforced upon each individual by the will of the community to which he belonged. Ancient morality consisted in the minute observance of rules of conduct regarding the household, the community, and the higher authority. But these rules of behaviour mostly represented the outcome of social experience; and it was scarcely possible to obey them faithfully, and yet to remain a bad man. They commanded reverence toward the Unseen, respect for authority, affection to parents, tenderness to wife and children, kindness to neighbours, kindness to dependants, diligence and exactitude in labour, thrift and cleanliness in habit. Though at first morality signified no more than obedience to tradition, tradition itself gradually became identified with true morality” (Hearn, 1906, p. 175-176).

familiar), progrediria evolutivamente para a lealdade nacional (no culto nacional), e desse sentimento de lealdade seriam derivados os impulsos de patriotismo, heroísmo e sacrifício. Virtudes consideradas essenciais no Japão Imperial.

Por essa razão, Hearn (1906, p. 516) acreditava que um elemento central para uma pretensa ocidentalização da cultura japonesa, a cristianização do país, seria improvável, pois o *Shinto* estaria na base de toda a moralidade e organização social japonesa, portanto substituí-lo seria condenar essas estruturas ao colapso, tal feito de engenharia social seria imprudente e perigoso²²⁹. E outra razão para as poucas chances do Cristianismo no Japão moderno, seria o seu exclusivismo, uma vez que seus missionários se recusavam a dialogar com as crenças locais (consideradas paganismo), ao contrário do que fizeram os budistas para conseguir espaço nesse país, incorporando o culto aos ancestrais, considerando que os espíritos reverenciados pelo *Shinto* seriam manifestações dos budas (Hearn, 1906, p. 203-205).

Com a compreensão das opiniões de Hearn sobre a religiosidade japonesa se pode tirar conclusões sobre a interpretação da modernização japonesa. Viu-se que, de uma forma geral, a abordagem de Hearn é simpática a essa cultura, não concordando que a plena ocidentalização seja uma possibilidade acreditando ao contrário que a modernização japonesa seguirá outro rumo, distanciando-se da sociedade tradicional que ele tanto admira, mas seguindo um caminho independente, sendo que uma das bases para isso seria justamente sua religião nativa, e os valores passados por ela.

Dessa forma, pode-se concluir que as considerações de Hearn estão travando um constante diálogo entre o sonho da modernização ocidentalizante, idealizado desde os primórdios da Era Meiji não apenas por muitos estrangeiros residentes no Japão, mas também por muitos oligarcas do governo Meiji, entre esses, principalmente, os seguidores de Fukuzawa Yukichi, e o Japão que efetivamente viu a partir de sua chegada em 1890, época em que estava se iniciando a reação conservadora, ou em outras palavras estava sendo colocado em prática o modelo da modernização conservadora, que tinha como objetivo

²²⁹ Em *Kokoro* Hearn (1910, p. 266-267) ainda faz uma observação sobre outra crença comum entre os ocidentais que residiam no Japão, em sua época; a crença de que com o processo de modernização e o avanço da educação moderna o *Shinto*, em todo seu primitivismo pareceria anacrônico e logo deixaria de existir. O autor discorda dessa possibilidade, pois julga que o argumento do primitivismo de determinado pensamento religioso se aplica a qualquer religião, e o *Shinto* e o Budismo inclusive teriam menos conflitos com as recentes descobertas da ciência do que o Cristianismo. Logo, se o Cristianismo conseguia subsistir nesse cenário, ele não via razões para o *Shinto* ter um destino diferente.

justamente desenvolver na população a lealdade ao Imperador e a disposição ao sacrifício pela nação, características que receberam destaque, em sua análise, da cultura do país.

Uma vez concluída essa parte agora resta o último capítulo, no qual se abordarão as influências específicas que os locais em que Hearn viveu tiveram sobre a sua interpretação da modernização japonesa, ou seja, como as estadias de Hearn nas regiões de Shimane e Kumamoto contribuíram para a conclusão sobre o potencial japonês para uma modernização independente, além disso, como contraste também se dará atenção para as considerações de Hearn sobre grandes cidades como Tóquio, Yokohama e Kobe, símbolos do sonho da “modernização ocidentalizante”, que marcou os primeiros anos a Era Meiji, um sonho que, como foi exposto anteriormente, Hearn repudiava²³⁰.

²³⁰ Ou seja, no capítulo final se ocupará de contextualizar a forma como surgiram as ideias centrais de Hearn sobre a modernização japonesa, cumprindo um objetivo caro para a história intelectual no entender de Collini (1988, p. 106); afastar qualquer impressão e que as ideias do autor sejam “abstrações autônomas” [“autonomous abstractions”] desenraizadas de um contexto específico.

5 - Lafcadio Hearn e as Duas Modernizações do Japão

5.1 - Hearn e a Modernização Ocidentalizante

No seu primeiro dia na cidade de Yokohama, em 1890, Lafcadio Hearn em meio ao seu encantamento pelo cenário exótico em que se encontrava, no qual “todos eram pequenos, estranhos e misteriosos²³¹” (Hearn, 1894, p. 2), teve sua ilusão quebrada pela “passagem de um estrangeiro alto, e pelas diversas lojas sinalizadas, trazendo anúncios absurdamente lançados em inglês²³²” (Hearn, 1894, p. 2-3) e, posteriormente, em meio à bela arquitetura local e às bandeiras esvoaçantes “todas feitas lindas e misteriosas, com inscrições japonesas ou chinesas²³³” (Hearn, 1894, p. 3) e também viu “uma campainha elétrica em uma casa de chá, com um enigmático texto oriental posto ao lado da tecla de marfim²³⁴” e “uma loja de máquinas de costura da América próxima à oficina de um artesão de imagens budistas²³⁵”, além do “estabelecimento de um fotógrafo ao lado do estabelecimento de uma manufatura de sandálias de palha²³⁶” (Hearn, 1894, p. 8). Ao fim dessas observações, Hearn (1894, p. 8) relata que, no entanto, “todos estes não apresentavam incongruências marcantes, e cada exemplo de inovação ocidental era colocado em uma moldura oriental que parecia adaptar-se a qualquer quadro²³⁷”.

Essas impressões, relatadas por Hearn, no primeiro capítulo de seu livro: *Glimpses of Unfamiliar Japan* podem dar uma boa ideia do cenário japonês do ano de 1890, período no qual o país já completava mais de três décadas de uma rápida modernização, que criou um ambiente no qual o tradicional e o novo, o oriental e o ocidental coexistiam em uma relação

²³¹ “everybody is small, and queer, and mysterious” (Hearn, 1894, p. 2).

²³² “passing of a tall foreigner, and by divers shop-signs bearing announcements in absurd attempts at English” (Hearn, 1894, p. 2-3).

²³³ “all made beautiful and mysterious with Japanese or Chinese lettering” (Hearn, 1894, p. 3).

²³⁴ “electric bell in some tea-house with an Oriental riddle of text pasted beside the ivory button” (Hearn, 1894, p. 8).

²³⁵ “a shop of American sewing-machines next to the shop of a maker of Buddhist images” (Hearn, 1894, p. 8).

²³⁶ “establishment of a photographer beside the establishment of a manufacturer of straw sandals” (Hearn, 1894, p. 8).

²³⁷ “all these present no striking incongruities, for each sample of Occidental innovation is set into an Oriental frame that seems adaptable to any picture” (Hearn, 1894, p. 8).

nem sempre pacífica, mas que permitia ao país uma identidade amplamente distinta das de seus vizinhos da Ásia Oriental, como a primeira modernização industrial feita fora do mundo ocidental.

Tal cenário que combina o tradicional e o moderno não seria visto por Hearn apenas em Yokohama, mas em todas as grandes cidades marcadas por uma forte influência estrangeira.

As grandes cidades japonesas, em geral, não eram o objeto de interesse de Hearn, e mesmo quando uma dessas cidades era palco de uma de suas narrativas de viagem, como Yokohama foi por duas vezes (a primeira no texto *My First day in the Orient* e a segunda em *At Yokohama*)²³⁸, seu interesse não estava voltado para os aspectos modernos da cidade, e sim para características tradicionais, como por exemplo nesses dois textos citados. No primeiro, Hearn dá atenção apenas aos templos budistas da cidade, e no segundo ele monopoliza a narrativa em torno de um diálogo com um velho monge budista.

A vida nos “portos abertos”, que para Hearn representou suas estadias nas cidades de Kobe e Tóquio, era algo que o autor desejava a todo custo evitar, mas como mencionado no terceiro capítulo desse trabalho, as necessidades profissionais o empurraram para essas cidades. E enquanto vivia em Kobe, o autor fez os seguintes comentários:

Kobe é um amável lugarzinho. O efeito em mim, no entanto, não é prazeroso; eu me tornei muito acostumado com o interior. A visão de mulheres estrangeiras – o som de suas vozes – me abala severamente, depois da longa estada entre mulheres puramente naturais, com passos inaudíveis e fala macia. (Eu temo que as mulheres estrangeiras aqui também sejam quase todas do selvagem tipo burguês – os afetados modos ingleses e americanos prevalecem). Carpetes, sapatos sujos, – modas absurdas, – custo de vida perversamente alto, – aparências, – vaidades, – fofocas²³⁹ (Hearn, 1906c, p. 197-198).

²³⁸ Respectivamente, dos livros *Glimpses of Unfamiliar Japan* e *Out of the East*.

²³⁹ “Kobe is a nice little place. The effect on me is not pleasant, however. I have become too accustomed to the interior. The sight of foreign women – the sound of their voices – jars upon me harshly after long living among purely natural women with soundless steps and softer speech. (I fear the foreign women here, too, are nearly all of the savagely bourgeois style – affected English and affected American ways prevail.) Carpets, – dirty shoes, – absurd fashions, – wickedly expensive living, – airs, – vanities, – gossip” (Hearn, 1906c, p. 197-198).

E sobre a perspectiva de se mudar para Tóquio escreveu: “Tóquio é o lugar mais horrível do Japão, e quero viver lá o mínimo tempo possível. O clima é atroz; – os terremotos são assustadores; – o elemento estrangeiro e o oficialismo japonês são desagradáveis. Eu quero sentir e ver o Japão: e não há Japão em Tóquio²⁴⁰” (Hearn, 1906c, p. 192).

Posteriormente, quando foi trabalhar como professor na Universidade de Tóquio, Hearn (1906c, p. 335) fez o seguinte comentário sobre seu sentimento em relação à cidade que no momento o abrigava, enquanto comentava sobre os insetos engaiolados (vagalumes e grilos canoros) vendidos nas ruas:

[...] somente um povo poético poderia imaginar o luxo de comprar vozes de verão para conseguir delas a ilusão da natureza, onde há apenas poeira e lama. Notemos também que esses cantores são cantores da noite. É inútil engaiolar uma cigarra: elas ficam silenciosas em uma gaiola, e morrem.

Nessa horrível Tóquio eu me sinto como uma cigarra: – estou engaiolado, e não posso cantar²⁴¹.

Nesse trecho, Hearn se refere à falta de inspiração que o ambiente urbano causa sobre ele, como o autor já havia comentado, em uma carta, que foi citada no capítulo anterior. Dessa forma, a antipatia de Hearn por Tóquio, Kobe, Yokohama ou qualquer grande cidade japonesa não era algo voltado, especificamente, a essas cidades, mas sim contra toda a urbanidade de sua época, não apenas por suas misérias, mas também pelo efeito negativo que tinha sobre sua criatividade literária. Como escreveu, em sua carta, já aqui citada: “O mundo da eletricidade, vapor e matemática é oco, frio e vazio. Nenhum homem pode sequer escrever sobre ele. Quem poderia achar nele um grão de romance? ”

A falta de interesse de Hearn em escrever sobre as grandes cidades foi quebrada apenas no livro *Kokoro*, que reúne os poucos textos de Hearn voltados para o assunto. No entanto, tais textos não tinham qualquer conteúdo laudatório sobre essas cidades e a modernidade que

²⁴⁰ “Tokyo is the most horrible place in Japan, and I want to live in it just as short a time as possible. The weather is atrocious; – the earthquakes are fearsome; – the foreign element and the Japanese officialism of Tokyo must be dreadful. I want to feel and see Japan: there is no Japan in Tokyo”

²⁴¹ “[...] only a poetical people could have imagined the luxury of buying summer-voices to make for them the illusion of nature where there is only dust and mud. Notice also that the singers are *night-singers*. It is no use to cage the cicadae: they remain silent in a cage, and die. In this horrid Tokyo I feel like a cicada: – I am caged, and can't sing” (Hearn, 1906c, p. 335).

as marca (em um sentido ocidentalizante), mas ao contrário, constata os sinais de fracasso do projeto de modernização ocidentalizante presente nelas, principalmente, sobre a capacidade dos japoneses em se adaptarem às inovações técnicas sem adotarem valores ocidentais.

Kokoro: Hints and Echoes of Japanese Inner Life foi o primeiro livro realmente ambicioso da fase japonologista de Hearn, visando ao invés de se concentrar no exotismo da cultura japonesa (como costumavam fazer os autores ocidentais contemporâneos e até ele mesmo, em grande parte, de seus escritos precedentes) fazer a análise do cotidiano deste povo, buscando o coração (*kokoro*) do Japão na tentativa de decifrar temas como emoções e espiritualidade, em uma série de ensaios (abordando temas como ética, fé e tradição) com um foco que se poderia caracterizar como antropológico. Justamente, por ter sido escrito com tais intenções, não é surpresa que algumas das conclusões que, em 1904, seriam encontradas em *Japan: An Attempt at Interpretation* já estivessem presentes nesse livro de 1896.

Quando *Kokoro* estava para ser publicado, Hearn comentou que não sabia que recepção esse livro teria entre o público inglês (após seus dois primeiros livros sobre o Japão terem sido bem recebidos por esse público), pois segundo o autor seria “um livro terrivelmente radical²⁴²”, “em divergência com todas as convenções e crenças inglesas²⁴³ [sobre os rumos da modernização do Japão]” (Hearn, 1906c, p. 193).

Kokoro é um livro composto de dezesseis textos, entre os quais ensaios, ficções e relatos de viagem. Em meio a esses textos, os escritos que Hearn considera como “radicais” e que divergem da ideia de que os costumes do Japão progressivamente se tornariam semelhantes aos ocidentais, são cinco: *The Genius of Japanese Civilization*, *After the War*, *A Glimpse of Tendencies*, *Some Thoughts About Ancestor-Worship*, e principalmente, *A Conservative*²⁴⁴.

²⁴² “it is a terribly “radical” book” (Hearn, 1906c, p. 193).

²⁴³ “at variance with all English conventions and beliefs” (Hearn, 1906c, p. 193).

²⁴⁴ Esses capítulos são respectivamente os capítulos II, VI, VIII, XIV e X de *Kokoro*. Os demais capítulos são o primeiro (*At a Railway Station*), em que Hearn comenta sobre o desembarque de um criminoso preso em Kumamoto, e o terceiro (*A Street Singer*) é o relato de Hearn sobre a experiência de ouvir uma balada de uma cantora de rua. No quarto capítulo (*From a Travelling Diary*), por meio de um texto em forma de diário, Hearn relata o cotidiano de uma vigem de trem entre Osaka e Kyoto entre os dias 15 e 23 de abril de 1895. O quinto capítulo (*The Nun of the Temple of Amida*) é um conto sobre uma viúva e órfã que se torna uma monja budista. O sétimo capítulo (*Haru*) é um conto sobre uma esposa fiel e dedicada que é destruída pelo marido. Por sua vez, o nono capítulo (*By Force of Karma*) é um conto sobre os sacrifícios feitos por monges budistas para resistirem

The Genius of Japanese Civilization é um texto, no qual Hearn confronta seus pontos de vista com as teorias de Percival Lowell (sem citá-lo diretamente), sobre a natureza da cultura e civilização japonesas. O autor chega à conclusão de que apenas os elementos mais adaptáveis ao “gênio da civilização japonesa” seriam adotados integralmente, enquanto outras influências seriam adaptadas ou ignoradas, argumentando também que é impossível que os modos de pensar e sentir dos japoneses se igualassem aos dos ocidentais, uma vez que seriam frutos de processos histórico-evolutivos diferentes. Em seus últimos anos de vida, Hearn passou a considerar esse texto seriamente equivocado, chegando a pedir a um dos tradutores de suas obras que o excluísse de uma coletânea de textos seus, que seria publicada na Suécia. A razão disso, certamente, é o fato de que, em sua conclusão, Hearn afirma que o individualismo seria o inimigo da educação e da ordem social, uma posição de discordância com Lowell, no entanto Hearn mudaria de opinião sobre esse assunto (nesse ponto reaproximando-se de Lowell), ao escrever na conclusão de *Japan: An Attempt at Interpretation* justamente que um grau do individualismo do tipo ocidental seria necessário para fortalecer a criatividade dos japoneses, sendo a criatividade uma arma indispensável no campo de batalha da modernidade.

After The War é um texto sobre o cotidiano na província de Hyogo (cujas capital é Kobe) no dia final da Guerra Sino-Japonesa (5 de maio 1895), dia que para Hearn marcou “o verdadeiro nascimento do novo Japão”, e a regeneração da confiança nacional. Nesse texto, Hearn reflete sobre o otimismo com o futuro e a simpatia e empolgação nacional com as aventuras militaristas, que nasceram da vitória contra a China, por meio da observação de detalhes como a opinião pública (que clamava por uma nova guerra, dessa vez com a Rússia), as brincadeiras infantis (que tiveram a guerra moderna como um novo tema, substituindo as tradicionais lutas entre samurais), e o surgimento do terrorismo nacionalista organizado em solo pátrio.

às tentações do mundo. O décimo primeiro capítulo (*In the Twilight of the Gods*) relata a visita de Hearn à loja de um negociante ocidental de arte budista, orgulhoso de ter conseguido muitos de seus produtos por um baixo preço (provavelmente, em função da perseguição ao Budismo). A seguir, o décimo segundo capítulo (*The Idea of Preexistence*) é como insinua o título uma reflexão de Hearn sobre a ideia de pré-existência na filosofia sintética de Herbert Spencer, na religião cristã e nas religiões do Extremo Oriente. O décimo terceiro capítulo (*In Cholera-Time*) relata o cotidiano de Kumamoto sob a epidemia de cólera, que se abateu sobre o Japão após o retorno dos soldados da Guerra Sino-japonesa. Por fim, o décimo quinto e último capítulo do livro (*Kimiko*) é um conto sobre uma gueixa, aliás a única vez que Hearn fez uso dessa que era a temática mais comum do japonismo na literatura e nos espetáculos do *fin de siècle* (Hirakawa, 2007, p. 10).

Por sua vez, *A Glimpse of Tendencies* é uma reflexão, sobretudo econômica, sobre as tendências do futuro japonês, observando as notáveis vitórias de empresas japonesas na concorrência com empresas ocidentais no solo do Japão, e também o fato de empresas japonesas estarem ganhando espaço no mercado internacional. Hearn também relata o medo nascente entre os comentaristas da imprensa ocidental sobre o fortalecimento japonês (tanto militar quanto econômico) que acusam, principalmente, os ingleses de terem permitido que o Japão se tornasse poderoso demais, o que poderia representar uma ameaça aos interesses ocidentais no futuro (o governo britânico, por sua vez, estaria interessado no momento em ter um Japão fortalecido como um aliado no Extremo-Oriente, pronto a defender os interesses e os súditos da coroa britânica naquela região). Ao final, Hearn faz projeções para o futuro, imaginando que a confiança gerada pela prosperidade econômica seja mais positiva para o Japão do que a confiança dos militares gerada pela vitória sobre a China, prevendo que tal prosperidade possa trazer um futuro pacífico para o Japão, não descartando, contudo, a possibilidade de uma via militarista.

No ensaio: *Some Thoughts About Ancestor-Worship*, Hearn pela primeira vez escreveu um ensaio específico expondo seu ponto de vista sobre a religião *Shinto* como a chave para o entendimento da cultura japonesa (no próximo tópico será tratado como ele chegou a essa conclusão), sendo a base de sua organização social e política, e discordando da ideia corrente de que com o tempo o *Shinto* desapareceria sob a influência da educação e da ciência moderna.

Finalmente, *A Conservative*, é uma ficção com teor ensaístico, em que o personagem seria um estudante japonês de origem samurai que, com uma visão idealizada do Ocidente, teria abraçado a ocidentalização ao final da Era Tokugawa e início da Era Meiji, inclusive tornando-se cristão e partindo, posteriormente, para um período de estudos na Europa e nos EUA, países nos quais conheceria também as misérias da moderna civilização ocidental, o que terminaria por desenvolver e fortalecer sua consciência nacionalista como japonês.

É prudente que ainda se chame a atenção para o ensaio: *China and The Western World*, publicado na revista *Atlantic Monthly* de abril de 1896. Esse texto, que mantém um forte diálogo com o livro *National Life and Character* de Charles Pearson trata da perspectiva da libertação e da modernização independente dos povos não brancos, especialmente, os chineses. Pode-se dizer que esse texto compartilha das ideias apresentadas em *Kokoro* (não

coincidentemente, ambos foram publicados no mesmo ano), com o único adendo de que não têm o Japão como tema principal e, certamente, por isso não foi incluído no livro.

Esses textos foram escritos sob influência de uma conjuntura específica, os acontecimentos posteriores ao Tratado Anglo-Japonês de Comércio e Navegação de 1894, também conhecido como Tratado Aoki-Kimberley, e chamado por Hearn (1895, p. 223) de “Documento Aoki” [*Aoki Document*]. O documento que colocou fim aos tratados desiguais, que afligiam o governo Meiji²⁴⁵.

Em relação a esse tratado, no *post scriptum* de 1895 do ensaio *Jiujuitsu*, de *Out of the East* (escrito em 1893), Hearn (1895, p. 234) faz o seguinte comentário:

Sua autonomia [do Japão] está praticamente restaurada, [e] seu lugar entre as nações civilizadas parece estar assegurado: ele [o Japão] superou para sempre a tutela ocidental. O que nem sua arte nem suas virtudes puderam ganhar, ele obteve pela primeira verdadeira exibição de seus novos poderes científicos de agressão e de destruição²⁴⁶.

A exibição de poderes de agressão e destruição aos quais Hearn se refere é a Guerra Sino-Japonesa, que estava em andamento quando o Tratado Anglo-Japonês foi acordado e quando Hearn escreveu essa passagem.

No *post scriptum* do ensaio *Jiujuitsu* se pode notar o entusiasmo de Hearn com o cenário corrente, observando que “com o renascimento militar de seu império, é quase certo que os dias da influência ocidental sobre ele [o Japão] – seja direta ou indireta – estão acabados²⁴⁷” (Hearn, 1895, p. 235). E, acrescenta ainda:

É verdade que a guerra [Sino-Japonesa] ainda não terminou: – Mas o triunfo final do Japão parece fora de dúvidas, – até mesmo permitindo possibilidades formidáveis de uma revolução na China. O mundo já está perguntando com alguma ansiedade; o que virá a seguir? Talvez, a coação da mais pacífica e mais

²⁴⁵ Este tratado teria efeito a partir de 17 de julho de 1899.

²⁴⁶ “Her autonomy is practically restored, her place among civilized nations seems to be assured: she has passed forever out of Western tutelage. What neither her arts nor her virtues could ever have gained for her, she has obtained by the very first display of her new scientific powers of aggression and destruction” (Hearn, 1895, p. 234).

²⁴⁷ “with the military revival of her Empire it is almost certain that the day of Occidental influence upon her – whether direct or indirect – is definitely over” (Hearn, 1895, p. 235).

conservadora de todas as nações, sob a pressão japonesa e ocidental, para de fato dominar nossas artes da guerra em defesa própria. Depois disso, talvez, um grande despertar militar da China, que seria bastante provável, sob as mesmas circunstâncias que fez o novo Japão [...]. Para possíveis consequências finais, consulte o recente livro do Dr. Pearson, *National Character*²⁴⁸ (Hearn, 1895, p. 236).

Nesse texto de 1895 se pode ver que Hearn percebia o início da realização das previsões de Pearson, que justamente por isso foi citado. O Japão já despontava como uma nação não branca, moderna, independente e concorrente do Ocidente no comércio e na guerra, cenário que no ano seguinte observaria com mais detalhes no ensaio: *A Glimpse of Tendencies*. Dessa forma, o Japão estava surgindo como o primeiro exemplar de povo não branco independente, que figurava no livro de Pearson, e Hearn tinha esperanças de que a China o seguisse, acrescentando: “Pode ser reservada à China a vingança de todas aquelas agressões, extorsões, [e] extermínios, dos quais o Ocidente colonizador tem sido culpado ao lidar com as raças mais fracas²⁴⁹” (Hearn, 1895, p. 237).

Hearn via a Guerra Sino-Japonesa como central para o surgimento definitivo do novo Japão como uma nação forte e independente e, justamente por isso, um ano depois, no ensaio *After The War*, viria a considerar o dia da vitória japonesa como o dia do “verdadeiro nascimento do novo Japão”.

Contudo, em *Kokoro*, o texto mais marcante da expressão de Hearn sobre sua visão e suas perspectivas sobre o Japão é o conto: *A Conservative*.

²⁴⁸ “It is true that the war is not yet over; – but the ultimate triumph of Japan seems beyond doubt, – even allowing for the formidable chances of a revolution in China. The world is already asking with some anxiety what will come next? Perhaps the compulsion of the most peaceable and most conservative of all nations, under both Japanese and Occidental pressure, to really master our arts of war in self-defense. After that perhaps a great military awakening of China, who would be quite likely, under the same circumstances as made New Japan [...]. For possible ultimate consequences, consult Dr. Pearson's recent book, *National Character*” (Hearn, 1895, p. 236).

²⁴⁹ “It might be reserved for China to avenge all those aggressions, extortions, exterminations, of which the colonizing West has been guilty in dealing with feebler races” (Hearn, 1895, p. 237).

Essa narrativa é considerada por Hirakawa Sukehiro como o melhor *insight* político de Lafcadio Hearn e seu protagonista (sem nome), que vai do entusiasmo pelo Ocidente ao quase completo repúdio do mesmo, seria o precursor de muitos modernos intelectuais japoneses²⁵⁰ (Hirakawa, 2007c, p. 70-71).

O personagem principal de *A Conservative* se aproximou dos ocidentais, que chegaram ao Japão a partir de 1853, recebidos com curiosidade e fúria pelos japoneses. O motivo da aproximação foi, justamente, a intenção de aprender as características, que fazem forte a civilização ocidental e, com isso, o jovem samurai se torna um dos alunos de um professor do Ocidente, contratado pelo senhor de seu território²⁵¹ (Hearn, 1910, p. 180), aprende inglês e depois se muda para Yokohama, para continuar seus estudos com acesso às vantagens de uma grande cidade cosmopolita (Hearn, 1910, p.185).

Segundo Hearn (1910, p. 185), este é o pensamento do jovem diante da situação que vive:

Toda essa reconstrução lhe dizia da grandeza do perigo nacional, e anunciava o certo desaparecimento dos antigos ideais elevados e de quase todas as coisas amadas. Mas ele sabia que o arrependimento era vão. Apenas pela auto-transformação a nação poderia esperar salvar sua independência; e o dever óbvio do patriota é reconhecer a necessidade, e preparar-se apropriadamente para interpretar o [seu] papel no drama do futuro²⁵².

²⁵⁰ Segundo Maria Lúcia Pallares-Burke (2005, p. 200) o personagem do conto de Hearn também seria semelhante ao escritor brasileiro Gilberto Freyre, os dois seriam “notáveis casos de retorno do nativo e dramática redescoberta de seu local de origem”.

²⁵¹ O local exato de origem do personagem também não é especificado, sendo descrito como “uma cidade do interior” [“a city of the interior”] “onde nenhum estrangeiro jamais esteve” [“where no foreigner had ever been”] (Hearn, 1910, p. 170). Contudo, o personagem é descrito como educado com uma “disciplina espartana” [“spartan discipline”] e “para reverenciar os antigos deuses e os espíritos de seus ancestrais” [“to revere the ancient gods and the spirits of his ancestors”] (Hearn, 1910, p. 171, 174). Essas são justamente as duas características que mais chamam a atenção de Hearn nos jovens de Kumamoto e Matsue respectivamente, nos dando a entender que o personagem seria um amálgama idealizado da juventude samurai dessas duas cidades.

²⁵² “All this reconstruction told him of the greatness of the national danger, and announced the certain disappearance of the old high ideals, and of nearly all things loved. But he knew regret was vain. By self-transformation alone could the nation hope to save its independence; and the obvious duty of the patriot was to recognize necessity, and fitly prepare himself to play the man in the drama of the future” (Hearn, 1910, p. 185).

Pode-se ver, por esse trecho, que a personagem expressa exatamente o mesmo pensamento de Hearn sobre a modernização do Japão, de forma que ele lamenta o “desaparecimento dos antigos ideais elevados e de quase todas as coisas amadas”, mas sabe que o arrependimento é “vão”, e da necessidade da transformação do país para a manutenção de sua independência, em outras palavras, a personagem lamenta o desaparecimento do velho mundo, mas considera o novo inevitável.

Em Yokohama, o jovem se torna o discípulo favorito de um missionário, aprende noções de “francês, alemão, grego e latim²⁵³” e tem o privilégio de acessar uma biblioteca ocidental, bem abastecida de obras de “história, filosofia, viagem e ficção²⁵⁴”, e ao ler as doutrinas da “seita maligna²⁵⁵” (Cristianismo) no Novo Testamento se surpreende ao lá encontrar “preceitos éticos semelhantes aos de Confúcio²⁵⁶” (Hearn, 1910, p. 187).

Dessa forma, seguindo os preceitos da antiga filosofia chinesa, segundo a qual: “a prosperidade dos povos seria proporcional a sua observação das leis celestiais, e sua obediência aos ensinamentos dos sábios²⁵⁷”, o jovem chega à conclusão de que o melhor a fazer é converter-se ao Cristianismo, afinal “se a força superior da civilização ocidental realmente indica o caráter superior da ética ocidental, não seria o claro dever de todo patriota seguir essa fé superior, e empenhar-se pela conversão de toda a nação?²⁵⁸” (Hearn, 1910, p. 189).

Segundo Hearn (1910, p. 189):

Um jovem daquela era, educado na sabedoria chinesa e necessariamente ignorante da história da evolução social do Ocidente, nunca poderia imaginar que as mais altas formas de progresso material foram desenvolvidas principalmente através de

²⁵³ “French and German, of Greek and Latin” (Hearn, 1910, p. 187).

²⁵⁴ “history, philosophy, travel, and fiction” (Hearn, 1910, p. 187).

²⁵⁵ “evil sect” (Hearn, 1910, p. 187).

²⁵⁶ “ethical precepts like those of Confucius” (Hearn, 1910, p. 187).

²⁵⁷ “the prosperity of peoples proportionate to their observance of celestial law and their obedience to the teaching of sages” (Hearn, 1910, p. 189).

²⁵⁸ “if the superior force of Western civilization really indicated the superior character of Western ethics, was it not the plain duty of every patriot to follow that higher faith, and to strive for the conversion of the whole nation?” (Hearn, 1910, p. 189).

uma impiedosa competição, sem harmonia com o idealismo cristão, e em divergência com cada grande sistema de ética²⁵⁹.

Acrescentando, em seguida:

Mesmo hoje no Ocidente milhões de irracionais imaginam alguma conexão divina entre o poder militar e a crença cristã; e declarações são feitas em nossos púlpitos que implicam justificação divina para pilhagens políticas, e inspiração celeste para a invenção de poderosos explosivos. Ainda sobrevive entre nós a superstição de que raças que professam o cristianismo são divinamente destinadas a espoliar ou exterminar raças que mantêm outras crenças²⁶⁰ (Hearn, 1910, p. 189-190).

Contudo, segundo Hearn (1910, p. 191): “quanto mais inteligente é o pupilo, mais efêmero é seu Cristianismo²⁶¹”, e dessa forma o jovem, “que estudou e compreendeu as grandes mentes dessa época melhor que seus professores religiosos²⁶²” (Hearn, 1910, p. 194) renuncia publicamente à fé cristã, ao constatar que os missionários não apresentaram argumentos convincentes contra as ideias dos “inimigos do Cristianismo” [*“enemies of Christianity”*], com as quais o jovem entrou em contato e concordou (Hearn, 1910, p. 194).

No entanto, o jovem não perdeu a crença no valor da religião, pois a filosofia chinesa e o Budismo já haviam dado argumentos para isso, levando-o a acreditar que mesmo “as parábolas, formas e símbolos, apresentados como verdades para as mentes humildes – têm seu

²⁵⁹ “A youth of that era, educated in Chinese wisdom, and necessarily ignorant of the history of social evolution in the West, could never have imagined that the very highest forms of material progress were developed chiefly through a merciless competition out of all harmony with Christian idealism, and at variance with every great system of ethics” (Hearn, 1910, p. 189).

²⁶⁰ “Even to-day in the West unthinking millions imagine some divine connection between military power and Christian belief; and utterances are made in our pulpits implying divine justification for political robberies, and heavenly inspiration for the invention of high explosives. There still survives among us the superstition that races professing Christianity are divinely destined to rob or exterminate races holding other beliefs” (Hearn, 1910, p. 189-190).

²⁶¹ “the more intelligent his pupil, the briefer the term of that pupil's Christianity” (Hearn, 1910, p. 191).

²⁶² “had studied and comprehended the great minds of the age better than his religious teachers” (Hearn, 1910, p. 194).

valor e sua justificação no objetivo de desenvolver a bondade humana²⁶³” (Hearn, 1910, p. 195).

Nessa passagem é possível verificar mais características coincidentes entre as convicções do jovem samurai e as do próprio Hearn, que era um cético, que valorizava as crenças religiosas como já citado.

O livre-pensamento religioso do jovem também o levou a se tornar um livre pensador em matéria política e “como outros, igualmente imprudentes sob o estímulo de novas ideias, ele foi obrigado a deixar o país²⁶⁴” indo da Coreia para a China (onde viveu como professor) e daí para Marselha, em que buscou se corresponder com homens que simpatizariam com ele (Hearn, 1910, p. 196). Posteriormente, ele viajou pela Europa e pela América, estudando “o que há de mais elevado e mais baixo²⁶⁵” no Ocidente (Hearn, 1910, p. 197).

Sobre essa jornada, Hearn (1910, p. 197) comenta:

Assim como o Ocidente analisa o Extremo Oriente, o Extremo Oriente analisa o Ocidente, – apenas com essa diferença: aquilo que cada um mais aprecia em si mesmo será a última coisa a ser apreciada no outro. E ambos estão parte certos e parte errados; e nunca haverá, nem nunca poderá haver, uma perfeita compreensão mútua²⁶⁶.

Em meio a essa jornada, o jovem se encontra sozinho em uma grande cidade, sem recursos ou amigos, “sentindo-se invisível em meio a milhões²⁶⁷” (Hearn, 1910, p. 197), sendo essa uma passagem que parece ecoar as lembranças de Hearn sobre os períodos de

²⁶³ “the parables, forms, and symbols presented as actualities to humble minds have their value and their justification in aiding the development of human goodness” (Hearn, 1910, p. 195).

²⁶⁴ “like others equally imprudent under the stimulus of new ideas, he was obliged to leave the country” (Hearn, 1910, p. 196).

²⁶⁵ “the highest and the lowest” (Hearn, 1910, p. 197).

²⁶⁶ “For even as the Occident regards the Far East, so does the Far East regard the Occident, – only with this difference: that what each most esteems in itself is least likely to be esteemed by the other. And both are partly right and partly wrong; and there never has been, and never can be, perfect mutual comprehension” (Hearn, 1910, p. 197).

²⁶⁷ “aroused by the sense of being invisible to hurrying millions” (Hearn, 1910, p. 197).

dificuldade que teve nas ruas de Londres e Cincinnati, mais uma vez identificando o personagem com o autor.

Segundo Hearn (1910, p. 200), o jovem:

[...] viu catedrais e igrejas em vasto número, e próximos a elas palácios do vício, e estabelecimentos enriquecidos com a dissimulada venda de obscenidades artísticas. Ele ouviu os sermões dos grandes pregadores, e escutou blasfêmias contra toda a fé e amor vindas de anticlericais. Ele viu os círculos da riqueza e os círculos da pobreza, e o abismo que separa ambos. A “influência refreadora” da religião ele não viu. Esse mundo não tinha fé. Esse era um mundo de zombaria e egoística e dissimulada busca pelo prazer, regulado não pela religião, mas pela polícia. Um mundo ruim para um homem nascer²⁶⁸.

Na Inglaterra, ele “entendeu que os ingleses eram como seus compatriotas, uma raça predadora²⁶⁹” (Hearn, 1910, p. 200), sendo que a civilização inglesa mostrou melhor que qualquer outra que a religião que professa não é a inspiração de seu progresso (Hearn, 1910, p. 202). Segundo Hearn (1910, p. 202), o que se vê nas ruas inglesas não se vê nas ruas das cidades budistas e “Nunca no Japão houve sequer um sonho doentio com essas condições²⁷⁰ [da visível pobreza e vício encontrados nas ruas de Londres]” (Hearn, 1910, p. 202).

Na América, o jovem viu uma civilização que é o reverso do Oriente, “como a vida em outro planeta, sob outro sol²⁷¹” (Hearn, 1910, p. 203), e odiou muitos dos aspectos que lá encontrou, a estabilidade utilitária, as convenções, o orgulho, a crueldade cega, a grande hipocrisia, a insolência dos ricos, considerou a América moralmente monstruosa e convencionalmente brutal, chegando à conclusão de que: “A verdadeira excelência do Ocidente é apenas intelectual²⁷²” e não ética (Hearn, 1910, p. 204).

²⁶⁸ “[...] saw cathedrals and churches in vast number, and near to them the palaces of vice, and establishments enriched by the stealthy sale of artistic obscenities. He listened to sermons by great preachers; and he heard blasphemies against all faith and love by priest - haters. He saw the circles of wealth, and the circles of poverty, and the abysses underlying both. The “restraining influence” of religion he did not see. That world had no faith. It was a world of mockery and masquerade and pleasure-seeking selfishness, ruled not by religion, but by police; a world into which it were not good that a man should be born” (Hearn, 1910, p. 200).

²⁶⁹ “knew the English still like their forefathers, a race of prey” (Hearn, 1910, p. 200).

²⁷⁰ “Never in Japan had there been even the sick dream of such conditions” (Hearn, 1910, p. 202).

²⁷¹ “as the life of another planet under another sun” (Hearn, 1910, p. 203).

²⁷² “The real sublimities of the Occident were intellectual only” (Hearn, 1910, p. 204).

Dessa forma, o jovem atingiu a convicção de que:

As necessidades do Japão o obrigariam a dominar a ciência estrangeira, a adotar muito da civilização material de seus inimigos; mas as mesmas necessidades não podiam obrigá-lo a lançar mão de suas idéias de certo e errado, de dever e de honra. Lentamente um propósito forma-se em sua mente, um propósito que iria fazê-lo, anos depois, um líder e um professor: lutar com todas as forças para a conservação de tudo o que havia de melhor na vida antiga, e opor-se sem medo à introdução de qualquer coisa não essencial para a auto-preservação nacional, ou útil para o auto-desenvolvimento da nação²⁷³ (Hearn, 1910, p. 205-206).

Dessa forma, pode-se concluir que o repúdio de Hearn pelas grandes cidades do Japão moderno era de fato um reflexo de seu desgosto pela urbanidade do Ocidente, tanto em função do abismo entre a miséria e a riqueza existente nesses locais, quanto pelas próprias experiências pessoais, que teve em tais cenários.

Também se pode considerar que a visão de Hearn das grandes cidades é uma faceta da visão de mundo que Ian Buruma e Avishai Margalit (2006, p. 53) denominam como “ocidentalismo”, segundo a qual os ocidentais seriam materialistas, débeis e apegados a prazeres e confortos, concepção que de fato combina com a opinião de Hearn (1918, p. 58) de que em um confronto direto com os povos orientais pela sobrevivência do mais apto, o Ocidente seria derrotado, uma vez que “a batalha vindoura [seria] entre as raças luxuosas, acostumadas a estimar o prazer a qualquer custo, como o objeto de [sua] existência, e um povo de centenas de milhões, disciplinado por milhares de anos no mais incansável trabalho e na mais abnegada frugalidade²⁷⁴” (Hearn, 1918, p. 159).

Por outro lado, o traço igualmente marcante da visão de mundo ocidentalista de Hearn é seu repúdio pelas metrópoles, que se pode constatar no que foi escrito anteriormente. No livro *Ocidentalismo*, Buruma e Margalit (2006, p. 19-52) classificam o ódio aos grandes

²⁷³ “The necessities of Japan would oblige her to master foreign science, to adopt much from the material civilization of her enemies; but the same necessities could not compel her to cast bodily away her ideas of right and wrong, of duty and of honor. Slowly a purpose shaped itself in his mind, a purpose which was to make him in after years a leader and a teacher: to strive with all his strength for the conservation of all that was best in the ancient life, and to fearlessly oppose further introduction of anything not essential to national self-preservation, or helpful to national self-development” (Hearn, 1910, p. 205-206).

²⁷⁴ “the struggle to come will be one between luxurious races, accustomed to regard pleasure, at any cost, so the object of existence, and a people of hundreds of millions disciplined for thousands of years to the most untiring industry and the self-denying thrift” (Hearn, 1918, p. 159).

centros urbanos, ocidentais ou tidos como ocidentalizados como uma das características centrais do ocidentalismo, um ressentimento vindo, geralmente, de intelectuais, que conhecem bem o Ocidente (Buruma, Margalit, 2006, p. 21), e encaram sua vida urbana como um campo de batalha, em que “os homens competem por ouro e fama” (Buruma, Margalit, 2006, p. 26), em suma, um ambiente egoísta e sem poesia, diferente do idílio do mundo rural, que preserva virtudes que foram perdidas pelas metrópoles (Buruma, Margalit, 2006, p. 30-34). Os autores ainda observam que, “O problema não é a cidade *per se*, mas as cidades que se entregam ao comércio e ao prazer em vez de à devoção religiosa” (Buruma, Margalit, 2006, p. 21-22) e “Longe de ser o dogma defendido por caponeses oprimidos, o ocidentalismo mais frequentemente reflete os temores e os preconceitos de intelectuais urbanos, que se sentem deslocados num mundo de comércio em massa” (Buruma, Margalit, 2006, p. 35).

Podemos constatar que muito da descrição desse aspecto específico do ocidentalismo se encaixa na visão de mundo de Hearn, como se pode ver por sua preferência por pequenas cidades e vilas do interior, assim como seu “povo comum”. Quanto à questão da constante busca por riqueza, e o consumo de massa, são aspectos menos presentes nos livros de Hearn, mas seu repúdio por capitalistas e pelo consumismo pode ser claramente constatado em sua correspondência, inclusive em algumas cartas que já foram citados anteriormente. Quanto à questão da falta de devoção religiosa nas grandes cidades, como já foi demonstrado antes, Hearn não lamentava essa característica por ser um fiel de qualquer espécie, mas por considerar o mundo da eletricidade, vapor e matemática oco, frio e vazio (Hearn, 1910b, p. 215) sem as crenças religiosas e as supertições populares.

Para concluir esse tópico ainda cabe a abordagem de como Hearn percebia a influência de aspectos da modernização conservadora em Tóquio, ou seja, a performance do novo plano de modernização do governo Meiji no local que antes foi escolhido para ser o coração do processo de modernização ocidentalizante.

Essa percepção pode ser especialmente analisada no texto de Hearn: *A Letter From Japan*, publicado postumamente, em 1905, como parte do livro *The Romance of the Milky Way*.

Em 1892 enquanto escrevia o livro *Glimpses of Unfamiliar Japan* Hearn (1894, p. 391) já percebia o tipo peculiar de nacionalismo demonstrado pelos japoneses, sobretudo, o uso do suicídio como instrumento de manifestação política, citando no texto *The Household Shrine* dois exemplos desse tipo de procedimento, em Tóquio, o suicídio por *haraquiri* do tenente Ohara Takeyoshi em protesto a hesitação do governo Meiji, em iniciar uma guerra contra a

Rússia, e o suicídio de Hatakeyama Yuko²⁷⁵, como um pedido de perdão em nome do Imperador, após a tentativa de assassinato do príncipe herdeiro do trono russo por um nacionalista japonês²⁷⁶ em 1891.

Por sua vez, o texto *A Letter From Japan*, que como sugere o título tem o formato de uma carta, datada de 1 de agosto de 1904 e relata o cotidiano do subúrbio de Tóquio, no qual o autor vivia, enquanto a Guerra Russo-Japonesa se desenrolava, descrevendo o conflito como “um embate entre a mais forte das potências ocidentais e um povo que começou a estudar a ciência ocidental²⁷⁷”, na qual o Japão está “audaciosamente desafiando um império capaz de ameaçar simultaneamente as civilizações do Oriente e do Ocidente²⁷⁸” (Hearn, 1905, p. 181-182).

Hearn (1905, p. 185) justifica sua abordagem do cotidiano argumentando que “a presente condição psicológica, o ânimo e mesmo o tom lúdico do sentimento público, pode ser indicado menos por uma declaração geral do que pela menção aos fatos banais – ocorrências cotidianas registradas no diário de um escritor²⁷⁹”.

A condição psicológica e o ânimo, aos quais Hearn se refere é o otimismo geral em relação à guerra, que percebia a sua volta, uma confiança pública com um “admiravelmente contido orgulho da nação e de suas vitórias²⁸⁰” (Hearn, 1905, p. 183) que, no entanto, se expressava amplamente de maneira estética, em objetos comuns, como doces, brinquedos, toalhas, roupas e prendedores de cabelo com temas bélicos, expressões de patriotismo “totalmente estranhas a experiência ocidental²⁸¹” (Hearn, 1905, p. 192).

Outro aspecto para o qual Hearn (1905, p. 201) dá atenção é o aspecto religioso do cotidiano de guerra, observando que “a maioria daqueles que foram convocados para a frente

²⁷⁵ Nome que, nesse trecho, foi equivocadamente transcrito por Hearn (1894, p. 391) como “Yoko”. O suicídio de Yuko foi por *jigai* (auto-esgorjamento) o método de suicídio distintivo das mulheres de origem samurai.

²⁷⁶ Ocorrido que ficou conhecido como o “Incidente de Otsu”, em referência ao nome da cidade em que se deu o fato.

²⁷⁷ “contest, between the mightiest of Western powers and a people that began to study Western science” (Hearn, 1905, p. 181).

²⁷⁸ “boldly challenged an empire capable of threatening simultaneously the civilizations of the East and the West” (Hearn, 1905, p. 182).

²⁷⁹ “the present psychological condition, the cheerful and even playful tone of public feeling, can be indicated less by any general statement than by the mention of ordinary facts, – every-day matters recorded in the writer's diary” (Hearn, 1905, p. 185).

²⁸⁰ “admirably restrained pride of the nation in its victories” (Hearn, 1905, p. 183).

²⁸¹ “entirely unfamiliar to Western experience” (Hearn, 1905, p. 192).

de batalha não esperam voltar vivos. Eles pedem apenas para serem lembrados no Santuário da Invocação dos Espíritos (*Shokonsha*)²⁸², em que se acredita que se reúnem as sombras de todos que morreram pelo Imperador e pelo país²⁸³”. O autor faz menção, ainda, ao culto dos heróis de guerra, especialmente, praticado durante o conflito, e não apenas em referência a um personagem clássico, como Kusunoki Masashigue, mas também ao novo herói Hirose Takeo (1868-1904), elevado ao status de deus da guerra (Hearn, 1905, p. 206-207), cuja história Hearn (1905, p. 204-205) relata da seguinte forma:

Embora seu nome talvez seja estranho aos leitores de língua inglesa, o Comandante Takeo Hirose se tornou, merecidamente, um dos heróis nacionais do Japão. No dia 27 de março [de 1904] durante a segunda tentativa de bloquear a entrada de Port Arthur, ele foi morto enquanto se esforçava para ajudar um companheiro – um camarada que anteriormente o havia salvo da morte. Por cinco anos Hirose foi um adido naval em São Petesburgo, e fez muitos amigos nos círculos navais e militares da Rússia. Desde a infância sua vida foi devotada aos estudos e ao dever, e era comumente dito sobre ele que não tinha uma partícula de egoísmo em sua natureza. Ao contrário da maioria de seus colegas oficiais, ele permaneceu solteiro, – acreditando que nenhum homem que pode ser chamado a qualquer momento a dar sua vida pelo país tem direito moral de se casar. Os únicos divertimentos pelos quais ele era conhecido por se dar ao luxo eram os exercícios físicos, e ele era conhecido como um dos melhores lutadores de *Jiu-jitsu* do Império. O heroísmo de sua morte, aos trinta e seis anos, tem muito menos a ver com as honrarias prestadas em sua memória do que com a heróica abnegação de sua vida²⁸⁴.

²⁸² Aqui Hearn utiliza o nome original do santuário, que foi renomeado Yasukuni em 1879.

²⁸³ “most of those called to the front do not expect to return in the body. They ask only to be remembered at the Spirit Invoking Shrine (*Shokonsha*), where the shades of all who die for Emperor and country” (Hearn, 1905, p. 201).

²⁸⁴ “Though his name is perhaps unfamiliar to English readers. Commander Takeo Hirose has become, deservedly, one of Japan's national heroes. On the 27th of March, during the second attempt made to block the entrance to Port Arthur, he was killed while endeavoring to help a comrade, – a comrade who had formerly saved him from death. For five years Hirose had been a naval attaché at St. Petersburg, and had made many friends in Russian naval and military circles. From boyhood his life had been devoted to study and duty; and it was commonly said of him that he had no particle of selfishness in his nature. Unlike most of his brother officers, he remained unmarried, – holding that no man who might be called on at any moment to lay down his life for his country had a moral right to marry. The only amusements in which he was ever known to indulge were physical exercises; and he was acknowledged one of the best *jujutsu* (wrestlers) in the empire. The heroism of his death, at the age of thirty-six, had much less to do with the honors paid to his memory than the self-denying heroism of his life” (Hearn, 1905, p. 204-205).

Além de expor essa narrativa, Hearn ainda relata sobre características semelhantes no dia a dia de seus vizinhos em Tóquio, comentando sobre o sofrimento daqueles que perderam entes queridos, um sofrimento “invisível e sem voz”, “reprimido pelo senso de dever social e patriótico que é a religião do Japão”, ainda acrescentando:

O grande silêncio e os sorrisos sem lágrimas testificam a mais do que espartana disciplina da raça [japonesa]. Antigamente o povo era treinado não apenas para dissimular suas emoções, mas para falar com uma voz bem disposta e mostrar uma face alegre sob a pressão de qualquer sofrimento moral, e eles são obedientes a esse ensinamento [ainda] hoje. Ainda acredita-se ser uma vergonha revelar tristeza pessoal por aqueles que morreram pelo Imperador e pela pátria²⁸⁵ (Hearn, 1905, p. 184-185).

Ao final desse texto, Hearn (1905, p. 209) ainda acrescenta a seguinte observação:

“Qual seria a consequência moral de uma derrota nacional?” ... Isso dependeria, acho eu, das circunstâncias. Se Kuropatkin for capaz de cumprir sua arrojada ameaça de invadir o Japão, a nação provavelmente se ergueria como um só homem. [...] Desde tempos desconhecidos o Japão tem sido uma terra de cataclismos, – terremotos que arruinam cidades no espaço de um momento; maremotos que alcançam duzentas milhas, varrendo populações costeiras inteiramente da existência, inundações submergindo centenas de léguas de campos bem cultivados, erupções soterrando províncias. Calamidades como essas disciplinam a raça na resignação e na paciência; e essa também foi bem treinada para suportar com coragem todos os infortúnios da guerra. Mesmo ao lado dos povos estrangeiros que tiveram um contato mais próximo com ele, as capacidades do Japão permanecem incomparáveis. Talvez sua capacidade de resistir a agressão ultrapasse de longe seu poder de causá-la²⁸⁶.

²⁸⁵ “The great quiet and the smiling tearlessness testify to the more than Spartan discipline of the race. Anciently the people were trained, not only to conceal their emotions, but to speak in a cheerful voice and to show a pleasant face under any stress of moral suffering; and they are obedient to that teaching to-day. It would still be thought a shame to betray personal sorrow for the loss of those who die for Emperor and fatherland” (Hearn, 1905, p. 184-185).

²⁸⁶ ““What would be the moral consequence of a national defeat?” . . . It would depend, I think, upon circumstances. Were Kuropatkin able to fulfill his rash threat of invading Japan, the nation would probably rise as one man. [...] From time unknown Japan has been a land of cataclysms, – earthquakes that ruin cities in the space of a moment; tidal waves, two hundred miles long, sweeping whole coast populations out of existence;

Em função do tom simpático com o qual Hearn aborda o nacionalismo japonês, em seus textos, Roy Starrs (2006) em seu artigo *Lafcadio Hearn as Japanese Nationalist* chega a conclusão de que durante sua estadia no Japão, o autor se converteu em um nacionalista japonês. Contudo, o que se pode concluir sobre o posicionamento político de Hearn é que o autor não era estritamente um nacionalista japonês, mas meramente simpático a esse nacionalismo, enquanto o mesmo expressa uma forma de resistência ao imperialismo ocidental.

Como já comentado anteriormente, ao se abordar as opiniões de Hearn sobre o destino da China, apoiando-se no livro *National Life and Character* de Pearson, ele não apoiava o expansionismo japonês na China como um fim em si, mas acreditava que o resultado da Guerra Sino-Japonesa levaria a derrubada da dinastia Qing, que considerava o principal obstáculo a modernização chinesa, e isso logo abriria caminho para que a China iniciasse seu próprio processo de modernização e conquista da independência, nos moldes que Pearson previa, em outras palavras, sua opinião positiva sobre o nacionalismo japonês fazia parte de sua simpatia geral pelos povos não ocidentais.

Sobre a opinião de Hearn acerca do destinado fracasso da “modernização ocidentalizante” no Japão, pode-se concluir que em sua percepção os principais obstáculos a essa possibilidade seriam a hegemonia do *Shinto* no campo religioso, a “religião da lealdade” no campo ético (que se oporia ao egoísmo moderno, repudiado por Hearn), lealdade essa cujo cultivo o autor observou, atentamente, no sistema educacional em Shimane e em Kumamoto, sob as influências do *Shinto* e do antigo *ethos* samurai.

Hearn fez observações sobre essas características como fenômenos locais nos livros *Glimpses of Unfamiliar Japan* (1894) e *Out of the East* (1895), mas a partir de *Kokoro* (1896) passa a considerá-las em um cenário geral como componentes do coração (*kokoro*) do Japão. Seus textos de 1904 (o livro *Japan: An Attempt at Interpretation* e o ensaio *A Letter From Japan*) confirmam a visão sustentada por essas bases, pois todo o conteúdo de *Attempt* (que tem o *Shinto* como o âmago de sua análise da cultura japonesa), e sua descrição do cotidiano do subúrbio de Tóquio durante a Guerra Russo-Japonesa, apontando a lealdade como a

floods submerging hundreds of leagues of well-tilled fields; eruptions burying provinces. Calamities like this have disciplined the race in resignation and in patience; and it has been well trained also to bear with courage all the misfortunes of war. Even by the foreign peoples that have been most closely in contact with her, the capacities of Japan remained unguessed. Perhaps her power to resist aggression is far surpassed by her power to endure” (Hearn, 1905, p. 209).

verdadeira religião do Japão, deixam clara sua opinião do fracasso da modernização ocidentalizante²⁸⁷, identificada por ele, principalmente, com o egoísmo e o ceticismo, e a tendência ao triunfo do que considerava os valores tradicionais do Japão.

5.2 - Hearn na Terra dos Deuses

No ensaio *My First Day in the Orient* do livro *Glimpses of Unfamiliar Japan* Hearn relata um dia de turista na cidade de Yokohama, a bordo de um riquixá, buscando visitar todos os templos budistas que encontrasse. Nesse texto, o autor demonstra mais do que seu amor e curiosidade sobre o Budismo, narra também aos leitores os primeiros passos de sua pesquisa em terras japonesas, privilegiando a religião que naquele momento acreditava ser a chave para a compreensão da cultura do país.

No primeiro templo que visitou, em Yokohama, pertencente ao Budismo *Shingon*, Hearn conheceu aquele que seria seu primeiro grande amigo japonês e também seu guia, tradutor e consultor no início de suas pesquisas. Esse indivíduo era Manabe Akira, um estudante e noviço budista, muito versado na língua inglesa (Cott, 1992, p. 263), que em seu primeiro encontro com Hearn tinha próxima a si uma cópia do livro *A Buddhist Catechism* de autoria do Coronel Henry Steel Olcott (1832-1907), uma obra conhecida por Hearn, e que chamou sua atenção levando-o a buscar conhecer o jovem.

Entre os quinze textos que compõem o primeiro volume de *Glimpses*, Hearn dedica os seis primeiros ao Budismo. O primeiro ensaio, como já foi citado, se concentra em um relato das visitas de Hearn aos templos budistas de Yokohama em seu primeiro dia no Japão, o segundo texto intitulado *The Writing of Kobodaishi* é um relato sobre um mito em torno do fundador do Budismo *Shingon*, mais precisamente sua sobrenatural habilidade como calígrafo. Por sua vez, o terceiro texto tem como título *Jizo*, o nome do Buda protetor das crianças, sendo uma abordagem dos mitos e tradições envolvendo essa figura. O quarto texto foi nomeado: *A Pilgrimage to Enoshima*, um relato de viagem ao local indicado no título do texto. O quinto texto foi escrito sob o título *At the Market of the Dead*, um relato sobre Hearn acompanhando seu amigo Akira na compra de itens necessários para o Festival das Almas

²⁸⁷ Seja essa a do projeto governamental dos primeiros anos da Era Meiji (centrado no individualismo e na ocidentalização dos usos e costumes), ou do senso comum dos ocidentais dos “portos abertos” (centrado no declínio do *Shinto* e na cristianização).

(*Urabon*), festejo abordado no sexto texto do livro intitulado *Bon-Odori*, justamente o nome da dança principal dessa festividade e objeto central da análise de Hearn no ensaio.

Ao longo desses primeiros textos, Hearn vai progressivamente percebendo a diminuição da importância do Budismo no cenário religioso japonês, e a ascensão do *Shinto* nesse sentido.

Em *My First Day in the Orient*, ao relatar pela primeira vez um contato com um santuário *Shinto*, Hearn demonstra o desdém que tinha por esse tema no primeiro momento. Isso ocorreu, quando procurando por um templo budista o puxador de riquixá passou com Hearn (1894, p. 19) em frente a um santuário, ocorrido que o autor relata da seguinte forma:

Não era um tera [templo] dessa vez, mas um santuário dos deuses da mais antiga fé da terra, – um miya.

Fico de pé diante de um símbolo Shinto; eu o vejo pela primeira vez, fora de uma gravura pelo menos, um torii²⁸⁸ [portal].

Depois prossegue:

Avançando além desse torii eu me encontro em um tipo de parque ou jardim, no cume da colina. Há um pequeno templo a direita; e está totalmente fechado; e eu já havia lido bastante sobre a decepcionante vacuidade dos templos Shinto [tanto] que eu não lamento a ausência de seu guardião. E [então] vi diante de mim algo infinitamente mais interessante, um bosque de cerejeiras, cobertas por algo indeciframavelmente belo, – uma deslumbrante bruma de flores imaculadas agarrando-se como nuvens de verão a cada galho e ramo; e o local abaixo delas, e o caminho diante de mim, está branco com a macia, espessa e perfumada neve de pétalas caídas²⁸⁹ (Hearn, 1894, p. 20-21).

²⁸⁸ “Not a tera this time, but a shrine of the gods of the more ancient faith of the land, – a miya. I am standing before a Shinto symbol; I see for the first time, out of a picture at least, a torii” (Hearn, 1894, p. 19).

²⁸⁹ “Advancing beyond this torii, I find myself in a sort of park or pleasure-ground on the summit of the hill. There is a small temple on the right; it is all closed up; and I have read so much about the disappointing vacuity of Shinto temples that I do not regret the absence of its guardian. And I see before me what is infinitely more interesting, – a grove of cherry-trees covered with something unutterably beautiful, – a dazzling mist of snowy blossoms clinging like summer cloud-fleece about every branch and twig ; and the ground beneath them, and the path before me, is white with the soft, thick, odorous snow of fallen petals” (Hearn, 1894, p. 20-21).

Pode-se constatar nesse parágrafo que o conhecimento de Hearn sobre o *Shinto* vinha de leituras anteriores, e que ele estava convencido da “vacuidade”, que caracterizaria essa religião, tanto que não lamentou sua impossibilidade de conhecer melhor o santuário em função da ausência de seu guardião, considerando o bosque de cerejeiras do local mais interessante que o próprio santuário.

O segundo texto de *Glimpses, The Writing of Kobodaishi*, é sobre um mito do Budismo Shingon. Mitos religiosos e folclóricos eram, como já foi mencionado, os temas favoritos de Hearn, principalmente, histórias que envolviam monstros, duendes e fantasmas. Além da história de Kobodaishi, no segundo texto do livro, outros mitos budistas (e apenas budistas) ocuparam espaço entre os quatro textos seguintes, não tendo a mitologia e o folclore do *Shinto* recebido qualquer espaço entre esses escritos.

A partir do terceiro texto, *Jizo*, um detalhe chama atenção, as repetidas constatações de Hearn sobre esculturas budistas removidas e templos convertidos em santuários do *Shinto*.

Essas constatações refletiam o processo radical de purificação do *Shinto* ocorrido a partir de 1868, visando separá-lo do Budismo, uma vez que ambas tinham há séculos uma relação de profundo sincretismo. Durante o período, entre 1868 e 1871, muitos ataques governamentais e populares foram feitos ao Budismo, acarretando na remoção de imagens, conversão de templos em santuários e inclusive na destruição de muitos templos e relíquias (Jansen, 2002, p. 350-351).

Um exemplo disso é citado no texto: *A Pilgrimage to Enoshima*, no qual Hearn e Akira encontram um templo dedicado à deusa Benten²⁹⁰, mas ao analisar o altar do templo o autor constata que esse havia se tornado um santuário *Shinto*, e escreve: “Havia um gohei²⁹¹ diante do santuário, e um espelho sobre ele, emblemas do *Shinto*. O santuário havia mudado de mãos durante a grande transferência dos templos budistas para a religião de Estado²⁹²” (Hearn, 1894, p. 67).

Ao final do mesmo texto, Hearn (1894, p. 102-103) faz as seguintes considerações sobre a religião japonesa:

²⁹⁰ Versão budista-japonesa da deusa indiana Saraswati.

²⁹¹ Vara mágica de madeira e papel.

²⁹² “There are gohei before the shrine, and a mirror upon it; emblems of Shinto. The sanctuary has changed hands in the great transfer of Buddhist temples to the state religion” (Hearn, 1894, p. 67).

Por ter estudado e amado a antiga fé apenas através do trabalho de paleógrafos e arqueólogos, como algo astronomicamente remoto de nossa própria existência e então subitamente, depois de anos encontrar a mesma fé como parte de um ambiente humano, – e sentir que essa mitologia, ainda que envelhecida, está viva ao redor de você, – é quase como realizar o sonho dos românticos de retornar vinte séculos para a vida de um mundo mais feliz. Esses exóticos deuses das estradas e da terra realmente ainda vivem, ainda que desgastados, cobertos de musgo e debilmente adorados. Nesse breve momento, pelo menos, eu estou realmente no velho mundo, – talvez justamente na época em que a fé primal estava se tornando ultrapassada, desmoronando aos poucos ante a corrosiva influência de uma nova filosofia; e eu me vejo ainda como um pagão, amando esses deuses velhos e humildes, esses deuses da infância de um povo.

Ainda precisam de algum amor humano, esses ingênuos, inocentes e feios deuses²⁹³.

E, posteriormente, acrescenta:

[...] esses gentis, estranhos, simples e decadentes deuses, que deram conforto a tantos espíritos atormentados, que alegraram tantos corações simples, que ouviram tantas orações inocentes, – com que alegria eu prolongaria suas generosas vidas, em desprezo das assim chamadas “leis do progresso”, e da irrefutável filosofia da evolução!²⁹⁴ (Hearn, 1894, p. 103).

²⁹³ “To have studied and loved an ancient faith only through the labors of paleographers and archaeologists, and as a something astronomically remote from one's own existence, and then suddenly in after years to find the same faith a part of one's human environment, – to feel that its mythology, though senescent, is alive all around you, – is almost to realize the dream of the Romantics, to have the sensation of returning through twenty centuries into the life of a happier world. For these quaint Gods of Roads and Gods of Earth are really living still, though so worn and mossed and feebly worshiped. In this brief moment, at least, I am really in the Elder World, – perhaps just at that epoch of it when the primal faith is growing a little old-fashioned, crumbling slowly before the corrosive influence of a new philosophy ; and I know myself a pagan still, loving these simple old gods, these gods of a people's childhood. And they need some human love, these naif, innocent, ugly gods” (Hearn, 1894, p. 102-103).

²⁹⁴ “[...] these kind, queer, artless, mouldering gods, who have given ease to so many troubled minds, who have gladdened so many simple hearts, who have heard so many innocent prayers, – how gladly would I prolong their beneficent lives in spite of the so called " laws of progress" and the irrefutable philosophy of evolution!” (Hearn, 1894, p. 103).

Na última frase desse texto, Hearn (1894, p. 104) ainda faz a seguinte afirmação: “os velhos deuses estão morrendo”. Dessa forma, pode-se ver que no terceiro capítulo de *Glimpses of Unfamiliar Japan* Hearn começa a reconhecer a presença e a importância popular do *Shinto*, mas não reconhece qualquer protagonismo nessa religião, e embora demonstre simpatia, considera seus deuses “decadentes” e “debilmente adorados”, não vendo uma perspectiva de futuro para eles, em concordância com o consenso da japonologia da época, sentindo-se ao contrário como um homem da Era Axial, descrita por Karl Jaspers²⁹⁵ (1965), amando uma religião que desmorona “aos poucos ante a corrosiva influência de uma nova filosofia”, que cai sob a “irrefutável filosofia da evolução”.

Outro aspecto para o qual Hearn (1894, p. 83) chama atenção é o sincretismo entre Budismo e *Shinto*, observando que o Budismo teve sucesso em absorver os deuses do *Shinto* como fez na Índia e na China, mas esse sucesso foi desfeito, após a Restauração Meiji, quando as divindades do *Shinto* voltaram a ter uma identidade própria e proeminente, mas apesar disso, pouco posteriormente (no início do capítulo seguinte) afirmaria que o “Budismo ainda domina” [“*Buddhism still dominates*”] (Hearn, 1894, p. 121)

No quinto capítulo, *At the Market of the Dead*, enquanto observava as preparações para a dança *Bon-Odori* em Matsue, Hearn visitou a casa em que seu amigo Akira alugava um quarto, uma casa pertencente a “uma mulher de meia idade da classe mais pobre²⁹⁶” (Hearn, 1894, p. 112).

Nesse ambiente, o altar budista atraiu o olhar de Hearn, e o que também lhe chamou a atenção foi ver a presença de símbolos *Shinto* nesse altar. Sobre isso o autor relata:

[...] vejo pequenos emblemas xintoístas de papel (*gohei*), a miniatura de um chapéu de mitra, semelhante àqueles usados nas danças sagradas, um emblema de cartolina da gema mágica (*Nio-i hojiu*) que os deuses carregam nas mãos, uma pequena boneca japonesa e uma pequena roda de vento que gira com o menor sopro de ar, e

²⁹⁵ Segundo o autor o período entre 800 e 200 ac, no qual a antiga religiosidade e visão de mundo passou por profundas mudanças na China, Índia, Irã, Palestina e Grécia (Jaspers, 1965, p. 1-2), quando os “filósofos gregos, indianos e chineses deixaram de ser míticos em seu discernimento, assim como os profetas em suas ideias sobre Deus” [“Greek, Indian and Chinese philosophers were unmythical in their decisive insights, as were the prophets in their ideas of God”] (Jaspers, 1965, p. 3) tornando-se a religião “ética” [“ethical”] sendo “a majestuosidade da divindade assim incrementada” [“the majesty of the deity thereby increased”] um cenário no qual “o velho mundo mítico lentamente mergulhou no esquecimento” [“The old mythical world slowly sank into oblivion”] (Jaspers, 1965, p. 3).

²⁹⁶ “a middle-aged woman of the poorest class” (Hearn, 1894, p. 112).

outros brinquedos indescritíveis, principalmente simbólicos, como são vendidos em dias festivos nos pátios dos templos, – os brinquedos da criança morta²⁹⁷ [da casa] (Hearn, 1894, p. 111-112).

Após isso, Hearn (1894, p. 112) ainda comenta:

Enquanto conversávamos [Hearn e Akira] a mulher [a dona da casa] se aproxima do pequeno santuário, abre-o, organiza os objetos nele, ascende a pequena lâmpada, e com as mãos juntas e a cabeça abaixada começa a rezar. Totalmente sem embaraço por nossa presença ou nossa conversa ela parece acostumada a fazer o que é certo e belo sem se preocupar com a opinião humana, rezando com a brava e verdadeira franqueza que pertence apenas aos pobres desse mundo, – aquelas simples almas que não tem nenhum segredo a esconder, [seja] uns dos outros ou do céu, e sobre os quais Ruskin nobremente diz: “São o que temos de mais sagrado”²⁹⁸.

E depois conclui:

Ao observar o afetuoso rito, tomo consciência de que algo está vagamente misturado ao mistério de minha própria vida, – vagamente, indefinidamente familiar, como uma memória ancestral, como o renascimento de uma sensação esquecida há dois mil anos. Parece ser somado de alguma maneira estranha com meu parco conhecimento de um mundo mais antigo, cujos deuses domésticos eram também os mortos amados; e há uma doçura estranha nesse lugar, como uma sombra dos [deuses] Lares²⁹⁹ (Hearn, 1894, p. 113).

²⁹⁷ “I see little Shinto emblems of paper (*gohei*) a miniature mitre-shaped cap in likeness of those worn in the sacred dances, a pasteboard emblem of the magic gem (*Nio-i hojiu*) which the gods bear in their hands, a small Japanese doll, and a little wind-wheel which will spin around with the least puff of air, and other indescribable toys, mostly symbolic, such as are sold on festal days in the courts of the temples, – the playthings of the dead child” (Hearn, 1894, p. 111-112).

²⁹⁸ “While we are speaking, the woman approaches the little shrine, opens it, arranges the objects in it, lights the tiny lamp, and with joined hands and bowed head begins to pray. Totally unembarrassed by our presence and our chatter she seems, as one accustomed to do what is right and beautiful heedless of human opinion; praying with that brave, true frankness which belongs to the poor only of this world, – those simple souls who never have any secret to hide, either from each other or from heaven, and of whom Ruskin nobly said, “These are our holiest”” (Hearn, 1894, p. 112).

²⁹⁹ “As I watch the tender little rite, I become aware of something dimly astir in the mystery of my own life, – vaguely, indefinably familiar, like a memory ancestral, like the revival of a sensation forgotten two thousand

Assim, se pode notar que nesse capítulo mais uma vez Hearn deu ênfase ao Budismo, que novamente é o tema principal do texto, mas ao ter sua atenção chamada por um elemento budista, volta a perceber a presença do *Shinto*, dessa vez principalmente o culto aos ancestrais, o elemento que viria a ser central em sua interpretação da cultura japonesa, e que nesses parágrafos ele, pela primeira vez, elogia em uma publicação.

No sexto capítulo do livro: *Bon Odori*, Hearn (1894, p. 120) relata uma viagem a territórios do interior de Shimane, “Além das montanhas” [“*Over the mountains*”], afirmando que nesses locais o “Budismo ainda domina, cada colina tem seu tera [templo] e as estátuas dos budas ou dos bodisatvas aparecem ao longo da estrada³⁰⁰” (Hearn, 1894, p. 121).

Contudo, o autor também observa que à medida que a viagem se prolonga:

[...] eu vejo menos e menos tera [templos]. Os templos budistas começam a parecer mais raros e mais pobres; e as imagens [budistas] no caminho começam a ficar mais e mais raras. Mas os símbolos do Shinto são [agora] mais numerosos, e a estrutura de seus miya [santuários] maior e mais imponente³⁰¹ (Hearn, 1894, p. 122).

E, após narrar um pouco mais de sua viagem, faz o seguinte comentário:

[...] agora eu procuro em vão por budas. Não há mais grandes tera, nem Shaka, nem Amida, nem dai-Nichi-Nyorai; até mesmo o Bosatsu foi deixado para trás. Kannon e sua sagrada família desapareceram. Koshin; senhor das estradas, de fato ainda está conosco, mas ele mudou seu nome e se tornou uma deidade Shinto: ele é agora Saruda-hiko-no-mikoto; e sua presença é revelada apenas pela presença das estátuas dos Três Macacos Místicos que são seus servos³⁰² (Hearn, 1894, p. 127).

years. Blended in some strange way it seems to be with my faint knowledge of an elder world, whose household gods were also the beloved dead; and there is a weird sweetness in this place, like a shadowing of Lares” (Hearn, 1894, p. 113).

³⁰⁰ “Buddhism still dominates; every hilltop has its tera; and the statues of Buddhas or of Bodhisattvas appear by the roadside” (Hearn, 1894, p. 121).

³⁰¹ “[...] I see fewer and fewer tera. Such Buddhist temples as we pass appear small and poor; and the wayside images become rarer and rarer. But the symbols of Shinto are more numerous, and the structure of its miya larger and loftier” (Hearn, 1894, p. 122).

³⁰² “[...] now I look in vain for the Buddhas. No more great tera, no Shaka, no Amida, no Dai-Nichi-Nyorai; even the Bosatsu have been left behind. Kwannon and her holy kin have disappeared; Koshin, Lord of Roads, is indeed yet with us; but he has changed his name and become a Shinto deity : he is now Sarudahiko-no-mikoto;

Nesse ponto, Hearn está chamando a atenção para a conversão de entidades budistas para o status de divindades do *Shinto*, uma reversão do fenômeno que se tornou corriqueiro após a introdução do Budismo no Japão, quando se desenvolveu popularizou-se o *Ryobu-Shinto*, uma religiosidade sincrética que somava o Budismo ao *Shinto*, interpretando as divindades dessa religião como budas³⁰³.

Dessa forma, pode-se perceber que os seis primeiros capítulos de *Glimpses* têm o Budismo como tema principal, mas progressivamente Hearn vai percebendo a importância do *Shinto* no cotidiano que observa, e no sexto capítulo começa a admitir a predominância da religião nativa do Japão sobre o Budismo, seja pela observação da devoção popular, pela quantidade e qualidade de seus locais sagrados, ou pela relação sincrética entre as duas religiões, na qual a posição central do Budismo foi cedida ao *Shinto* após a Restauração Meiji. E com isso, conseqüentemente, a partir do sétimo capítulo (*The Chief City of The Province of The Gods*, uma descrição geral da cidade de Matsue) Hearn começa a dar maior atenção aos detalhes do *Shinto*, que ganham predominância a partir desse ponto.

Essa nova ênfase é iniciada no seguinte parágrafo:

Os Hotoke, ou Budas, e os Kami [deuses] benfazejos não são as únicas divindades adoradas pelos japoneses das classes mais pobres. As divindades do mal, ou pelo menos algumas delas, são devidamente aplacadas em certas ocasiões, e agraciadas com oferendas por graciosamente dignarem-se a infligir um mau temporário ao invés de uma desgraça irremediável. [...] Então os homens às vezes rezam para

and his presence is revealed only by the statues of the Three Mystic Apes which are his servants” (Hearn, 1894, p. 127).

³⁰³ Ou como o próprio Hearn (1906, p. 205) explicou em *Japan: An Attempt at Interpretation*, “Comenta-se que o método de absorção foi idealizado por volta do ano 800, pelo famoso fundador da seita Shingon, Kukai ou Kobodaishi [...], o primeiro a declarar que as altas divindades do Shinto eram encarnações dos vários budas. [...] Sob o nome de Ryobu-Shinto a nova composição do Shinto e Budismo obteve a aprovação e o suporte imperial” [“The method of the absorption is said to have been devised, about the year 800, by the famous founder of the Shingon sect, Kukai or “Kobodaishi” [...], who first declared the higher Shinto gods to be incarnations of various Buddhas”. [...] Under the name of Ryobu-Shinto, the new compound of Shinto and Buddhism obtained imperial approval and support”]. Contudo, Hearn abordou esse tema pela primeira vez no volume I de *Glimpses of Unfamiliar Japan*, escrevendo que este foi o período “quando a antiga fé interpenetrada e aliada ao Budismo, adotou a magnificência cerimonial e a maravilhosa arte decorativa do credo estrangeiro” [“when the ancient faith, interpenetrated and allied with Buddhism, adopted the ceremonial magnificence and the marvelous decorative art of the alien creed”] (Hearn, 1894, p. 279), ou seja, dando ênfase a sua importância artística.

Ekibiogami, o Deus da Pestilência, e para Kaze-no-Kami, Deus do Vento e da Gripe, e para Hoso-no-kami, o Deus da Varíola, e para diversos [outros] gênios do mal³⁰⁴ (Hearn, 1894, p. 146-147).

Também deve-se ressaltar que, ao longo dos seis primeiros capítulos, entre os mitos populares colhidos e descritos por Hearn no corpo de seus textos, apenas histórias budistas tiveram lugar, mas a partir do oitavo capítulo, histórias pertencentes ao *Shinto* começaram a ganhar espaço, tornando-se a maioria até o final do livro.

Além disso, é a partir do oitavo capítulo, intitulado *Kitzuki: The Most Ancient Shrine in Japan*, que Hearn passa a assumir o *Shinto* como o ponto essencial para a compreensão da cultura japonesa.

Nesse texto, o autor narra a visita feita, em junho de 1890, ao santuário de Kizuki, localizado na cidade de mesmo nome, e que fica distante 30 km de Matsue, sendo denominada por Hearn (1906c, p. 43), em uma de suas cartas, como “a Cidade Sagrada do Japão” [“*The Holy City of Japan*”].

No local, Hearn teria a oportunidade de conhecer o interior do santuário, honra que até então nenhum ocidental havia recebido.

Nesse texto, pela primeira vez, Hearn (1894, p. 172) coloca o *Shinto* em uma posição de protagonismo, iniciando sua abordagem específica sobre essa religião na seguinte passagem: “Se Izumo é especialmente a província dos deuses, e o local da raça entre a qual Izanagi e Izanami ainda são adorados, então Kitzuki em Izumo é especialmente a cidade dos deuses, e seu templo imemorial a primeira casa da antiga fé, a grande religião do *Shinto*³⁰⁵”.

Nesse texto, também se pode perceber o início da abordagem particular que Hearn fez do *Shinto*, diferenciando-o dos outros autores que abordaram o tema, buscando “sentir” a religião ao invés de compreendê-la, por meio de textos.

³⁰⁴ “The Hotoke, or Buddhas, and the beneficent Kami are not the only divinities worshiped by the Japanese of the poorer classes. The deities of evil, or at least some of them, are duly propitiated upon certain occasions, and requited by offerings whenever they graciously vouchsafe to inflict a temporary ill instead of an irremediable misfortune. [...] So men sometimes pray to Ekibiogami, the God of Pestilence, and to Kaze-no-Kami, the God of Wind and of Bad Colds, and to Hoso-no-Kami, the God of Smallpox, and to divers evil genii” (Hearn, 1894, p. 146-147).

³⁰⁵ “Even as Izumo is especially the province of the gods, and the place of the childhood of the race by whom Izanagi and Izanami are yet worshiped, so is Kitzuki of Izumo especially the city of the gods, and its immemorial temple the earliest home of the ancient faith, the great religion of Shinto” (Hearn, 1894, p. 172).

A primeira passagem que demonstra isso é o seguinte comentário sobre o santuário de Kizuki: “Parece haver uma sensação mágica de divindade na atmosfera, através de todo [esse] dia resplandecente, meditando sobre a terra neblinosa, sobre o fantasmagórico azul da água, – uma sensação de *Shinto*³⁰⁶” (Hearn, 1894, p. 174).

Outro ponto que evidencia a mudança nos interesses de Hearn é o fato de pela primeira vez, em seus relatos, o autor dirigir a seu amigo Akira uma pergunta específica sobre o *Shinto*, visto que até então todas as indagações feitas ao noviço registradas no livro limitavam-se a temas budistas. A pergunta está na seguinte passagem:

“Quantos Budas existem Akira? O número de iluminados é conhecido?”

“Incontáveis são os Budas”, responde Akira, “ainda assim só existe verdadeiramente um Buda, os outros são apenas formas [dele]. Cada um de nós abriga um futuro Buda. Somos todos semelhantes exceto pelo fato de estarmos mais ou menos conscientes da verdade. Mas o vulgo pode não entender essas coisas, e busca refúgio em símbolos e formas.”

“E os Kami, – as divindades do Shinto?”

“Do Shinto eu sei pouco. Mas há oitocentas miríades de Kami na planície do Alto Céu, assim diz o antigo livro³⁰⁷ (Hearn, 1894, p. 175-176).

Após esse ponto, Hearn (1894, p. 176) faz mais perguntas sobre o *Shinto*, ao passo que Akira lhe responde: “Você não pode aprender muito sobre eles [os Kami] através de mim [...] terá que perguntar a outros mais instruídos que eu³⁰⁸”.

E de fato, nessa visita, Hearn teve a oportunidade de interrogar locutores mais versados no tema, mais precisamente Senge Takanori³⁰⁹, o *Guji*³¹⁰ do santuário de Kizuki, e seu

³⁰⁶ “There seems to be a sense of divine magic in the very atmosphere, through all the luminous day, brooding over the vapory land, over the ghostly blue of the flood, – a sense of Shinto” (Hearn, 1894, p. 174).

³⁰⁷ ““How many Buddhas are there, O Akira? Is the number of the Enlightened known” “Countless the Buddhas are,” makes answer Akira; “yet there is truly but one Buddha; the many are forms only. Each of us contains a future Buddha. Alike we all are except in that we are more or less unconscious of the truth. But the vulgar may not understand these things, and so seek refuge in symbols and in forms.” “And the Kami, — the deities of Shinto?” “Of Shinto I know little. But there are eight hundred myriads of Kami in the Plain of High Heaven, — so says the Ancient Book” (Hearn, 1894, p. 175-176).

³⁰⁸ “You cannot learn much about them from me [...] will have to ask others more learned than I” (Hearn, 1894, p. 176).

³⁰⁹ Cujo nome Hearn escreve como “Senke Takanori”. Membro de uma linhagem que alegava ter sua ascendência na deusa do sol Amaterasu Omikami, e segundo Hearn o homem mais respeitado da província de

assistente Sasa, sendo o *tour* pelo santuário na companhia desses dois sacerdotes o tema principal do oitavo capítulo de *Glimpses of Unfamiliar Japan*.

Dessa forma, Hearn relata seu passeio pelo santuário, tendo por intermédio da interpretação de Akira, respondidas as perguntas sobre a história e a arquitetura do santuário, ao mesmo tempo em que também ouve do *Guji* explicações sobre mitos, ritos e festivais ligados a Kizuki.

Hearn também foi convidado à residência privada de Senge Tankanori, na qual lhe foram mostradas algumas relíquias sob o poder da família Senge, que descreve da seguinte maneira:

[...] cartas de Yoritomo, de Hideyoshi, de Iyeyasu, documentos escritos a punho de antigos imperadores, e de grandes shoguns, centenas de preciosos manuscritos que ele mantém em uma arca de cedro. Em caso de fogo a remoção imediata dessa arca para um local seguro é a primeira obrigação dos serviçais da casa³¹¹ (Hearn, 1894, p. 203).

Ao final de sua visita ao santuário, Hearn (1894, p. 203) recebe alguns presentes: “Na partida nosso gentil anfitrião me presenteia com [um] ofuda, ou amuleto sagrado, dado aos peregrinos, – duas belas gravuras das principais divindades de Kitzuki, – e alguns documentos relacionados à história do templo e seus tesouros³¹²”.

Izumo (Hearn, 1894, p. 173, 206), sendo que para o autor na Ásia “talvez nenhum outro ser humano, exceto o Dalai Lama do Tibete [e o Imperador do Japão], foi tão humildemente venerado e tão religiosamente amado” [“perhaps no human being, except the Dalai Lama of Thibet, was so humbly venerated and so religiously beloved”] (Hearn, 1894, p. 206).

³¹⁰ Cargo de alto-sacerdote de um santuário. Tradicionalmente, em algumas regiões, esse cargo era hereditário, prática essa que o governo Meiji buscou suprimir, porém sem sucesso em muitos casos. O santuário de Kizuki é um dos exemplos, em que a hereditariedade do cargo continuou sendo praticada (Picken, 2011, p. 98), sendo nesse caso uma instituição da família Senge.

³¹¹ “[...] letters of Yoritomo, of Hideyoshi, of Iyeyasu; documents in the handwriting of the ancient emperors and the great shoguns, hundreds of which precious manuscripts he keeps in a cedar chest. In case of fire the immediate removal of this chest to a place of safety would be the first duty of the servants of the household” (Hearn, 1894, p. 203).

³¹² “At parting our kind host presents me with the ofuda, or sacred charms given to pilgrims, – two pretty images of the chief deities of Kitzuki, – and a number of documents relating to the history of the temple and of its treasures” (Hearn, 1894, p. 203).

E Hearn (1894, p. 208) termina seu relato sobre a visita ao Santuário de Kizuki com as seguintes palavras:

Não posso suprimir a descortês exultação de pensar nisso. Eu tive o privilégio de ver o que nenhum estrangeiro teve o privilégio de ver – o interior do mais antigo santuário do Japão, e seus utensílios sagrados e exóticos ritos de adoração primitiva, tão valiosos para os estudos do antropólogo, quanto do evolucionista³¹³.

Depois disso, nos parágrafos finais do capítulo, faz a seguinte observação:

Ver Kizuki é ver o centro vivo do Shinto, e sentir a vida pulsante da antiga fé, vibrando tão intensamente nesse século dezenove quanto naquele passado desconhecido no qual o próprio Kojiki, escrito em uma língua não mais falada, não era mais que um registro moderno. O Budismo, mudando de forma ou decaindo lentamente ao longo dos séculos, pode parecer condenado a finalmente perecer neste Japão, para o qual veio apenas como uma fé estrangeira; mas o Shinto, imutável e vitalmente inalterado, ainda permanece dominante na terra de seu nascimento, e só parece ganhar poder e dignidade com o tempo³¹⁴ (Hearn, 1894, p. 208-209).

Esse é o exato parágrafo no qual Hearn demonstra sua mudança de opinião em relação à relevância do Budismo e do *Shinto* para o entendimento do Japão no qual vivia, considerando o Budismo japonês como decadente e, possivelmente, condenado ao perecimento, enquanto o *Shinto* “ainda permanece dominante” e “só parece ganhar poder e dignidade com o tempo”.

No último parágrafo desse capítulo, Hearn (1894, p. 210) ainda faria, pela primeira vez, em uma de suas publicações, a comparação que marcaria sua análise da religiosidade

³¹³ “I cannot suppress some slight exultation at the thought that I have been allowed to see what no other foreigner has been privileged to see – the interior of Japan's most ancient shrine, and those sacred utensils and quaint rites of primitive worship so well worthy the study of the anthropologist and the evolutionist” (Hearn, 1894, p. 208).

³¹⁴ “To see Kizuki is to see the living centre of Shinto, and to feel the life-pulse of the ancient faith, throbbing as mightily in this nineteenth century as ever in that unknown past whereof the Kojiki itself, though written in a tongue no longer spoken, is but a modern record. Buddhism, changing form or slowly decaying through the centuries, might seem doomed to pass away at last from this Japan to which it came only as an alien faith ; but Shinto, unchanging and vitally unchanged, still remains all dominant in the land of its birth, and only seems to gain in power and dignity with time” (Hearn, 1894, p. 208-209).

japonesa em *Japan: An Attempt at Interpretation*, dez anos mais tarde, a comparação entre a religiosidade japonesa contemporânea e aquela da antiguidade clássica, ou mais especificamente nesse parágrafo, a religiosidade da Grécia Antiga:

Confiando saber algo daquela alma oriental cujo jubiloso amor pela natureza e pela vida até os ignorantes podem discernir, [vejo] uma estranha semelhança com a alma da antiga raça grega, confio também que poderei algum dia falar do grande poder vivo dessa fé agora chamada Shinto, mas mais antigamente Kami-no-michi, ou "O Caminho dos Deuses"³¹⁵.

Após essa viagem, o *Shinto* se tornou o principal foco dos interesses de Hearn, embora de forma alguma o autor tenha abandonado os estudos sobre o Budismo em função disso. O nono capítulo de *Glimpses*, por exemplo, foi dedicado a um tema budista, mas também enfatiza o sincretismo com o *Shinto*, que na Era Meiji revertia a tendência do *Ryobu-Shinto*, colocando a religião nativa do Japão como a base do processo.

Esse texto intitulado: *In The Cave of The Children's Ghosts*, aborda uma viagem de Hearn a pequena cidade de Mitsu-ura nas montanhas de Shimane, e na encosta próxima à cidade o autor visitou uma caverna dedicada aos espíritos de crianças mortas.

A figura religiosa principal, presente nesse cenário, era o Jizo, o Buda protetor das crianças, e as crenças e lendas que cercam esta entidade são justamente o tema central do capítulo. No entanto, em meio ao texto, o elemento sincrético também é percebido, quando Hearn (1894, p. 221-222) descreve na seguinte passagem a sua primeira visão do Jizo no local:

Então nós avançamos [Hearn, o barqueiro que o levou ao local, um puxador de riquixá e possivelmente Akira], escolhendo com muito, muito, muito cuidado o nosso caminho entre as torres de pedra, em direção à boca da gruta interna, e alcançando a estátua do Jizo diante dela. Um Jizo sentado, esculpido em granito, segurando em uma das mãos a mística joia pela qual todos os desejos podem ser atendidos; e na outra seu shakujo, ou bastão de peregrino. Diante dele (uma estranha concessão da fé Shinto!) um pequeno torii foi erguido, e um par de gohei!

³¹⁵ "Trusting to know something of that Oriental soul in whose joyous love of nature and of life even the unlearned may discern a strange likeness to the soul of the old Greek race, I trust also that I may presume some day to speak of the great living power of that faith now called Shinto, but more anciently Kami-no-michi, or "The Way of the Gods"" (Hearn, 1894, p. 210).

Evidentemente essa gentil divindade não tem inimigos, aos pés do amado pelos espíritos das crianças ambos os credos se unem em terna reverência³¹⁶.

Dessa maneira, pode-se constatar que Hearn já estava convencido da proeminência do *Shinto*, ao considerar os símbolos dessa religião colocados aos pés do Jizo como “uma estranha concessão da fé *Shinto*”.

No capítulo seguinte, *At Mionoseki*, a ênfase em assuntos religiosos é dada ao *Shinto*. Esse capítulo narra a viagem de Hearn para a pequena cidade de Mionoseki em Shimane, e entre as observações que o autor faz sobre o cotidiano do local, dá atenção ao culto local a uma divindade que odeia frangos, e que proíbe seus devotos de consumirem qualquer coisa derivada deles.

O texto subsequente, *Notes on Kizuki*, tem como proposta retomar o tema da viagem a Kizuki, mas dessa vez abordando a cidade em si e não apenas o santuário. Contudo, a narrativa sobre a cidade ocupa pouco espaço, sendo a maior parte do capítulo dedicada à análise de aspectos do *Shinto*.

O autor inicia esse capítulo reportando a partida de Akira, que alegava não poder ajudar Hearn em suas pesquisas em Shimane, por não saber nada sobre o *Shinto*, tema sobre o qual Hearn estava, evidentemente, mais interessado no momento (Hearn, 1894, p. 244). Depois disso, após uma breve narrativa sobre a cidade, Hearn passa a abordar o tema das *Miko*, as sacerdotisas do *Shinto* e as práticas, histórias e mitos ligados a esse sacerdócio, passando depois disso a escrever sobre o culto de *Tenjin*, o deus dos estudos e da caligrafia, abordando ao final do texto, as bonecas japonesas e a mística em torno dessas.

Esse texto marca, com a partida de Akira e consequente perda para Hearn de um informante qualificado e disponível sobre o Budismo, a ênfase quase total no *Shinto* que marcaria *Glimpses of Unfamiliar Japan* a partir desse ponto, ênfase exemplificada no próprio conteúdo do capítulo.

Os capítulos restantes do primeiro volume seguem essa tendência, sendo intitulados: *At Hinomisaki*, *Shinju*, *Yegaki-Jinja* e *Kitsune*. Esses textos são narrativas de visitas aos

³¹⁶ “Then we advance, picking our way very, very carefully between the stone-towers, toward the mouth of the inner grotto, and reach the statue of Jizo before it. A seated Jizo, carven in granite, holding in one hand the mystic jewel by virtue of which all wishes may be fulfilled; in the other his shakujo, or pilgrim's staff. Before him (strange condescension of Shinto faith!) a little torii has been erected, and a pair of gohei! Evidently this gentle divinity has no enemies; at the feet of the lover of children's ghosts, both creeds unite in tender homage” (Hearn, 1894, p. 221-222).

santuários *Shinto*, no primeiro e no terceiro casos, uma análise sobre as crenças religiosas, que cercam os casos de suicídios de casais de amantes no texto *Shinju* (que dá espaço à interpretação budista do fenômeno) e, por fim, uma análise das crenças populares em torno das raposas em *Kitsune*, capítulo que encerra o primeiro volume do livro.

O segundo volume de *Glimpses of Unfamiliar Japan* segue as tendências estabelecidas na segunda metade do primeiro volume, mesclando em seus doze capítulos relatos de viagem e outros escritos de teor pessoal com textos analíticos, com ênfase na religião *Shinto*.

Entre os textos desse volume vale a pena se destacar o segundo capítulo, intitulado *The Household Shrine*, um ensaio que segundo Hearn (1894, p. 385) versa sobre as “duas formas de Religião dos Mortos – aquela que pertence a *Shinto* e aquela que pertence ao Budismo³¹⁷”. Nesse ensaio, o autor se concentra em explicar ao leitor casual as diferenças entre o *Shinto* e o Budismo no Japão, uma vez que constata o desconhecimento geral sobre o *Shinto*, essa religião “ainda mais enraizada na vida nacional que o Budismo [mas] de longe muito mais desconhecida no mundo ocidental³¹⁸” (Hearn, 1894, p. 385), apesar de ser a “Religião de Estado” [“*State Religion*”] (Hearn, 1894, p. 385).

Hearn constata que, naquele momento, as informações sobre essa religião estavam praticamente restritas a “trabalhos especiais de homens de erudição como Chamberlain e Satow, – trabalhos com os quais o leitor ocidental [...], dificilmente se tornaria familiar fora do Japão³¹⁹” (Hearn, 1894, p. 386).

Nesse ensaio, além de fazer considerações sobre o Budismo e o *Shinto* na moderna religiosidade japonesa, e discutir o novo protagonismo do *Shinto*, também são demarcados pontos que seriam melhor desenvolvidos por Hearn, em suas pesquisas subsequentes, demonstrando que muitos *insights*, que guiariam os estudos do autor até seus escritos finais, em 1904, já estavam presentes em sua mente no início de 1892, período no qual esse capítulo foi redigido, segundo informa o próprio Hearn (1894, p. 391).

Esses pontos são além do protagonismo do *Shinto*, o papel civilizador que o Budismo teve (apesar de não ter alcançado uma real proeminência), a impossibilidade de se compreender o *Shinto* pela sua mera história e filosofia, o gênio adaptativo da civilização

³¹⁷ “two forms of the Religion of the Dead, – that which belongs to Shinto, and that which belongs to Buddhism” (Hearn, 1894, p. 385).

³¹⁸ “even more deeply rooted in national life than Buddhism, is far less known to the Western world” (Hearn, 1894, p. 385).

³¹⁹ “special works by such men of erudition as Chamberlain and Satow, – works with which the Occidental reader [...] is not likely to become familiar outside of Japan” (Hearn, 1894, p. 386).

japonesa, a influência do *Shinto* na formação do *ethos* de lealdade e disposição ao sacrifício dos japoneses (sobretudo, a disposição de morrer pelo Imperador) e a utilidade das teorias de Herbert Spencer e Fustel de Coulanges como apoio na compreensão do papel do *Shinto* na sociedade japonesa³²⁰.

Doze anos depois que esse texto foi redigido tais pontos comporiam o âmago do livro *Japan: An Attempt at Interpretation*, demonstrando que apesar das ideias que Hearn tinha pré-concebidas, quando chegou ao Japão terem mudado consideravelmente durante as pesquisas em Shimane, as novas ideias desenvolvidas durante esse período mantiveram seu núcleo até a redação do último livro do autor em 1904.

As conclusões desse tópico puderam ser alcançadas graças a uma particularidade da escrita de Hearn, seu hábito de não refazer textos já considerados prontos, uma prática que marcou a redação de *Glimpses of Unfamiliar Japan* e que se torna mais evidente no ensaio *Jiu-jitsu*, do livro *Out of the East*, um texto sobre a situação japonesa no campo das relações internacionais, e que diante de mudanças no cenário político recebeu um apêndice acrescentado pelo autor (em 1895) dois anos, após sua conclusão (em 1893) (Hearn, 1895, p. 234), ao invés de ser reformulado antes da publicação³²¹.

³²⁰ A partir desse ensaio, o livro já não teria notáveis mudanças de abordagem, sendo que os capítulos seguintes teriam os seguintes temas: o capítulo XVIII (*Of Women's Hair*) é um ensaio sobre a simbologia do cabelo feminino na cultura japonesa, o capítulo XIX (*From the Diary of an English Teacher*) é um relato em forma de diário de alguns dias (entre 2 de setembro de 1890 e 23 de dezembro de 1891) do cotidiano de Hearn como professor de inglês em Matsue enfatizando sua interação com alguns alunos mais próximos. Por sua vez, o capítulo XX (*Two Strange Festivals*) aborda um festival de ano novo e um festival de primavera testemunhados pelo autor. O 21º capítulo (*By the Japanese Sea*) é um relato de Hearn sobre suas férias na cidade costeira de Hoki, e das histórias populares (principalmente, de marinheiros e pescadores) que lá ouviu. O capítulo XXII (*Of a Dancing Girl*) é um ensaio sobre o mundo das gueixas, iniciado a partir de uma reflexão sobre um jantar do qual o autor participou. O capítulo XXIII (*From Hoki to Oki*) é um relato da viagem de Hearn às ilhas Oki, um ponto do Japão desconhecido pela maioria dos japoneses de então (devido ao difícil acesso) e cercado de superstições. Lá o autor esperava encontrar um ambiente inteiramente pré-moderno, mas se decepciona ao constatar que modernização estava chegando até mesmo a um lugar tão remoto. No capítulo XXIV (*Of Souls*) Hearn relata uma conversa com Kinjuro, o jardineiro da família Koizumi, sobre a natureza da alma, e no capítulo XXV (*Of Ghosts and Goblins*) relata a visita a um festival popular na companhia da mesma pessoa, sendo as conversas desse encontro relativas às histórias populares sobre fantasmas e duendes. O capítulo XXVI (*The Japanese Smile*) é um ensaio sobre a simbologia e a função social do sorriso na cultura japonesa, e por fim o vigésimo sétimo e último capítulo (*Sayonara*) é o relato da despedida de Hearn de seus alunos em Matsue.

³²¹ Isto, provavelmente, se explica sobre a grande ênfase que Hearn dá às sensações em sua percepção de mundo, e na forma como isso influencia sua escrita, a exemplo de sua abordagem do *Shinto*, que buscava não apenas

Esse método de escrita, utilizado por Hearn, deixa indícios claros de suas mudanças de opinião ao longo da redação de seus textos, como se pôde ver em relação a sua interpretação da importância do *Shinto*³²².

Uma vez entendido o processo, pelo qual Hearn passou a tomar o *Shinto* como elemento central para sua análise da cultura japonesa se passará ao tópico final desse capítulo, no qual se abordará o período que Hearn passou em Kumamoto, no qual seus testemunhos cotidianos e de seu trabalho como professor serão temas de maior interesse, sendo ambientes em que sua atenção é chamada para o conservadorismo dos costumes entre os japoneses da região, o que o levou a desenvolver ao longo de vários textos uma reflexão sobre a característica central do projeto de modernização conservadora, a combinação dos “valores japoneses” com a “tecnologia ocidental” (Gordon, 2003, p. 113), característica que em 1895 Hearn chamou de “Espírito de Kyushu”.

5.3 - O Espírito de Kyushu

As reflexões de Hearn sobre o “Espírito de Kyushu” se concentram na cidade de Kumamoto e são expressas em seu livro *Out of the East*, uma obra escrita entre 1894 e 1895 e publicada em 1895.

Esse livro é composto de onze capítulos, independentes e de variados gêneros literários, sendo mais precisamente o primeiro capítulo (*The Dream of a Summer Day*) um conto fantástico, protagonizado pelo próprio Hearn, o segundo capítulo (*With Kyushu Students*) um relato do relacionamento de Hearn com seus alunos de Kumamoto, sendo também o registro de uma experiência etnológica. O terceiro capítulo (*At Hakata*) é um relato de viagem, enquanto o quarto (*Of the Eternal Feminine*) é um ensaio sobre as ideias japonesas acerca de feminilidade e os costumes tradicionais em relação ao amor e ao casamento. Por sua vez, o quinto capítulo (*Bits of Life and Death*) é um texto em forma de diário, que relata o

conhecer, mas também “sentir”. Paul Murray (1993, p. 122) chama a atenção para a primazia que Hearn dá às “primeiras impressões” de qualquer coisa em seus textos, uma abordagem emocional, característica de escrita que o próprio Lafcadio justifica da seguinte forma: “[sobre] os menores assuntos práticos [...] eu nada sei. [...] Não conheço nada além de sensações e livros” [“the smallest practical matters [...] I don't know anything about [...] I know nothing but sensations and books”] (Hearn, 1906c, p. 399).

³²² Por outro lado, mesmo que o autor optasse por um método de escrita mais convencional, a ampla correspondência que escreveu em sua temporada de pesquisa em Shimane também atestaria os indícios sobre suas mudanças de opinião em relação ao *Shinto*.

cotidiano de Hearn entre os dias 25 e 29 de dezembro de 1894. O sexto capítulo (*The Stone Buddha*) é outro relato de Hearn (dessa vez em forma de ensaio) sobre seu cotidiano em Kumamoto, e o sétimo (*Jiujutsu*) é um ensaio sobre a situação política do Japão entre 1894 e 1895, partindo de uma reflexão sobre a arte marcial, que dá nome ao texto. O oitavo capítulo (*The Red Bridal*) é um conto, e o nono capítulo (*A Wish Fulfilled*) é um relato sobre o cotidiano de Kumamoto no início da Guerra Sino-Japonesa em 1894. O décimo capítulo (*In Yokohama*) é outro relato de viagem e o capítulo final (*Yuko: A Reminiscence*) é um conto baseado, em um evento real, o suicídio de Hatakeyama Yuko.

Entre esses capítulos, no presente tópico se dará ênfase ao segundo, ao sétimo e ao nono (*With Kyushu Students*, *Jiujutsu* e *A Wish Fulfilled*), pois são os textos especialmente relevantes para o tema aqui abordado.

A expressão “Espírito de Kyushu” é, essencialmente, explicada por Hearn (1895, p. 29-30) no início do segundo capítulo, quando relata as primeiras impressões dos estudantes de Kumamoto:

A impressão produzida em mim pelos estudantes de Kumamoto foi muito diferente daquela recebida em meu primeiro contato com meus pupilos de Izumo. Isso não foi apenas porque os primeiros deixaram bem para trás o deliciosamente amigável período da infância japonesa, tornando-se homens sérios e tácitos, mas também por que eles representam em um grau marcante o que é chamado de caráter de Kyushu. Kyushu permanece como outrora a mais conservadora parte do Japão, e Kumamoto, sua cidade principal, o centro do sentimento conservador. Esse conservadorismo é, contudo, tanto racional quanto prático. Kyushu não demorou a adotar estradas de ferro, métodos aprimorados de agricultura, aplicações da ciência a certas indústrias; mas permanece, de todos os distritos³²³ do Império o menos inclinado à imitação das maneiras e costumes ocidentais. O antigo espírito samurai ainda vive, e esse espírito em Kyushu foi por séculos aquilo que exigiu severa simplicidade nos hábitos de vida. Leis suntuárias contra a extravagância no vestir e outras formas de luxo costumavam ser rigidamente aplicadas, e embora as leis estejam obsoletas há uma geração sua influência continua a aparecer nos adornos simples e nas singelas, e diretas maneiras do povo. Também é dito que o povo de Kumamoto é caracterizado por sua adesão a tradições de conduta que foram quase esquecidas em outros lugares, e por uma certa franqueza independente, na fala e na ação, difícil para qualquer estrangeiro definir, mas imediatamente aparente para um japonês educado. E aqui também, sob a sombra da poderosa fortaleza de Kiyomasa,

³²³ Hearn denomina Kyushu como um “distrito” (*district*), mas essa região é na verdade uma ilha, que abriga várias províncias.

– agora ocupada por uma imensa guarnição – o espírito de lealdade e o amor pelo país³²⁴.

A importância central de Kumamoto para os conservadores do Japão moderno também é constatada por Hearn (1895, p. 31) com a observação de que “os homens ricos, da distante capital buscam enviar seus filhos a Kumamoto. [pois] É considerado desejável que um jovem seja imbuído do que é chamado de “o Espírito de Kyushu” e que adquira o que é denominado o “tom” de Kyushu³²⁵”.

A primeira reflexão de Hearn sobre o Espírito de Kyushu foi feita por meio de uma interessante experiência etnológica, utilizando seus alunos como objeto de estudo.

Hearn fez essa experiência, enquanto ensinava a seus alunos sobre o idioma inglês e a literatura de língua inglesa, procurando compreender neles, entre outras coisas, principalmente, os valores morais que possuíam, abordando esse problema de duas maneiras, a primeira por perguntas diretas, mas não feitas de maneira explícita e sim colocadas como temas de redação (Hearn, 1895, p. 34). Outra forma de abordagem utilizada por Hearn (1895, p. 51-56) é a abordagem comparativa, ao se utilizar de narrativas ocidentais clássicas e modernas, carregadas de valores ocidentais, perguntando após a exposição dessas histórias as

³²⁴ “The impression produced upon me by the Kumamoto students was very different from that received on my first acquaintance with my Izumo pupils. This was not only because the former had left well behind them the delightfully amiable period of Japanese boyhood, and had developed into earnest, taciturn men, but also because they represented to a marked degree what is called Kyushu character. Kyushu still remains, as of yore, the most conservative part of Japan, and Kumamoto, its chief city, the centre of conservative feeling. This conservatism is, however, both rational and practical. Kyushu was not slow in adopting railroads, improved methods of agriculture, applications of science to certain industries; but remains of all districts of the Empire the least inclined to imitation of Western manners and customs. The ancient samurai spirit still lives on; and that spirit in Kyushu was for centuries one that exacted severe simplicity in habits of life. Sumptuary laws against extravagance in dress and other forms of luxury used to be rigidly enforced; and though the laws themselves have been obsolete for a generation, their influence continues to appear in the very simple attire and the plain, direct manners of the people. Kumamoto folk are also said to be characterized by their adherence to traditions of conduct which have been almost forgotten elsewhere, and by a certain independent frankness in speech and action, difficult for any foreigner to define, but immediately apparent to an educated Japanese. And here, too, under the shadow of Kiyomasa's mighty fortress, – now occupied by an immense garrison, – national sentiment is declared to be stronger than in the very capital itself, – the spirit of loyalty and the love of country” (Hearn, 1895, p. 29-30).

³²⁵ “rich men far away in the capital try to send their sons to Kumamoto. It is considered desirable that a young man should be imbued with what is called “the Kyushu spirit,” and should acquire what might be termed the Kyushu “tone”” (Hearn, 1895, p. 31).

opiniões dos alunos sobre elas, para assim descobrir como se relacionariam com os temas morais nelas contidos.

Dentro desse experimento, na primeira abordagem, as questões apresentadas por Hearn (1895, p. 35, 38, 48) como temas de redação foram três: “Do que os homens se lembram por mais tempo?” [“*What do men remember longest?* ”], “Meu primeiro dia na escola” [“*My First Day at School*”] (tema do qual se pode subter a pergunta “Como foi seu primeiro dia na escola? ”) e “O que é eterno na literatura?” [“*What is eternal in literature ?*”].

As redações recebidas e analisadas por Hearn em relação aos dois primeiros temas lhe forneceram valiosas informações sobre o cotidiano e a educação de jovens camponeses de Kumamoto, no final da Era Tokugawa e início do período Meiji, mas para o tema que aqui interessa a terceira questão foi mais reveladora.

Durante o período das avaliações de verão, em 1893, Hearn lançou aos alunos a seguinte questão: “O que é eterno na literatura?”. E em seu texto, Hearn selecionou vinte respostas em trechos nos quais essas aparecem de forma sumária.

Essas são as respostas selecionadas, colocadas com a numeração feita por Hearn (1895, p. 49-51):

1. “Verdade e eternidade são idênticas: elas completam o círculo, — em chinês, Yen-Man.”
2. “Tudo na vida humana que a conduz de acordo com as leis do universo.”
3. “As vidas dos patriotas, e daqueles que deram puros aforismos ao mundo.”
4. “A piedade filial, e a doutrina de seus professores. Em vão os livros de Confúcio foram queimados durante a dinastia Shin; pois eles são traduzidos hoje em todas as línguas do mundo civilizado.”
5. “Ética e verdade científica.”
6. “Tanto o mal quanto o bem são eternos, disse um sábio chinês. Nós devemos ler apenas aquilo que é bom.”
7. “Os grandes pensamentos e ideias de nossos ancestrais.”
8. “Por milhares de milhões de séculos a verdade é a verdade.”
9. “As ideias de certo e errado sobre as quais todas as escolas de ética concordam.”
10. “Livros que com exatidão explicam o fenômeno do universo.”
11. “A consciência por si só é imutável. Em consequência livros sobre ética baseados na consciência são eternos.”
12. “Razões para nobres atos: essas permanecem imutáveis ao longo do tempo.”

13. “Livros escritos sob os melhores meios morais de conceder a maior felicidade possível, para o maior número possível de pessoas, — ou seja, para a humanidade.”
14. “O Gokyo (os Cinco Grandes Clássicos Chineses).”
15. “Os livros sagrados da China, e os budistas.”
16. “Tudo aquilo que ensina o certo e o puro caminho da conduta humana.”
17. “A história de Kusunoki Masashige, que jurou renascer sete vezes para lutar contra os inimigos de seu soberano.”
18. “O sentimento moral, sem o qual o mundo seria apenas um enorme torrão de terra, e todos os livros papel desperdiçado.”
19. “O Tao Te Ching.”
20. O mesmo que o 19, mas com o seguinte comentário. “Ele que lê aquilo que é eterno, *sua alma deve pairar eternamente no universo.*”³²⁶

Posteriormente, o autor continuou as observações, por meio da constatação das impressões dos estudantes sobre histórias ocidentais marcadas por valores culturais correspondentes, enquanto discutiam as histórias em sala de aula. Nessas discussões, Hearn (1895, p. 51) identificou “sentimentos particularmente orientais” [*“particularly Oriental sentiments”*] sendo expostos a todo o momento, sem dúvida exatamente as reações que ele esperava encontrar e analisar.

³²⁶ 1. “Truth and Eternity are identical: these make the Full Circle, — in Chinese, Yen-Man.” 2. “All that in human life and conduct which is according to the laws of the Universe.” 3. “The lives of patriots, and the teachings of those who have given pure maxims to the world.” 4. “Filial Piety, and the doctrine of its teachers. Vainly the books of Confucius were burned during the Shin dynasty; they are translated to-day into all the languages of the civilized world.” 5. “Ethics, and scientific truth.” 6. “Both evil and good are eternal, said a Chinese sage. We should read only that which is good.” 7. “The great thoughts and ideas of our ancestors.” 8. “For a thousand million centuries truth is truth.” 9. “Those ideas of right and wrong upon which all schools of ethics agree.” 10. “Books which rightly explain the phenomena of the Universe.” 11. “Conscience alone is unchangeable. Wherefore books about ethics based upon conscience are eternal.” 12. “Reasons for noble action: these remain unchanged by time.” 13. “Books written upon the best moral means of giving the greatest possible happiness to the greatest possible number of people, — that is, to mankind.” 14. “The Gokyo (the Five Great Chinese Classics).” 15. “The holy books of China, and of the Buddhists.” 16. “All that which teaches the Right and Pure Way of human conduct.” 17. “The Story of Kusunoki Masashige, who vowed to be reborn seven times to fight against the enemies of his Sovereign.” 18. “Moral sentiment, without which the world would be only an enormous clod of earth, and all books waste-paper” 19. “The Tao-te-King.” 20. Same as 19, but with this comment. “He who reads that which is eternal, *his soul shall hover eternally in the Universe.*” (Hearn, 1895, p. 49-51).

Sobre as histórias contadas aos alunos³²⁷, Hearn (1895, p. 51-52) inicialmente relata o seguinte:

Eu contei a eles muitos mitos gregos, entre os quais o de Édipo e a Esfinge, buscando especialmente agradá-los, em função de sua moral oculta; e o mito de Orfeu, com todas as suas lendas musicais, não foi interessante para eles. Também contei a eles uma variedade de nossas mais famosas histórias modernas. O maravilhoso conto “A Filha de Rappaccini” [escrito por Nathaniel Hawthorne] os agradou muito, e o espírito de Hawthorne não encontrou nenhum prazer fantasmagórico na interpretação que fizeram dele. “Monos and Daimonos” [escrito por Edward Bulwer-Lytton] foi bem recebida, e o magnífico fragmento de Poe, “Silêncio” foi apreciado depois de uma agitação que me surpreendeu. Por outro lado, a história de “Frankenstein” os impressionou muito pouco. Ninguém a levou a sério³²⁸.

A recepção dos alunos ao conteúdo essencial da obra prima de Mary Shelley, certamente, causou um interesse especial a Hearn (1895 p. 52), que teceu um comentário específico sobre tal reação:

[...] para as mentes ocidentais o conto sempre contém um horror peculiar, em função do choque que dá aos sentimentos envolvidos sob influência de ideias hebraicas a respeito da origem da vida, a tremenda marca das proibições divinas, e os terríveis castigos destinados àqueles que fazem se romper o véu dos segredos da natureza, ou zombam, mesmo inconscientemente, do trabalho de um criador ciumento. Mas a mente oriental, não assombrada por essa fé impiedosa, — não sentindo distância entre os deuses e os homens, — que concebe a vida como um todo multiforme, regido por uma lei uniforme que dá as consequências de cada ato a forma de uma punição ou de uma recompensa, — o horror da história não tem

³²⁷ Aqui transcrevemos os títulos dos textos em suas versões brasileiras quando existentes, e no original quando não existentes.

³²⁸ “I had told them many of the Greek myths; among which that of Oedipus and the Sphinx seemed especially to please them, because of the hidden moral, and that of Orpheus, like all our musical legends, to have no interest for them. I had also told them a variety of our most famous modern stories. The marvelous tale of “Rappaccini's Daughter” proved greatly to their liking; and the spirit of Hawthorne might have found no little ghostly pleasure in their interpretation of it. “Monos and Daimonos” found favor; and Poe's wonderful fragment, “Silence,” was appreciated after a fashion that surprised me. On the other hand, the story of “Frankenstein” impressed them very little. None took it seriously” (Hearn, 1895, p. 51-52).

apelo. A maioria das críticas escritas me mostrava que ela era geralmente tomada como uma parábola cômica ou semicômica³²⁹.

A seguir, Hearn (1895, p. 52-53) afirma:

Depois de tudo isso eu estava bastante intrigado pela requisição [dos alunos] de uma “história moral realmente forte em estilo ocidental”.

Então subitamente decidi — mesmo sabendo que estava prestes a me aventurar em terreno proibido — tentar o efeito total de uma certa lenda arturiana, que eu senti que certamente seria criticada com vigor. A moral é certamente mais do que “realmente forte”; e por essa razão eu estava curioso para ouvir o resultado.

Então contei a eles a história de Sir Bors, que está no décimo sexto livro de Sir Thomas Mallory “A Morte de Artur” — “no qual Sir Bors encontra seu irmão, Sir Lionel subjugado e açoitado com espinhos, — e de uma dama que havia sido desonrada, — e de como Sir Bors deixou seu irmão para resgatar a donzela, — e de como ele recebeu a notícia de que Lionel estava morto”. Mas não tentei explicar a eles o idealismo cavaleiresco retratado na bela e antiga fábula, pois eu queria ouvir seus comentários, à sua própria maneira oriental, sobre os fatos da narrativa³³⁰.

Assim, após ouvirem a história os alunos expuseram suas impressões, sendo que as primeiras relatadas por Hearn (1895, p. 54) descrevem o conto como “contrário a todas as religiões, e contrário a moral de todos os países³³¹”, ou ainda como “certamente imoral³³²” por

³²⁹ “[...] to the Oriental mind, unshadowed by such grim faith,— feeling no distance between gods and men, — conceiving life as a multiform whole ruled by one uniform law that shapes the consequence of every act into a reward or a punishment, — the ghastliness of the story makes no appeal. Most of the written criticisms showed me that it was generally regarded as a comic or semicomical parable” (Hearn, 1895 p. 52).

³³⁰ “After all this, I was rather puzzled one morning by the request for a “very strong moral story of the Western kind.” I suddenly resolved— though knowing I was about to venture on dangerous ground — to try the full effect of a certain Arthurian legend which I felt sure somebody would criticise with a vim. The moral is rather more than “very strong; “and for that reason I was curious to hear the result. So I related to them the story of Sir Bors, which is in the sixteenth book of Sir Thomas Mallory’s” *Morte d’Arthur*,” — “ how Sir Bors met his brother Sir Lionel taken and beaten with thorns, — and of a maid which should have been dishonored, — and how Sir Bors left his brother to rescue the damsel, — and how it was told them that Lionel was dead.” But I did not try to explain to them, the knightly idealism imaged in the beautiful old tale, as I wished to hear them comment, in their own Oriental way, upon the bare facts of the narrative” (Hearn, 1895, p. 52-53).

³³¹ “opposed not only to all society, but was contrary to all religion, and contrary to the morals of all countries” (Hearn, 1895, p. 54).

³³² “certainly imoral” (Hearn, 1895, p. 54).

atentar contra todos os princípios da lealdade, que se deve lembrar é uma das virtudes centrais do confucionismo, e uma das características morais as quais o governo pretendia incentivar a prática pela população. Contudo, entre essas respostas vale a pena transcrever aqui um diálogo relatado por Hearn (1895, p. 54-55) entre ele e alguns de seus alunos no decorrer dessa discussão:

“Essa é uma história horrível,” disse Ando. “A filantropia em si é apenas uma expansão do amor fraternal. O homem que abandona seu próprio irmão para a morte meramente para salvar uma mulher estranha é um homem imoral. Talvez ele estivesse influenciado pela paixão”.

“Não”, eu disse: você se esqueceu que eu lhe disse [em um momento anterior da discussão] que não havia egoísmo nessa ação, — que isso deve ser interpretado como heroísmo”.

“Eu acho que a explicação da história deve ser religiosa”, disse Yasukoshi. “Isso parece estranho para nós; mas isso deve ser porque não entendemos as ideias ocidentais muito bem. Certamente abandonar o próprio irmão para salvar uma mulher estranha é contrário a todo o nosso conhecimento sobre o que é certo. Mas se esse cavaleiro era um homem de coração puro, ele deve ter se imaginado a fazer isso por causa de alguma promessa ou algum dever. Mesmo que isso deva ter parecido para ele uma coisa muito dolorosa e infame de se fazer, e ele não podia ter feito isso sem sentir que estava agindo contra os ensinamentos de seu coração”.

“Você está certo”, eu respondi. “Mas você também deve saber que o sentimento obedecido por Sir Bors ainda influencia a conduta de homens bravos e nobres no ocidente, — mesmo os homens que não podem ser chamados de religiosos no sentido comum dessa palavra”.

“Ainda achamos que é um sentimento muito ruim”, disse Iwai; e nós deveríamos ouvir outra história sobre outro tipo de sociedade³³³”.

³³³ “It is a horrible story,” said Ando. “Philanthropy itself is only an expansion of fraternal love. The man who could abandon his own brother to death merely to save a strange woman was a wicked man. Perhaps he was influenced by passion.” “No,” I said: “you forget I told you that there was no selfishness in his action, — that it must be interpreted as a heroism.” “I think the explanation of the story must be religious,” said Yasukochi. “It seems strange to us; but that may be because we do not understand Western ideas very well. Of course to abandon one's own brother in order to save a strange woman is contrary to all our knowledge of right. But if that knight was a man of pure heart, he must have imagined himself obliged to do it because of some promise or some duty. Even then it must have seemed to him a very painful and disgraceful thing to do, and he could not have done it without feeling that he was acting against the teaching of his own heart.” “There you are right,” I answered. “But you should also know that the sentiment obeyed by Sir Bors is one which still influences the conduct of brave and noble men in the societies of the West, — even of men who cannot be called religious at all

Então, Hearn (1895, p. 56) decidiu lhes contar a “imortal história de Alceste” [*“Immortal story of Alkestis”*], mito grego convertido em tragédia por Eurípedes, no qual o rei Admeto conseguiu das parcas o direito de ser substituído por outra pessoa no dia de sua morte, mas que no dia fatal não conseguia nenhum voluntário para o sacrifício, nem mesmo seu velho pai, com quem esperava poder contar para isso, e teria terminado seus dias se sua esposa Alceste não tivesse se oferecido para morrer em seu lugar. No entanto, ao final da história Alceste é salva da morte por Héracles, que havia pedido pousada na casa de Admeto naquele dia (Menard, 1991, p. 120-127). Sobre a recepção ao conto, Hearn (1895, p. 56) tece o seguinte comentário:

Eu pensei no momento que o personagem Héracles nesse divino drama teria um charme particular para eles. Mas os comentários provaram que eu estava enganado. Ninguém sequer se referiu a Héracles.

De fato, eu devo lembrar que nossos ideais de heroísmo, força de propósito e menosprezo pela morte, não tem prontamente apelo à juventude japonesa. E isso pela razão de que nenhum cavalheiro japonês considera essas qualidades como excepcionais. De fato, eles consideram o heroísmo uma questão, — uma coisa pertencente à masculinidade e inseparável desta. Eles diriam que uma mulher poderia ficar com medo sem se envergonhar, mas nunca um homem. Assim, como uma mera idealização da força física, Héracles interessaria os orientais muito pouco: a própria mitologia deles abunda com personificações de força, além disso; destreza, astúcia e rapidez são muito mais admiradas pelos japoneses do que a força³³⁴.

Após esse relato, Hearn (1895, p. 57-60) passa para a descrição dos comentários dos alunos, que foram os seguintes:

in the common sense of that word.” “Still, we think it a very bad sentiment,” said Iwai; “and we would rather hear another story about another form of society” (Hearn, 1895, p. 54-55).

³³⁴ “I thought for the moment that the character of Herakles in that divine drama would have a particular charm for them. But the comments proved I was mistaken. No one even referred to Herakles. Indeed I ought to have remembered that our ideals of heroism, strength of purpose, contempt of death, do not readily appeal to Japanese youth. And this for the reason that no Japanese gentleman regards such qualities as exceptional. He considers heroism a matter of course — something belonging to manhood and inseparable from it. He would say that a woman may be afraid without shame, but never a man. Then as a mere idealization of physical force, Herakles could interest Orientals very little: their own mythology teems with impersonations of strength ; and, besides, dexterity, sleight, quickness, are much more I admired by a true Japanese than strength” (Hearn, 1895, p. 56).

Kamekawa disse: —

“A história de Alceste, ou pelo menos a história de Admeto, é uma história de covardia, deslealdade e imoralidade. A conduta de Admeto foi abominável. Sua esposa era de fato nobre e virtuosa, — uma esposa boa demais para um homem tão sem-vergonha. Eu não acredito que o pai de Admeto não iria querer morrer por seu filho se ele [o filho] fosse valoroso. Eu acho que ele alegremente morreria por seu filho se não fosse o desgosto com a covardia de Admeto. E quão desleais os súditos de Admeto eram! No momento que ouviram que o rei estava em perigo eles deveriam ter irrompido ao palácio e humildemente implorar para que tivessem a permissão de morrer em seu lugar. Por mais cruel ou covarde que ele tenha sido, esse era o dever deles. Eles eram súditos dele. Viviam por seu bem. Ainda assim quão desleais eles foram! Um país habitado por um povo tão desavergonhado logo iria à ruína. De fato, como a história sugere, ‘é bom viver’. Quem não ama viver? Mas nenhum homem bravo, — e nenhum homem leal também — deveria pensar tanto sobre sua vida quando o dever requer que ele a dê.”

“Mas,” disse Midzuguchi, que havia se juntado a nós um pouco atrasado para ouvir o começo da narrativa, “talvez Admeto tenha atuado por piedade filial. Se eu fosse Admeto, e não tivesse encontrado nenhum entre meus súditos que quisesse morrer por mim, eu teria dito a minha esposa: ‘Querida esposa, eu não posso deixar meu pai sozinho agora, porque ele não tem outro filho, e seus netos são ainda jovens demais para serem úteis para ele. Portanto, se você me ama, por favor morra no meu lugar.’”

“Você não entendeu a história,” disse Yasukochi. “Piedade filial não existe em Admeto. Ele desejava que seu pai morresse por ele.”

“Ah!” Exclamou o apologista com verdadeira surpresa, — “essa não é uma boa história professor!”

“Admeto,” declarou Kawabuchi, “era tudo que há de ruim. Ele era um covarde detestável, porque tinha medo de morrer; ele era um tirano; porque queria que seus súditos morressem por ele; ele era um filho não filial, porque queria que seu velho pai morresse em seu lugar; e ele era um péssimo marido, porque pediu que sua esposa — uma mulher frágil e com crianças pequenas — para fazer aquilo que *ele* estava com medo de fazer como homem. O que poderia ser mais vil que Admeto?”

“Mas Alceste,” disse Iwai, — “Alceste era tudo o que há de melhor, — mesmo como o próprio Buda [*Shaka*]. Mesmo sendo muito jovem. Como era verdadeira e brava! A beleza de sua face poderia perecer como uma flor de primavera, mas a beleza de seu ato deve ser lembrada através dos tempos e por milhares de anos. Pela eternidade sua alma irá pairar no universo. Ela agora não tem forma, mas mesmo sem forma ela nos ensina mais amavelmente que o mais amável de nossos

professores vivos, — [assim como] as almas de todos aqueles que foram puros, bravos e de ações sábias. ”

“A esposa de Admeto” disse Kumamoto, inclinado à austeridade em seus julgamentos, “foi simplesmente obediente. Ela não estava inteiramente sem culpa. Pois, antes de sua morte, era seu dever de maior importância ter severamente repreendido seu marido por sua tolice. E ela não fez isso, — pelo menos não na versão da história que nosso professor nos contou. ”

“Porque os ocidentais acham essa história bonita, ” disse Zaitzu, “é difícil para nós entender”. Há muito nela que nos enche de raiva. Alguns de nós não pudemos evitar pensar em nossos pais enquanto ouvíamos essa história. Antes da revolução de Meiji, por um tempo, houve muito sofrimento. Nossos pais talvez tenham frequentemente passado fome; ainda assim nós sempre tivemos comida. Às vezes eles quase não tinham dinheiro para viver; e ainda assim nós fomos educados. Quando nós pensamos o quanto custou a eles para nos educar, de todos os problemas que tiveram para nos trazer até aqui, todo amor que nos deram, e todo sofrimento que causamos a eles em nossa tola infantilidade, então nós pensamos que nós nunca, nunca faremos o bastante por eles. E por isso nós não gostamos da história de Admeto”³³⁵.

³³⁵ “Kamekawa said: — “The story of Alkestis, or at least the story of Admetus, is a story of cowardice, disloyalty, immorality. The conduct of Admetus was abominable. His wife was indeed noble and virtuous— too good a wife for so shameless a man. I do not believe that the father of Admetus would not have been willing to die for his son if his son had been worthy. I think he would gladly have died for his son had he not been disgusted by the cowardice of Admetus. And how disloyal the subjects of Admetus were! The moment they heard of their king's danger they should have rushed to the palace, and humbly begged that they might be allowed to die in his stead. However cowardly or cruel he might have been, that was their duty. They were his subjects. They lived by his favor. Yet how disloyal they were! A country inhabited by such shameless people must soon have gone to ruin. Of course, as the story says, ‘it is sweet to live.’ Who does not love life? Who does not dislike to die ? But no brave man — no loyal man even— should so much as think about his life when duty requires him to give it.” “But,” said Midzuguchi, who had joined us a little too late to hear the beginning of the narration, “perhaps Admetus was actuated by filial piety. Had I been Admetus, and found no one among my subjects willing to die for me, I should have said to my wife : ‘Dear wife, I cannot leave my father alone now, because he has no other son, and his grandsons are still too young to be of use to him. Therefore, if you love me, please die in my place.’” “You do not understand the story,” said Yasukoehi. “Filial piety did not exist in Admetus. He wished that his father should have died for him.” “Ah!” exclaimed the apologist in real surprise, — “that is not a nice story, teacher!” “Admetus,” declared Kawabuchi, “was everything which is bad. He was a hateful coward, because he was afraid to die; he was a tyrant, because he wanted his subjects to die for him; he was an unfilial son because he wanted his old father to die in his place ; and he was an unkind husband, because he asked his wife — a weak woman with little children — to do what *he* was afraid to do as a man. What could be baser than Admetus?” “But Alkestis,” said Iwai, — “Alkestis was all that is good. For she gave up her children and everything, — even like the Buddha [*Shaka*] himself. Yet she was very

Esse foi o último comentário proferido antes da corneta tocar anunciando o recesso, o que também marcou o fim dessa pequena etapa da pesquisa de Hearn (1895, p. 60).

Através desse experimento, Hearn pôde perceber como estavam enraizados os valores conservadores entre os jovens de Kumamoto, e de fato este enraizamento estava em harmonia com o projeto educacional que o governo Meiji adotou a partir da década de 1890, venerando os ideais de lealdade e piedade filial, ao mesmo tempo em que valorizam a moderna ciência trazida do Ocidente.

No ensaio, intitulado *Jiu-jutsu*, Hearn faz uma reflexão sobre a modernização do Japão e sua situação no campo das relações internacionais a partir do relato de uma visita que fez à academia de *jiu-jutsu* do colégio, em que lecionava em Kumamoto.

Nessa academia, as lições eram ministradas por Kano Jigoro (1860-1938) ex-ministro da educação, diplomado em economia, política e filosofia, que viria a ser representante ativo do Japão no Comitê Olímpico Internacional (COI) a partir de 1909, e um grande entusiasta dos esportes modernos, sendo inclusive o idealizador do judô, uma adaptação do *jiu-jutsu* tradicional, mas voltada para fins esportivos ao invés de militares (como era o ensino do professor Kano no Colégio de Kumamoto).

Juntamente com as aulas que observou outra fonte de Hearn (1895, p. 187) para o conhecimento do *jiu-jutsu* é um artigo homônimo escrito por Kano Jigoro em parceria com o Reverendo T. Lindsay, publicado no volume XVI (1889) da revista *Transactions of the Asiatic Society of Japan*.

young. How true and brave! The beauty of her face might perish like a spring-blossoming, but the beauty of her act should be remembered for a thousand times a thousand years. Eternally her soul will hover in the universe. Formless she is now; but it is the Formless who teach us more kindly than our kindest living teachers, — the souls of all who have done pure, brave, wise deeds.” “The wife of Admetus,” said Kumamoto, inclined to austerity in his judgments, “was simply obedient. She was not entirely blameless. For, before her death, it was her highest duty to have severely reproached her husband for his foolishness. And this she did not do, — not at least as our teacher tells the story.” “Why Western people should think that story beautiful,” said Zaitzu,” is difficult for us to understand. There is much in it which fills us with anger. For some of us cannot but think of our parents when listening to such a story. After the Revolution of Meiji, for a time, there was much suffering. Often perhaps our parents were hungry; yet we always had plenty of food. Sometimes they could scarcely get money to live; yet we were educated. When we think of all it cost them to educate us, all the trouble it gave them to bring us up, all the love they gave us, and all the pain we caused them in our foolish childhood, then we think we can never, never do enough for them. And therefore we do not like that story of Admetus” (Hearn, 1895, p. 57-60).

Com base no artigo e em suas observações, Hearn (1895, p. 186-187) faz a seguinte consideração sobre o *jiujutsu*:

[...] o mestre do jiu-jitsu nunca confia em sua própria força. Ele mal usa sua própria força [mesmo] na maior emergência. Então o que ele usa? Simplesmente a força de seu antagonista. A força do inimigo é o único meio pelo qual esse inimigo é superado. A arte do jiu-jitsu ensina você a confiar para a vitória apenas na força de seu oponente; e quanto maior for sua força, pior para ele e melhor para você³³⁶.

Em outras palavras, Hearn descreve o *jiujutsu* como a arte de usar a força do oponente contra ele, algo que não se manifestaria apenas na forma de arte marcial, mais que isso, o *jiujutsu* seria: “um sistema filosófico, um sistema econômico e um sistema ético [...] e é acima de tudo a expressão de um gênio racial, ainda pouco percebido pelos poderes [ocidentais] que sonham com [o seu] engrandecimento no Oriente³³⁷” (Hearn, 1895, p. 189).

A partir desse ponto, Hearn (1895, p. 192-193) começa a expressar sua descrença sobre a perspectiva de que a modernização levaria à ocidentalização da cultura japonesa, observado que:

Agora, com tudo isso, ele [o Japão] não adotou nada por uma razão meramente imitativa. Pelo contrário, ele aprovou e tomou apenas o que pode ajudá-lo a aumentar sua força. Ele se fez capaz de dispensar quase toda instrução técnica estrangeira [dispensando professores e outros funcionários estrangeiros]; e ele tem mantido firmemente em suas próprias mãos, pela legislação mais astuta, todos os seus próprios recursos. Mas ele não adotou as vestimentas ocidentais, hábitos de vida ocidentais, arquitetura ocidental ou religião ocidental; já que a introdução de qualquer um destes, especialmente o último, teria diminuído em vez de aumentar sua força. Apesar de suas linhas de ferro e navios a vapor, seus telégrafos e telefones, seu serviço postal e suas empresas expressas, sua artilharia de aço e

³³⁶ “[...] the master of jiu-jitsu never relies upon his own strength. He scarcely uses his own strength in the greatest emergency. Then what does he use? Simply the strength of his antagonist. The force of the enemy is the only means by which that enemy is overcome. The art of jiu-jitsu teaches you to rely for victory solely upon the strength of your opponent; and the greater his strength, the worse for him and the better for you” (Hearn, 1895, p. 186-187).

³³⁷ “it is a philosophical system ; it is an economical system; it is an ethical system [...] and it is, above all, the expression of a racial genius as yet but faintly perceived by those Powers who dream of further aggrandizement in the East” (Hearn, 1895, p. 189).

municiões, suas universidades e escolas técnicas, ele permanece tão oriental hoje quanto era há mil anos atrás. Ele será capaz de permanecer ele mesmo, e tirar proveito até do mais remoto limite possível da força de seu inimigo. Ele esteve e ainda está se defendendo pelo mais admirável sistema de auto-defesa intelectual do qual já se ouviu falar – pelo maravilhoso jiu-jitsu nacional³³⁸.

Dessa forma, Hearn (1895, p. 202) reitera sua discordância com a teoria de Lowell, afirmando que os japoneses não são imitativos, sendo na verdade “assimilativos e adotivos” observando essa característica em tendências recentemente observáveis como o hábito de fabricar roupas tradicionais com tecidos ocidentais e construir prédios de arquitetura japonesa usando materiais do Ocidente (Hearn, 1895, p. 195, 202).

Ainda, no mesmo ensaio, Hearn (1895, p. 230) relata um diálogo que serve como um exemplo de visão de mundo predominante em Kyushu, “representando o pensamento da nova geração” [*“representing the thought of the new generation”*]. Essa conversa foi entre Hearn e aquele que este considerou como seu melhor aluno até então (maio de 1894) Yasukochi Asakichi, (um dos alunos que tomaram parte no debate sobre as histórias ocidentais relatadas anteriormente), um jovem de origem plebeia, mas que em reconhecimento aos seus talentos conseguiu uma bolsa de estudos para fazer o curso de Direito em Tóquio, cedida por um aristocrata de Fukuoka, e que no futuro, provavelmente, também iria estudar no exterior (Hearn, 1910b, p. 310-311).

O diálogo escrito por Hearn (1895, p. 230) “de memória e, portanto, de forma não literal³³⁹” é transcrito da seguinte forma:

³³⁸ “Now in all this she has adopted nothing for a merely imitative reason. On the contrary, she has approved and taken only what can help her to increase her strength. She has made herself able to dispense with nearly all foreign technical instruction; and she has kept firmly in her own hands, by the shrewdest legislation, all of her own resources. But she has not adopted Western dress, Western habits of life. Western architecture, or Western religion; since the introduction of any of these, especially the last, would have diminished instead of augmenting her force. Despite her railroad and steamship lines, her telegraphs and telephones, her postal service and her express companies, her steel artillery and magazine-rifles, her universities and technical schools, she remains just as Oriental to-day as she was a thousand years ago. She has been able to remain herself, and to profit to the utmost possible limit by the strength of the enemy. She has been, and still is, defending herself by the most admirable system of intellectual self-defense ever heard of, — by a marvelous national jiu-jitsu” (Hearn, 1895, p. 192-193).

³³⁹ “from memory, and is therefore not exactly verbatim” (Hearn, 1895, p. 230).

“Senhor, qual a sua opinião na primeira vez que veio a este país sobre os japoneses? Por favor seja bem franco comigo”.

“Os jovens japoneses de hoje? ”

“Não”.

“Então você quer dizer os que ainda seguem os antigos costumes, e mantêm as antigas formas de cortesia, – os agradáveis velhos senhores, como seu ex-professor de chinês que ainda representam o antigo espírito samurai? ”

“Sim. O senhor A—³⁴⁰ é um samurai ideal. Me refiro a pessoas como ele”.

“Eu penso que são todos bons e nobres. A mim parecem como seus deuses”.

“E você ainda pensa tão bem deles? ”

“Sim. E quanto mais eu vejo os japoneses da nova geração mais admiro os homens da velha”.

“Nós também os admiramos. Mas como estrangeiro você também deve ter observado seus defeitos”.

“Que defeitos? ”

“Defeitos de [falta de] conhecimento prático do tipo ocidental”.

“Mas julgar os homens de uma civilização pelos padrões de outra, que é totalmente diferente em organização seria injusto. A mim parece que quanto mais perfeitamente um homem representa sua civilização, mais estimado ele será como cidadão, e como um cavalheiro. E [uma vez] julgados por seus próprios padrões, que são moralmente muito elevados, os antigos japoneses me parecem homens quase perfeitos”.

“Em qual aspecto? “

“Em gentileza, em cortesia, em heroísmo, em auto-controle, no poder de auto-sacrifício, na piedade filial, na fé sincera, e na capacidade de se contentar com pouco”.

“Mas seriam essas qualidades suficientes para garantir o sucesso na luta da vida ocidental? “

“Não exatamente, mas algumas delas poderiam ajudar”.

“As qualidades necessárias pra o sucesso prático na vida ocidental são justamente aquelas que faltam aos antigos japoneses – não são? “

“Acho que sim”.

“E nossa antiga sociedade cultivou as qualidades do altruísmo, da cortesia, da benevolência que você admira e do sacrifício individual. Mas a sociedade ocidental cultiva o indivíduo através da competição irrestrita, – competição no poder de pensar e agir”.

“Acho que é verdade”.

³⁴⁰ Aqui, Hearn (1910b, p. 315) oculta o nome de seu amigo o professor Akizuki Teijiro (1824-1900), no período um celebrado herói de guerra pela causa do Shogunato durante o processo da Restauração Meiji.

“Mas em ordem de ser capaz de manter seu lugar entre as nações, o Japão deve adotar os métodos industriais e comerciais do Ocidente. Seu futuro depende de seu desenvolvimento industrial, mas não poderá haver desenvolvimento se continuarmos seguindo nossas antigas moral e maneiras”.

“Por quê? ”

“Não ser capaz de competir com o Ocidente significa a ruína, mas para competir com o Ocidente devemos seguir os métodos do Ocidente, e esses são muito contrários a nossa antiga moralidade”.

“Talvez”.

“Não acho que possam haver dúvidas. Para fazer qualquer tipo de negócio em uma escala verdadeiramente ampla, os homens não podem ser constrangidos pela ideia de que nenhuma vantagem possa ser obtida de forma que cause danos aos negócios de outros. E por outro lado, onde quer que haja competição irrestrita os homens que evitarem competir em função de um coração gentil, irão fracassar. A lei da competição é que o mais forte e ativo vencerá, o fraco, o tolo e o indiferente irão perder. Mas nossa antiga moralidade condena esse tipo de competição”.

“Isso é verdade”.

“Então senhor, não importa o quão boa seja a antiga moralidade, nós não podemos fazer nenhum grande progresso industrial, nem mesmo preservar nossa independência nacional seguindo-a. Nós devemos abandonar o passado, devemos substituir a moralidade pela lei”.

“Mas essa não é uma boa substituta”.

“Foi uma boa substituta no Ocidente, se julgarmos pela grandeza material e o poder da Inglaterra. Devemos aprender no Japão a sermos morais pela razão, ao invés de sermos morais pela emoção. O conhecimento da razão moral da lei é em si um conhecimento moral”.

“Talvez para você e aqueles que estudam a lei cósmica. Mas e para o povo comum?”

”

“Eles tentarão seguir a antiga religião, eles continuarão a confiar em seus deuses. Mas a vida irá, talvez, se tornar mais difícil para eles. Eles eram felizes nos antigos dias”³⁴¹ (Hearn, 1895, p. 230-234) .

³⁴¹ “Sir, what was your opinion when you first came to this country, about the Japanese? Please to be quite frank with me.” “The young Japanese of to-day?” “No.” “Then you mean those who still follow the ancient customs, and maintain the ancient forms of courtesy, — the delightful old men, like your former Chinese teacher, who still represent the old samurai spirit?” “Yes. Mr. A — is an ideal samurai. I mean such as he.” “I thought them all that is good and noble. They seemed to me just like their own gods;” “And do you still think so well of them?” “Yes. And the more I see the Japanese of the new generation, the more I admire the men of the old.” “We also admire them. But, as a foreigner, you must also have observed their defects.” “What defects?” “Defects in practical knowledge of the Western kind.” “But to judge the men of one civilization by the standard requirements of another, which is totally different in organization, would be unjust. It seems to me that the more

As ideias expostas por Yasukochi, de fato, são uma síntese do que se pode esperar de um jovem educado pelo sistema escolar do governo Meiji. O jovem se mostra imbuído das ideias ligadas ao Darwinismo Social de Spencer, que tiveram seu ápice no sistema educacional japonês entre o início da década de 1870 e o final da década de 1880 (Sansom, 1951, p. 431), não sendo, contudo, apagadas do sistema educacional após esse período. Demonstra, também, a valorização dos antigos costumes, encorajada pelo governo a partir do início da década de 1890. Na conversa se pode ver um diálogo entre essas duas tendências nas opiniões de Yasukochi, e ao final uma síntese entre elas, o apego a “lei” da sobrevivência do mais apto entre aqueles que a compreendem, em ordem de manter a força e independência do Japão, e o cultivo da antiga moral entre o povo comum.

perfectly a man represents his own civilization, the more we must esteem him as a citizen, and as a gentleman. And judged by their own standards, which were morally very high, the old Japanese appear to me almost perfect men.” “In what respect?” “In kindness, in courtesy, in heroism, in self-control, in power of self-sacrifice, in filial piety, in simple faith, and in the capacity to be contented with a little.” “But would such qualities be sufficient to assure practical success in the struggle of Western life?” “Not exactly; but some of them would assist.” “The qualities really necessary for practical success in Western life are just those qualities wanting to the old Japanese — are they not?” “I think so.” “And our old society cultivated those qualities of unselfishness, and courtesy, and benevolence which you admire, at the sacrifice of the individual. But Western society cultivates the individual by unrestricted competition, — competition in the power of thinking and acting.” “I think that is true.” “But in order that Japan be able to keep her place among nations, she must adopt the industrial and commercial methods of the West. Her future depends upon her industrial development; but there can be no development if we continue to follow our ancient morals and manners.” “Why?” “Not to be able to compete with the West means ruin; but to compete with the West we must follow the methods of the West; and these are quite contrary to the old morality.” “Perhaps.” “I do not think it can be doubted. To do any kind of business upon a very large scale, men must not be checked by the idea that no advantage should be sought which could injure the business of others. And on the other hand, wherever there is no restraint on competition, men who hesitate to compete because of mere kindness of heart, must fail. The law of the struggle is that the strong and active shall win, the weak and the foolish and the indifferent lose. But our old morality condemned such competition.” “That is true.” “Then, Sir, no matter how good the old morality, we cannot make any great industrial progress, nor even preserve our national independence, by following it. We must forsake our past. We must substitute law for morality.” “But it is not a good substitute.” “It has been a good substitute in the West, if we can judge by the material greatness and power of England. We must learn in Japan to be moral by reason, instead of being moral by emotion. A knowledge of the moral reason of law is itself a moral knowledge.” “For you, and those who study cosmic law, perhaps. But what of the common people?” “They will try to follow the old religion; they will continue to trust in their gods. But life will, perhaps, become more difficult for them. They were happy in the ancient days” (Hearn, 1895, p. 230-234).

Após terminar de expor esse diálogo, Hearn encerra, abruptamente, seu ensaio não tirando conclusões sobre ele, mas em uma carta enviada a Chamberlain, em junho de 1894, na qual descreve o mesmo diálogo com palavras ligeiramente diferentes, ele acrescenta a seu amigo de Tóquio: “Não pude dizer nada ...” [*“I could say nothing ...”*] (Hearn, 1910b, p. 318). Nessa época, Hearn ainda acreditava que o Japão poderia se modernizar mantendo sua antiga moralidade, e sustentaria essa opinião em seu livro seguinte, tendo mudado de ideia apenas em *Japan: An Attempt at Interpretation*, acreditando que o melhor caminho seria a flexibilização da moralidade japonesa.

Apesar de confessar não ter sido capaz de apresentar um contra-argumento para as conclusões de seu aluno, e ter considerado essa conversa relevante o bastante para ser relatada duas vezes, em uma carta e em um ensaio, ela não o convenceu totalmente, embora provavelmente tenha influenciado sua opinião em longo prazo.

Por fim, o outro ensaio relevante para o tema desse tópico é *A Wish Fulfilled*, texto no qual o autor teve a oportunidade de observar o movimento e o cotidiano das tropas que partiam para a Coreia no início da Guerra Sino-Japonesa, uma vez que Kumamoto era uma cidade guarnição, e um ponto de reunião e partida das tropas.

Nesse ensaio, escrito no outono de 1894 (Hearn, 1895, p. 283), o tema principal de Hearn é o relato sobre um diálogo seu com um ex-aluno da cidade de Matsue, chamado Kosuga Asakichi, que estava servindo nas tropas do exército, que seriam mandadas para os transportes em Shimonoseki a partir de Kumamoto, e daí para a Coreia, e que enquanto estava estacionado na cidade aproveitou a oportunidade para visitar seu antigo professor.

O ensaio é dividido em três partes: uma introdução, na qual Hearn relata o novo cotidiano da cidade com o início das hostilidades com a China, o encontro com seu ex-aluno e o diálogo sobre seus sentimentos nacionalistas, nesse período de guerra e, por fim, um diálogo sobre as crenças religiosas do jovem.

Aqui se concentrará nas duas primeiras partes do texto, para a constatação de quanto do chamado “Espírito de Kyushu” estava presente não apenas no jovem, mas também no próprio cotidiano que Hearn observou naquele momento.

O primeiro fato ao qual Hearn (1895, p. 281) faz menção é que apesar da agitação militar a cidade estava, incrivelmente quieta, sendo os militares “silenciosos e gentis como garotos japoneses em horário escolar³⁴²”, fazendo também o seguinte comentário:

³⁴² “silent and gentle as Japanese boys in school hours” (Hearn, 1895, p. 281).

O entusiasmo da nação estava concentrado e silencioso; mas, sob aquela calma exterior, ardia toda a ferocidade dos antigos dias feudais. O governo foi obrigado a recusar os serviços livremente oferecidos de miríades de voluntários, — principalmente espadachins. Se tivesse sido feito um chamado para esses voluntários, estou certo de que 100 mil homens teriam respondido dentro de uma semana. Mas o espírito bélico se manifestou de outras maneiras, não menos doloroso do que extraordinário. Muitos se mataram por terem sido recusados da chance do serviço militar³⁴³ (Hearn, 1895, p. 283).

Hearn (1895, p. 281-282) também chama atenção para as cerimônias religiosas ministradas para abençoar as tropas, sendo essas cerimônias tanto xintoístas (no santuário de Fujisaki, no qual amuletos eram distribuídos aos soldados) quanto budistas, sendo os ritos budistas realizados no templo Honmyoji da seita Nichiren, local em que estão depositadas as cinzas de Kato Kiyomasa (1521-1611), o antigo senhor de Kumamoto, “conquistador da Coreia, inimigo dos jesuítas, protetor dos budistas³⁴⁴”. Segundo Hearn (1895, p. 282): “A armadura, o elmo e a espada de Kiyomasa, preservados no santuário principal [do templo] por três séculos, não podem mais ser vistos. Alguns declaram que foram enviados a Coreia, para estimular o heroísmo do exército³⁴⁵”.

Ainda, segundo Hearn (1895, p. 282): “outros contam a história de que passos ecoam no pátio do templo à noite, o trânsito de uma poderosa sombra, erguida de seu sono nas cinzas para liderar os exércitos do Filho do Céu [o Imperador] mais uma vez à conquista³⁴⁶”. Segundo o autor: “Sem dúvidas [...] entre os soldados, bravos e simples rapazes do interior,

³⁴³ “The enthusiasm of the nation was concentrated and silent; but under that exterior calm smouldered all the fierceness of the old feudal days. The Government was obliged to decline the freely proffered services of myriads of volunteers, — chiefly swordsmen. Had a call for such volunteers been made I am sure 100,000 men would have answered it within a week. But the war spirit manifested itself in other ways not less painful than extraordinary. Many killed themselves on being refused the chance of military service” (Hearn, 1895, p. 283).

³⁴⁴ “conqueror of Korea, enemy of the Jesuits, protector of the Buddhists” (Hearn, 1895, p. 281-282).

³⁴⁵ “the armor, and helmet, and sword of Kiyomasa, preserved in the main shrine for three centuries, were no longer to be seen. Some declared that they had been sent to Korea, to stimulate the heroism of the army” (Hearn, 1895, p. 282).

³⁴⁶ “others told a story of echoing hoofs in the temple court by night, and the passing of a mighty Shadow, risen from the dust of his sleep, to lead the armies of the Son of Heaven once more to conquest” (Hearn, 1895, p. 282).

muitos acreditam [na presença de Kiyomasa], — assim como os soldados atenienses acreditavam na presença de Teseu em Maratona³⁴⁷” (Hearn, 1895, p. 282).

Hearn (1895, p. 284-285) ainda relata que:

O Imperador enviou presentes a suas tropas na Coréia, e palavras de afeto paterno; e os cidadãos, seguindo o [seu] augusto exemplo, estavam enviando para cada vapor suprimentos de vinho de arroz, provisões, frutas, guloseimas, tabaco e presentes de todos os tipos. Aqueles que não podiam pagar nada mais caro estavam enviando sandálias de palha. A nação inteira estava subscrevendo o fundo de guerra; e Kumamoto, apesar de nada rica, estava fazendo tudo o que os pobres e ricos poderiam ajudá-la a fazer para provar sua lealdade³⁴⁸.

Dessa forma, pode-se ver que algumas das características destacadas por Hearn sobre a moral do Japão Meiji, o “Espírito de Kyushu” presentes no cenário descrito: disposição ao sacrifício, devoção ao *Shinto* e ao Imperador.

A conversa com seu ex-aluno, como Hearn (1895, p. 288-290) a descreve, se inicia da seguinte maneira:

“Você se lembra”, eu perguntei, “quando declarou na sala de aula que desejava morrer por sua majestade o Imperador? ”

“Sim”, ele respondeu rindo. “E a chance chegou – não apenas para mim, mas para vários da minha turma”.

“Onde estão eles?”, eu perguntei, “com você? ”

“Não, eles foram todos para a divisão de Hiroshima, e já estão na Coreia”. Imaoka, [...] e Nagasaki, e Ishihara, – estão todos lutando em Song-Hwan. E nosso instrutor, o tenente, – você se lembra dele?”

“Tenente Fujii, sim. Ele se aposentou do exército”.

“Mas ele pertence a reserva. Ele também foi para a Coreia. Ele teve outro filho desde que você deixou Izumo”.

“Ele tinha duas meninas e um garoto”, eu disse, “quando eu estava em Matsue”.

³⁴⁷ “Doubtless [...] among the soldiers, brave, simple lads from the country, many believed,— just as the men of Athens believed in the presence of Theseus at Marathon” (Hearn, 1895, p. 282).

³⁴⁸ “The Emperor had sent presents to his troops in Korea, and words of paternal affection; and citizens, following the august example, were shipping away by every steamer supplies of rice-wine, provisions, fruits, dainties, tobacco, and gifts of all kinds. Those who could afford nothing costlier were sending straw sandals. The entire nation was subscribing to the war fund; and Kumamoto, though by no means wealthy, was doing all that both poor and rich could help her do to prove her loyalty” (Hearn, 1895, p. 284-285).

“Sim. Agora ele tem dois garotos”.

“Então sua família deve se sentir muito ansiosa por ele”.

“*Ele* não está ansioso”, respondeu o rapaz. “Morrer em batalha é muito honroso, e o governo cuidará das famílias daqueles que forem mortos. Então nossos oficiais não tem medo. Somente — é muito triste morrer [se o indivíduo] não tiver nenhum filho”.

“Não compreendo o porquê”.

“Não é assim no Ocidente?”

“Pelo contrário, nós pensamos que é muito triste para um homem morrer [justamente] se ele tiver filhos”.

“Mas porquê?”

“Todo bom pai se sente ansioso pelo futuro de seus filhos. Se ele for tirado subitamente deles, eles poderão acabar tendo muitos sofrimentos”³⁴⁹.

A partir desse ponto, a conversa se desvia para o tema das relações familiares, e por seu próprio entendimento sobre o tema Hearn guia o diálogo para o campo do papel da religião no seio familiar. No entanto, por esse trecho do diálogo já se pode perceber, mais uma vez, as características da disposição ao sacrifício e a lealdade ao Imperador, e mesmo a devoção ao *Shinto* já está subtendida nessa parte da conversa, uma vez que o argumento de que seria muito triste um soldado morrer sem ter filhos, se sustentaria justamente no fato de não sobrar ninguém para dar continuidade ao culto familiar.

Dessa forma, pode-se concluir que em Kumamoto, Hearn observou o cotidiano de uma modernidade não apenas não ocidentalizada, como ainda menos simpático ao Ocidente, que os cenários dos “portos abertos”, bem condizente com o “Espírito de Kyushu” que substitui o

³⁴⁹ “Do you remember,” I asked, “when you declared in the schoolroom that you wished to die for His Majesty the Emperor?” “Yes,” he answered, laughing. “And the chance has come, — not for me only, but for several of my class.” “Where are they?” I asked. “With you?” “No; they were all in the Hiroshima division, and they are already in Korea. Imaoka (you remember him, teacher: he was very tall), and Nagasaki, and Ishihara, — they were all in the fight at Song-Hwan. And our drill-master, the lieutenant, — you remember him?” “Lieutenant Fujii, yes. He had retired from the army.” “But he belonged to the reserves. He has also gone to Korea. He has had another son born since you left Izumo.” “He had two little girls and one boy,” I said, “when I was in Matsue.” “Yes: now he has two boys.” “Then his family must feel very anxious about him?” “He is not anxious,” replied the lad. “To die in battle is very honorable; and the Government will care for the families of those who are killed. So our officers have no fear. Only — it is very sad to die if one has no son.” “I cannot see why.” “Is it not so in the West?” “On the contrary, we think it is very sad for the man to die who has children.” “But why?” “Every good father must be anxious about the future of his children. If he be taken suddenly away from them, they may have to suffer many sorrows” (Hearn, 1895, p. 288-290).

individualismo e Cristianismo esperados pelo consenso daquele período para uma nação moderna por um amplo altruísmo e a devoção a religiosidade nativa.

Deve-se enfatizar, ainda, que a perspectiva que Hearn vinha desenvolvendo sobre a modernização japonesa não se devia a observação restrita do que ocorria em Kyushu, essas características percebidas por ele, também eram constatadas pelo autor em outros lugares como Kobe, Nagasaki, Osaka e Yokohama, em que “tudo que é essencialmente e somente japonês [...] se acentua, como que em desafio a influência estrangeira³⁵⁰” (Hearn, 1895, p. 204), ou mesmo Kyoto, cujo caso do suicídio de Hatakeyama Yuko foi convertido no conto que encerra o livro *Out of the East*³⁵¹.

Dessa forma, pode-se concluir, nesse tópico, que nos textos analíticos sobre a cultura japonesa inseridos em *Out of the East*, Hearn tipifica sua visão dos rumos da modernização do país, rumos guiados pelo “Espírito de Kyushu” a preservação dos valores (tanto morais quanto estéticos) japoneses e a adoção da tecnologia ocidental, ou seja, uma constatação do sucesso dos planos para o país que o governo Meiji iniciou a partir da década de 1890.

³⁵⁰ “everything that is essentially and solely Japanese (except moral character) accentuates as if in defiance of foreign influence” (Hearn, 1895, p. 204).

³⁵¹ O conto *Yuko: A reminiscence* é uma ficção com um tom ensaístico, que tem como pano de fundo a recepção popular, em Tóquio, da notícia da tentativa de assassinato do príncipe da Rússia (futuro Czar Nicolau II) na estrada entre Otsu e Kyoto (1891), tendo como personagem principal a jovem Hatakeyama Yuko, que cometeu suicídio como um pedido de perdão em nome do Imperador. Esse texto serve como uma reflexão sobre o culto imperial, um projeto do governo Meiji, que começava a realmente ganhar força na década de 1890.

CONCLUSÃO

O presente trabalho foi fruto da curiosidade sobre o processo de modernização do Japão, em sua qualidade de fato pioneiro fora dos domínios ocidentais. Essa curiosidade levou ao trabalho de Lafcadio Hearn, não apenas uma testemunha privilegiada desse processo como também portador de um ponto de vista heterodoxo para o seu tempo, mas plenamente lúcido pela perspectiva da teoria social recente.

Hearn chegou ao Japão, em um momento de mudança, pois na busca pelo respeito da comunidade internacional, o governo Meiji engendrou uma guinada do projeto de modernização francamente liberal e ocidentalizante, em curso até então, para um plano conservador de inspiração bismarckiana. Dessa forma, o autor testemunhou a ascensão da valorização da cultura nacional japonesa e de projetos expansionistas que, de fato, após a Guerra Sino-Japonesa levariam o país a conseguir a respeitabilidade, que almejava.

Mais do que anos de mudança, o período em que Hearn viveu no Japão (1890-1904), foi de fato um período atípico na História do Japão Imperial (1868-1945), um período de nacionalismo exacerbado que só encontraria um semelhante entre 1930 e 1945. Este contexto, em conjunto com os ambientes específicos, em que Hearn viveu e pesquisou a sociedade japonesa (principalmente, Matsue, Kumamoto e Tóquio) além de seus próprios antecedentes intelectuais, direcionaram sua interpretação sobre o processo japonês de modernização.

Hearn era um evolucionista, mas não um adepto da ideia de uma incontornável superioridade branca em relação aos outros povos do mundo, pelo contrário, acreditava que estes povos não só teriam plena capacidade de igualar os ocidentais, como também de superá-los, tendo como um agravante sua acentuada descrença na capacidade ocidental de competir com outros povos, após esses se modernizarem, uma das características de sua visão de mundo amplamente ocidentalista.

Tais crenças vinham tanto das experiências de Hearn no mundo moderno, na Europa e nos EUA, que lhe conferiram uma convicta repulsa pela sociedade industrial do Ocidente, com todo o egoísmo e o materialismo, quanto de sua inspiração intelectual em Charles Pearson, que de maneira não usual para sua época, sustentava a previsão de um futuro pós-

colonial para os povos não brancos, no qual se teriam sociedades modernas e plenamente integradas ao cenário internacional.

Suas convicções sobre a modernidade e o lugar que o Japão teria, neste novo ambiente, deram aos escritos japonologistas de Hearn um notável diferencial em relação aos de seus colegas contemporâneos, principalmente Percival Lowell, uma de suas grandes fontes de inspiração, mas também de desacordo na interpretação da cultura japonesa, uma vez que Lowell tomava a característica oriental da “impersonalidade” como um obstáculo para o desenvolvimento da “individualidade”, que seria em seu entender a raiz que possibilitou o surgimento da modernidade no Ocidente. Para ele ou o Japão se ocidentalizaria ou pereceria, uma vez que sua modernização, naquele momento, seria meramente “imitativa” e não sustentável competitivamente.

Hearn demonstrou discordância com Lowell desde o princípio de sua obra japonologista e isso ocorreu, mais precisamente, devido ao lugar, em que concentrou o início de suas pesquisas, a região de Shimane, ou Izumo como preferia chamar.

Em Izumo, Hearn chegou a uma conclusão que ao menos para o caso japonês retirava a base da teoria de Lowell, uma vez que o autor bostoniano sustentava que o Budismo seria a religião com maior influência no Extremo-Oriente e, também, a raiz da impersonalidade reinante nessa região, por sua vez em suas pesquisas, Hearn identificou o *Shinto* como a religião central da cultura japonesa, e seria a verdadeira base da resistência japonesa ao individualismo de tipo ocidental, que identificava como egoísmo (além disso, Hearn também constatou que os japoneses possuíam individualidade, mas essa se manifestava de formas diferentes da ocidental).

Hearn chegou a estas conclusões em relação ao lugar do *Shinto*, na cultura japonesa, em função da combinação de sua localização, ou seja, Izumo, um sítio histórico sagrado do *Shinto*, no qual uma presença acentuada dessa religiosidade já seria esperada e do contexto histórico, em que se inseria, em outras palavras, um momento no qual o governo Meiji buscava fortalecer o culto imperial, por meio do favorecimento do *Shinto*.

Tais conclusões de Hearn sobre o *Shinto* foram sustentadas desde seu primeiro livro japonologista, *Glimpses of Unfamiliar Japan* até *Japan: An Attempt at Interpretation* sua obra definitiva nos estudos japoneses.

Se o primeiro livro japonologista de Hearn foi escrito, em um ambiente que se destacava por sua religiosidade, seu segundo livro foi escrito em um cenário de acentuada herança da cultura samurai, Kumamoto, local em que entrou em contato com o *Jiu-jutsu*. A partir da observação do conservadorismo de Kumamoto, Hearn cunhou o conceito de “Espírito de Kyushu” e o conceito de *jiujutsu* empresta o nome e princípios da arte marcial para inspirar o desenvolvimento de uma ferramenta para a análise da modernização japonesa.

Assim, com os conceitos do “Espírito de Kyushu” e de *jiujutsu*, segundo os quais o Japão avançaria mantendo sua moral nativa e usando a força de seus antagonistas contra eles, Hearn argumentou que a modernização japonesa não seria meramente “imitativa”, mas “adotiva” e “assimilativa”, seria capaz “de permanecer ele mesmo, e tirar proveito até do mais remoto limite possível da força de seu inimigo”, em outras palavras para ser moderno o Japão não se ocidentalizaria.

Hearn deixou clara essa perspectiva sobre a modernização, em seu conto, *A Conservative*, no qual o icônico protagonista, arquétipo do japonês da Era Meiji segundo o ponto de vista do autor, em sua jornada para se tornar moderno desenvolveu rejeição pelo modo de vida ocidental, mas redescobriu sua japoneidade, convencendo-se ao final que para se fortalecer o Japão deveria adotar a ciência e muito da vida material do Ocidente, mas não deveria abrir mão de seus antigos valores.

Além de ter aprendido sobre as tradições religiosas e morais japonesas, em Izumo e Kumamoto, Hearn também se convenceu da superficialidade da ocidentalização japonesa em suas observações sobre as grandes cidades cosmopolitas do país, os “portos abertos”, nos quais surgiu o ideal inicial de “modernização ocidentalizante” do governo Meiji.

Esta convicção foi possibilitada, principalmente, pela observação do cotidiano dos japoneses sob as guerras Sino-Japonesa e Russo-Japonesa, que apesar de serem confrontos completamente modernos, tanto em suas motivações imperialistas, quanto em seu mortífero

maquinário bélico, em sua observação levaram os japoneses a se voltarem, vigorosamente, às crenças xintoístas e à moral samurai.

Dessa forma, contrariando o consenso de sua época, que considerava que o *Shinto* seria uma religião com os dias contados e que não haveria caminho para a modernidade fora da ocidentalização, o que Eisenstadt chama de “programa cultural de modernização”, Hearn sustentava em relação ao Japão um ponto de vista totalmente diverso a este consenso, um ponto de vista, que se tivesse se tornado tão famoso quanto suas histórias de fantasmas, poderia levá-lo a ser visto como um herege intelectual, semelhante a Pearson (que em seu livro jamais contestou a ocidentalização como requisito para a modernização).

Assim, pode-se retomar a questão norteadora que orientou esta pesquisa, ou seja: Qual foi a visão que teve Lafcadio Hearn acerca da modernização do Japão, ou mais especificamente das relações sociais e políticas, em um cenário de mudança cultural (sobretudo o fenômeno da ocidentalização), e como tais impressões e análises aparecem em seus textos? Ou resumidamente: Qual é a percepção de Lafcadio Hearn sobre os rumos da modernização japonesa na virada do século XIX para o XX?

Em resposta a esta questão se pode concluir que no cenário de mudança cultural, que observou, Hearn teve a oportunidade de comparar os resultados dos dois projetos de modernização do governo Meiji (o ocidentalizante e o conservador), constatando a vitória do segundo projeto, pelo que pôde perceber, especialmente, em Izumo, Kumamoto, Kobe e Tóquio, expondo essa constatação em seus textos, principalmente, por meio de seus argumentos sobre a centralidade do *Shinto*, a valorização da moral samurai e o *jiujutsu* (a arte de usar ao próprio favor a força dos oponentes) como prática modernizadora, chegando à conclusão que o Japão se tornaria plenamente moderno, mas permanecendo ainda propriamente japonês.

Bibliografia

Fontes

Escritos de Lafcadio Hearn

HEARN, Lafcadio. A Winter Journey to Japan. In. *The Harper's Monthly*, Nova York, Ano 66, Volume 456, nov. 1890. p. 860-867.

_____. *Glimpses of Unfamiliar Japan*. Boston e Nova York: Houghton Mifflin and Company, 1894. v. 1 e 2.

_____. *Out of The East: Reveries and Studies in New Japan*. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1895.

_____. *The Romance of the Milky Way and other studies and stories*. Boston e Nova York: Houghton Mifflin Company, 1905.

_____. *Japan: An Attempt at Interpretation*. Nova York: Grosset & Dunlap, 1906.

_____. *To H. E. Krehbiel: New Orleans, 1878*. In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 187-191. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906b. v.1.

_____. *To Elizabeth Bisland: New Orleans, December 7 and 14, 1887*. In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 389-392. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906b. v.1.

_____. *To Elizabeth Bisland: Philadelphia, 1889*. In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 449-450. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906b. v.1.

_____. *To George M. Gould, 1889*. In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 459-460. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906b. v.1.

_____. *To Basil Hall Chamberlain: Matsue, January, 1891*. In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 23-24. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Basil Hall Chamberlain: Matsue, January, 1891.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 24-26. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Basil Hall Chamberlain: Matsue, May, 1891.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 28-30. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Page M. Baker: Matsue, August, 1891.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 43-46. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Elwood Hendrick: Matsue, October, 1891.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 62-65. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Masanobu Otani: Kumamoto, November, 1891.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 69-72. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Basil Hall Chamberlain: Kumamoto, November, 1891.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 76-79. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Elizabeth Bisland, 1890.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 3-4. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Yrjo Hirn: Tokyo, December, 1890.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 19-23. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Elizabeth Bisland, 1890.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 4. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Elizabeth Bisland, 1890.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 5. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Basil Hall Chamberlain: Matsue, April, 1891.* In: BISLAND, Elizabeth. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*. p. 26-28. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Masanobu Otani: Kumamoto, November, 1891.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 69-71. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Sentaro Nishida: Kumamoto, November, 1893.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 157-160. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Sentaro Nishida: Kobe, January, 1895.* In: BISLAND, Elizabeth. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*. p. 191-193. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Ellwood Hendrick: Kobe, January, 1895.* In: BISLAND, Elizabeth. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*. p. 196-198. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Basil Hall Chamberlain: Kobe, January, 1895.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 198-200. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Basil Hall Chamberlain: Kobe, February, 1895.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 205-208. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Basil Hall Chamberlain: Kobe, February, 1895.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 208-211. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Elwood Hendrick: Kobe, April, 1895.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 251-252. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Elwood Hendrick: Tokyo, January, 1896.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 282-285. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Elwood Hendrick: Tokyo, 1896.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 305-308. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Ellwood Hendrick: Tokyo, November, 1896.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 313-317. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Ellwood Hendrick: Tokyo, August, 1897.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 332-337. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Mitchell McDonald: Tokyo, March, 1898.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 368-370. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Elwood Hendrick: Tokyo, 1898.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 398-399. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Elwood Hendrick: Tokyo, September, 1902.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 479-483. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Elwood Hendrick: Tokyo, 1902.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 484-485. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Mrs Wetmore: Tokyo, November, 1902.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 486-489. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Mrs Wetmore: Tokyo, August, 1903.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 503-504. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Mrs Wetmore: Tokyo, 1903.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 504-505. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *To Mrs Wetmore: Tokyo, October, 1903.* In: BISLAND, E. *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 505-506. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906c. v.2.

_____. *Kokoro: Hints and Echoes of Japanese Inner Life.* Londres: Gay and Hancock, 1910.

_____. *Yokohama, April 4, 1890.* In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn.* p. 3-4. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *Yokohama, April 11, 1890.* In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn.* p. 6-8. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *Kumamoto, January 14, 1893*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 30-33. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *January 19, 1893*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 38-40. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *February 4, 1893*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 46-49. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *April 17, 1893*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 82-85. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *June 10, 1893*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 109-111. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *June 15, 1893*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 116-121. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *July 14, 1893*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 133-136. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *September 16, 1893*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 166-168. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *October 11, 1893*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 178-182. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *December 14, 1893*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 212-216. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *January 22, 1894*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 227-231. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *May 16, 1894*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 309-311. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *Jube 4, 1894*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 314-321. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *June 10, 1894*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 321-325. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *S/D*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 325-328. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *To W. B. Mason: Kobe (en route to Oki)*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 409-411. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *Moji (en route to Oki – wonder if I shall ever get there!) August 6, 1892*. In: BISLAND, Elizabeth. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. 411-413. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910b.

_____. *Karma*. Nova York: Boni and Liveright, 1918.

_____. *The Future of the Far East*. In: ICHIKAWA, Sanki. *Some New Letters and Writings of Lafcadio Hearn*. p. 383-402. Tóquio: Kenkyusha, 1925.

Outras Fontes

BUCKLEY, Edmund. *Japan: An Attempt at Interpretation*. By Lafcadio Hearn. New York: The Macmillan Co., 1904. *American Journal of Sociology*, Chicago, VOL 10, Nº 4, 1905, p. 545-550.

CHAMBERLAIN, Basil Hall. *Things Japanese: Notes on Various Subjects Connected With Japan*. Londres: Kelly & Walsh, 1905.

_____. *Things Japanese: Being Notes on Various Subjects Connected with Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FENOLLOSA, Ernest F. Appendix I: Review of Lafcadio Hearn, Glimpses of Unfamiliar Japan (1894) and Out of the East (1895) – From the Atlantic Monthly. *Eibungaku Hyoron*, Kyoto, VOL 61, Nº 3, 1991, p. 71-80.

GRIFFIS, William Elliot. *The Religions of Japan: From the Dawn of History to the Meiji Era*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1901.

LIMA, Oliveira. *No Japão: Impressões da Terra e da Gente*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

LOTI, Pierre. *Madame Chrysanthème*. Paris: Calmann Lévi Éditeur, 1899.

LOWELL, Percival. *The Soul of the Far East*. Boston e Nova York: Houghton, Mifflin and Company, 1888.

MITFORD, Algernon Bertrand Freeman. *Memories*. Nova York: E. P. Dutton and Company, 1916.

NITOBÉ, Inazo. *The Intercourse between the United States and Japan: An Historical Sketch*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1891.

_____. *Bushido: Alma de Samurai*. São Paulo: Tahyu, 2005.

PEARSON, Charles H. *National Life and Character: A Forecast*. Londres e Nova York: Macmillan and Co, 1893.

RESCRITO IMPERIAL PARA EDUCAÇÃO. In: HENSHALL, Kenneth. *História do Japão*, p. 120-121. Lisboa: Edições 70, 2008.

SATOW, Ernest. *A Diplomat in Japan*. Londres: Seely Service & CO, 1921.

THE CHARTER OATH. In. BARY, Theodore de; GLUCK, Carol; TIEDEMANN, Arthur (orgs). *Sources of Japanese Tradition: 1600 to 2000 Volume Two, Part Two: 1868 to 2000*, p. 7-8. Nova York: Columbia University Press, 2006.

THE MEIJI CONSTITUTION. In. BARY, Theodore de; GLUCK, Carol; TIEDEMANN, Arthur (orgs). *Sources of Japanese Tradition: 1600 to 2000 Volume Two, Part Two: 1868 to 2000*, p. 76-79. Nova York: Columbia University Press, 2006.

WILDE, Oscar. *A Decadência da mentira e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

Obras de Referência

APP, Urs. *The Birth of Orientalism*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2010.

ARBERRY, A. J. *British Orientalists*. Glasgow: WM. Collins Sons and Co. LTD, 1943.

ASKEW, Rie. The Critical Reception of Lafcadio Hearn outside Japan. *New Zealand Journal of Asian Studies*, Auckland, VOL 11, Nº 2, 2009, p. 44-71. Disponível em: http://www.nzasia.org.nz/downloads/NZJAS-Dec09/jas_dec2009_askew.pdf> acesso em 23/07/2017.

AUSLIN, Michael R. *Negotiating with Imperialism: The Unequal Treaties and the Culture of Japanese Diplomacy*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

BARROS, José D'Assunção. *História Comparada*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

BARSHAY, Andrew E. The Social Sciences in Japan. in: PORTER, Theodore M; ROSS, Dorothy (orgs). *The Cambridge History of Science: Volume VII, The Modern Social Sciences*, p. 515-534. Cambridge: University of Cambridge Press, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BEASLEY, W G. *The Modern History of Japan*. Nova York: Frederick A. Praeger, 1963.

BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BERLIN, Isaiah. *Three Critics of the Enlightenment*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2000.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: A Aventura da Modernidade*. São Paulo: Cia de Bolso, 2014.

BISLAND, E Introductory Sketch. in: *Life and Letters of Lafcadio Hearn*, p. 3-164. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1906. v.1.

_____. Introduction. in: _____. *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*. p. i-lx. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1910.

BORGES, Jorge Luis; KODAMA, Maria. *Atlas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BRONNER, Milton, *Letters from the Raven: Being the Correspondence of Lafcadio Hearn with Henry Watkin*. Nova York: Brentano's, 1908.

BRONNER, Simon. J. Introduction: Lafcadio Hearn's America. In: BRONNER, Simon. J. *Lafcadio Hearn's America: Ethnographic Sketches and Editorials*. Lexington: The University Press of Kentucky, 2002.

BROOKS, Wick Van. *Fenollosa and His Circle: With Other Essays in Biography*. Nova York: E. P Dutton & Co, 1962.

BROWNLEE, John S. *Japanese Historians and the National Myths, 1600-1945: The Age of Gods and Emperor Jinmu*. Vancouver: UBC Press, 1999.

BURKE III, Edmund; PROCHASKA, David. Introduction: Orientalism from Postcolonial Theory to World Theory. in: _____; _____ (orgs). *Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics*, p. 1-71. Lincoln e Londres: University of Nebraska Press, 2008.

BURUMA, Ian. *Behind The Mask: On Sexual Demons, Sacred Mothers, Transvestites, Gangsters and Other Japanese Cultural Heroes*. Nova York: Meridian, 1984.

_____. *Inventing Japan: 1853-1964*. Nova York: Modern Library, 2003.

_____; MARGALIT, Avishai. *Ocidentalismo: O Ocidente aos Olhos de Seus Inimigos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

_____. *Domar aos Deuses: Religião e Democracia em três Continentes*. Lisboa: Edições 70, 2012.

CASTRO, Celso. Apresentação. In. _____ (org). *Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. p. 7-40. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CESA, Claudio. Romantismo Político. in. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org). *Dicionário de Política*. p. 1131-1140. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

CHAMBERLAIN, Basil Hall. The Invention of a New Religion. *Project Gutenberg*. 2013. Disponível em: < <http://www.gutenberg.org/files/2510/2510-h/2510-h.htm>>. Acesso em: 12 de janeiro de 2015.

CLARY, William. W. Lafcadio Hearn. By Vera McWilliams. Boston: Houghton Mifflin Co., 1946. x, 465 p. \$ 3.00. *The Far Eastern Quarterly*, Cambridge, VOL 6, Nº 1, 1946, p. 80-81.

COLLINI, Stefan. What is Intellectual History ...? in. GARDINER, Juliet (org). *What is History Today?* p. 105-109. Londres: The Macmillan Press, 1988.

COTT, Jonathan. *Wandering Ghost: The Odyssey of Lafcadio Hearn*. Tóquio: Kodansha, 1990.

COX, Laurence. Plebeian Freethought and the Politics of Anti-colonial Solidarity: Irish Buddhists in Imperial Asia. In. BARKER, Colin; TYLDESLEY, Mike (org). *Fifteenth International Conference on Alternative Futures and Popular Protest: A Selection of Papers from the Conference*. p. 1-33. Manchester: Manchester Metropolitan University, 2010. Disponível em: <http://eprints.maynoothuniversity.ie/2200/1/LC-Plebeian_freethought.pdf> acesso em 23/07/2017.

DANTAS, Luiz. Apresentação. In: AZEVEDO, Aluísio. *O Japão*, p. 7-38. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.

DARNTON, Robert. *O Beijo de Lamourette: Mídia, Cultura e Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DAVIES, Roger J; IKENO, Osamu. *The Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture*. Vermond: Tuttle Publishing, 2002.

DE SANTIS, Pablo. Posfácio. in: HEARN, Lafcadio. *Fantasmas de la China*, p. 151-157. Buenos Aires: La Compañía, 2008.

DOI, Takeo. *Anatomy of Dependence*. Tóquio: Kodansha International, 2001.

DUKE, Benjamin. *The History of Modern Japanese Education: Constructing The National School System, 1872-1890*. Nova Jersey: Rutgers University Press, 2009.

EISENSTADT, S. N. Multiple Modernities. *Daedalus*, Cambridge, VOL 129, Nº 1, 2000, p. 1-29.

ELLIOTT, Anthony; KATAGIRI, Masataka; SAWAI, Atsushi. Editor's Introduction. in: _____(Orgs). *Routledge Companion to Contemporary Japanese Social Theory: From Individualization to Globalization in Japan Today*, p. 1-14. Nova York: Routledge, 2013.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2003.

FRÉDÉRIC, Louis. *O Japão: Dicionário e Civilização*. São Paulo: Globo, 2008.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

_____. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GLUCK, Carol. Japan's Modernities. in: EMBREE, Ainslie. T; _____. *Asia in Western and World History*, p. 561-593. Nova York: ME Sharpe, 2015.

GORDON, Andrew. *A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to The Present*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

GOULD, George M. *Concerning Lafcadio Hearn*. Filadélfia: George W. Jacobs & Company, 1908.

HAAG, Andre. Maruyama Masao and Kato Shuichi on Translation and Japanese Modernity. in: LEVY, Indra (org). *Translation in Modern Japan*, p. 15-43. Nova York: Routledge, 2011.

HANE, Mikiso; PEREZ, Louis G. *Modern Japan: A Historical Survey*. Filadélfia: Westview Press, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARDACRE, Helen. *Shinto and the State, 1868-1988*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

HENSHALL, Kenneth. The Modern in Meiji Japan: And Elsewhere in Time and Place. in: STARRS, Roy (org). *Rethinking Japanese Modernism*, p. 73-82. Leiden: Global Oriental, 2012.

HIRAKAWA, Sukehiro. Rediscovering Lafcadio Hearn. In. _____ (org). *Rediscovering Lafcadio Hearn: Japanese Legends, Life and Culture*. p. 1-57. Folkestone: Global Oriental, 2004.

_____. Lafcadio Hearn, a Reappraisal. In: _____ (org). *Lafcadio Hearn in International Perspectives*, p. 1-15. Folkestone: Global Oriental, 2007.

_____. Hearn, Interpreter of the Animistic World of the Japanese. In. _____. (org). *Lafcadio Hearn in International Perspectives*. p. 55-61. Folkestone: Global Oriental, 2007b.

_____. Return to Japan or Return to the West? – Hearn's 'A Conservative'. In. _____. (org). *Lafcadio Hearn in International Perspectives*. p. 62-76. Folkestone: Global Oriental, 2007c.

_____. Japan's Turn to The West. in: JANSEN, Marius B (org). *The Cambridge History of Japan: Volume 5, The Nineteenth Century*, p. 432-498. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HOBBSAWM, Eric. *A Era do Capital: 1848-1875*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

_____. Introdução: A Invenção das Tradições. In: _____; RANGER, T (orgs). *A Invenção das Tradições*, p. 9-23. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz & Terra, 2005.

_____. *A Era dos Impérios: 1875-1914*. São Paulo: Paz & Terra, 2005b.

HOSTON, Germaine A. *Marxism and The Crisis of Development in Prewar Japan*. Princeton: Princeton Legacy Library, 1986.

HOWELL, David. *Capitalism From Within: Economy, Society, and the State in a Japanese Fishery*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1995.

HUFFMAN, James L. *Creating a Public: People and Press in Meiji Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

IGGERS, George G; WANG, Edward Q; MUKHERJEE, Supryia. *A Global History of Modern Historiography*. Londres e Nova York: Routledge, 2008.

INOUE, Charles Shiro. Modernism and Modernity. in: STARRS, Roy (org). *Rethinking Japanese Modernism*, p. 62-72. Leiden: Global Oriental, 2012.

IRWIN, Robert. *Pelo Amor ao Saber: Os Orientalistas e seus Inimigos*. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2008.

JANSEN, Marius B. *The Making of Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

JASPERS, Karl. *The Origin and Goal of History*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1965.

JOHNSON, Linda L. Evangelists for Women's Education: The 'Civilizing Mission' of Tsuda Umeko and Alice M. Bacon. *Asian Cultural Studies*, Mitaka, VOL 38, 2012, p. 01-16. Disponível em: https://icu.repo.nii.ac.jp/?action=pages_view_main&active_action=repository_view_main_item_detail&item_id=2899&item_no=1&page_id=13&block_id=17> acesso em 23/07/2017.

KAWAGUCHI, Yoko. *Butterfly's Sisters: The Geisha in Western Culture*. New Haven: Yale University Press, 2010.

KEENE, Donald. *Emperor of Japan: Meiji and his World*. Nova York: Columbia University Press, 2002.

KENNARD, Nina H. *Lafcadio Hearn*. Nova York: D. Appleton and Company, 1912.

KING, Francis. Introduction. In: _____(org). *Writings from Japan*, p. 7-16. Nova York: Penguin, 1984.

KOIZUMI, Bon. The Open Mind of Lafcadio Hearn: A Spiritual Odyssey from Greece to Japan. in: Nagaoka, Shingo (org). *Proceedings International Symposium on the Open Mind of Lafcadio Hearn: His Spirit from the West to the East*. p. 10-15. Lefkada: The Japan Foundation, 2014. Disponível em: <<http://hearn2014.yakumokai.org/wp-content/uploads/2015/03/hearn2014proceedings.pdf>> acesso em 23/07/2017.

KUNIYOSHI, Celina. *Imagens do Japão: Uma Utopia de Viajantes*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

KUSHNER, Barak. Sweetness and Empire: Sugar Consumption in Imperial Japan. in: FRANKS, Penelope; HUNTER, Janet (orgs). *The Historical Consumer: Consumption and Everyday Life in Japan, 1850-2000*, p. 127-150. Nova York: Palgrave, 2012.

LAKE, Marylin; REYNOLDS, Henry. *Drawing the Global Color Line: White Men's Countries and the International Challenge of Racial Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LENNON, Joseph. *Irish Orientalism: A Literary and Intellectual History*. Nova York: Syracuse University Press, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac, 2008.

LEWIS, Bernard. *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*. Nova York: W. W Norton & Company, 1987.

LITTLEWOOD, Ian. *The Idea of Japan: Western Images, Western Myths*. Chicago: Ivan R. Dee, 1996.

MACFARLANE, Alan. *Japan through the Looking Glass*. Londres: Profile Books, 2008.

MACLAREN, Walter Wallace. *A Political History of Japan During The Meiji Era 1867-1912*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1916.

MCWILLIAMS, Vera. *Lafcadio Hearn*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1946.

MARKLEY, Robert. "Those People Far Surpass us": Gulliver, the Japanese, and the Dutch. In: RAJAN, Balachandra; SAUER, Elizabeth (orgs). *Imperialisms: Historical and Literary Investigations, 1500-1900*, p. 53-71. Nova York: Palgrave, 2004.

MENÁRD, Rene. *Mitologia Greco-Romana*. São Paulo: Opus editor, 1991. V.1.

MINER, Earl. Hearn and Japan: An Attempt at Interpretation. In: HIRAKAWA, Sukehiro (org). *Lafcadio Hearn: Japanese Legends, Life and Culture*, p. 58-71. Folkestone: Global Oriental, 2004.

MOORE JR, Barrington. *As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia: Senhores e Camponeses na Construção do Mundo Moderno*. Lisboa: Martins Fontes, 1975.

MORRIS-SUZUKI, Tessa. *History of Japanese Economic Thought*. Nova York: Routledge, 1989.

MURRAY, Paul. *A Fantastic Journey: The Life and Literature of Lafcadio Hearn*. Folkestone: Japan Library, 1993.

_____. Lafcadio Hearn's Interpretation of Japan. In. HIRAKAWA, Sukehiro (org). *Rediscovering Lafcadio Hearn: Japanese Legends, Life and Culture*. p. 242-258. Folkestone: Global Oriental, 2004.

NABAE, Hitomi. *The Spirit of No Place: Reportage, Translation and Re-told Histories in Lafcadio Hearn*. Kobe: Research Institute of Foreign Studies, 2014.

NITOBÉ, Inazo. *Thoughts and Essays*. Tóquio: Teibi Publishig Campany, 1909.

NORMAN, Herbert E. *Japan's Emergence as a Modern State: Political and Economic Problems of The Meiji Period*. Toronto: UBC Press, 2000.

OFFER, John. *Herbert Spencer and Social Theory*. Londres: Palgrave Macmillan, 2010.

OGUMA, Eiji. *Genealogy of Japanese Self-Images*. Melbourne: Trans Pacific Press, 2002.

OHNUKI-TIERNEY, Emiko. *Rice as Self: Japanese Identities through Time*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

ORTEGA Y GASSET, José. *A Rebelião das Massas*. Campinas: Vide Editorial, 2016.

ORTIZ, Renato. *O Próximo e o Distante: Japão e Modernidade-Mundo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

OTNESS, Harold M. A Short History of the Library of The Asiatic Society of Japan 1872-1942. *Journal of the Siam Society*, Bangkok, VOL 83, 1995, p. 239-249.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Gilberto Freyre: Um Vitoriano dos Trópicos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

PARGITER, F. F. The Royal Asiatic Society. 1923. *Nature*, Londres, VOL 112, Nº 2802, 1923, p. 60-61.

PICKEN, Sturt D. B. *Historical Dictionary of Shinto*. Lanhan: Scarecrow Press, 2011.

PYLE, Kenneth B. Meiji Conservatism. in: JANSEN, Marius B (org). *The Cambridge History of Japan: Volume 5, The Nineteenth Century*, p. 674-720. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

RAVINA, Mark. *The Last Samurai: The Life and Battles of Saigo Takamori*. Hoboken: Wiley, 2004.

REISCHAUER, August Karl. *Studies in Japanese Buddhism*. Nova York: Macmillan Company, 1917.

RICHIE, Donald. *Lafcadio Hearn's Japan*. Tóquio: Tuttle, 1997.

ROSENSTONE, Robert A. *Mirror in the Shrine: American Encounters with Meiji Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia de Bolso, 2008.

SAKURAI, Célia. *Os Japoneses*. São Paulo: Contexto, 2008.

SANSOM, George. *The Western World and Japan: A Study in the Interaction of European and Asiatic Cultures*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1951.

_____. *A History of Japan: 1615-1867*. Stanford: Stanford University Press, 1963.

SCALAPINO, Robert A. *Democracy and Party Movement in Prewar Japan: The Failure of the First Attempt*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1962.

SETTE, Luiz Paulo Lindenberg. *A Revolução Samurai*. São Paulo: Massao-Ohno, 1991.

SI-HYUN, Ryu. Multiply-Translated Modernity in Korea: Samuel Smiles' Self-Help and its Japanese and Korean Translations. *International Journal of Korean History*, Seul, VOL 16, 2011, p. 153-180. Disponível em: <https://ijkh.khistory.org/upload/pdf/05_IJKH_16-2_ryush.pdf> acesso em 23/07/2017.

SINGER, Kurt. *Mirror, Sword and Jewel*. Nova York: George Braziller, 1973.

SLINGERLAND, Edward. Classical Confucianism (I): Confucius and the Lun-Yu. in: MOU, Bo (org). *History of Chinese Philosophy*, p. 107-136. Abingdon: Routledge, 2009.

SMITH, Thomas C. *Native Sources of Japanese Industrialization, 1750-1920*. Berkeley: University of California Press, 1988.

SORENSEN, André. *The Making of Urban Japan: Cities and Planning from Edo to the Twenty-First Century*. Nova York: Routledge, 2002.

STARRS, Roy. Lafcadio Hearn as Japanese Nationalist. *Japan Review*, Tóquio, VOL 18, 2006, p. 181-213. Disponível em: <<http://shinku.nichibun.ac.jp/jpub/pdf/jr/JN1805.pdf>> acesso em 23/07/2017.

_____. *Modernism and Japanese Culture*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2011.

_____. Japanese Modernism Reconsidered. in: _____(org). *Rethinking Japanese Modernism*, p. 3-36. Leiden: Global Oriental, 2012.

SUGITA, Hideaki. The Arabian Nights in Modern Japan: A Brief Historical Sketch. in: YAMANAKA, Yuriko; NISHIO, Tetsuo (orgs). *The Arabian Nights and Orientalism: Perspectives from East and West*, p. 116-153. Londres: I.B Tauris, 2006.

TAIZO, Kijima; HOQUET, Thierry. Translating “Natural Selection” in Japanese: From “Shizen Tota” to “Shizen Sentaku”, and Back?. *Bionomina*, Auckland, VOL 6, 2013, p. 26-48. Disponível em: <<https://biotaxa.org/Bionomina/article/view/bionomina.6.1.2/3183>> acesso em 23/07/2017.

TAKAYANAGI, Nobuo. Japan’s “Isolated Father” of Philosophy: Nishi Amane 西周 and His “Tetsugaku 哲学”. In: NAKAJIMA, Takahiro (org). *Whither Japanese Philosophy? III: Reflections Through Other Eyes*, p. 81-90. Tóquio: UTCP, 2011.

TANAKA, Stefan. *Japan’s Orient: Rendering Pasts into History*. Berkeley: University of California Press, 1995.

_____. *New Times in Modern Japan*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2004.

TIPTON, Elise K. *Modern Japan: A Social and Political History*. Nova York: Routledge, 2002.

TODA, Masaru. The Western Approach to Shinto: Lafcadio Hearn, Bruno Taut and André Malraux. In: HIRAKAWA, Sukehiro (org). *Lafcadio Hearn: Japanese Legends, Life and Culture*, p. 223-241. Folkestone: Global Oriental, 2004.

_____. Hearn’s Romantic Representation of Shinto, the Way of Japanese Gods. In: HIRAKAWA, Sukehiro (org). *Lafcadio Hearn in International Perspectives*, p. 152-158. Folkestone: Global Oriental, 2007.

TRUMBULL, Charles. Research Note: W. G. Aston. *Modern Haiku*, Portsmouth, VOL 39, Nº 3, 2008, p. 59-63.

Disponível em:

<<https://www.thehaikufoundation.org/omeka/files/original/5fddae8ffb891ab70591e6d8e28f15f9.pdf>> acesso em 23/07/2017.

TURNBULL, Stephen. *The Revenge of 47 Ronin*: Edo 1703. Oxford: Osprey, 2011.

VARLEY, Paul. *Japanese Culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.

WEATHERS, Charles. Business and Labor. in. TSUTSUI, William M (org). *A Companion to Japanese History*, p. 493-510. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

WITTROCK, Björn. Modernity: One, None or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition. *Daedalus*, Cambridge, VOL 129, Nº 1, 2000, p. 31-60.

YAMASHIRO, José. *Choque Luso no Japão dos Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Ibrasa, 1989.

ZWEIG, Stefan. *El Legado de Europa*. Barcelona: Acantilado, 2004.