

“FÉ”, DE MURATA SAYAKA: LEITURAS PARANOICAS DA PARANOIA

Fabio Pomponio Saldanha

Resumo: O artigo busca discutir as formações identitárias das personagens no conto “Fé”, de Murata Sayaka, de modo a se demonstrar uma emulação do funcionamento da paranoia tanto no complexo processo identitário, quanto na estrutura do conto em si e, metonimicamente, nos próprios mecanismos de análise possíveis, quando da aceitação da explicação como desvelamento da realidade. De forma paralela, busca-se demonstrar como as formações de novas comunidades dentro do conto podem ser indícios de leitura de outras elaborações de versões críticas das teses de excepcionalidade do que é ser japonês, a partir do momento no qual se depara, na narrativa, com uma forma de violência a surgir, sem movimentação prévia dos sujeitos ali presentes, como um acontecimento demarcando uma separação linguística, cindindo a própria equalização da natividade, a partir da localização espaço-temporal e linguística dos sujeitos envolvidos.

Palavras-chave: Ficção japonesa contemporânea. Murata Sayaka. Fé. Comunidade. Paranoia. Violência.

Abstract: The article seeks to discuss the characters’ identity formations in the short story “Faith”, by Sayaka Murata, in order to demonstrate an emulation of the functioning of paranoia both in the complex identity process and in the structure of the story itself and, metonymically, in the mechanisms themselves in possible analysis, when accepting explanation as an unveiling of reality. At the same time, the article seeks to demonstrate how formations of new communities within the short story can be indications of reading other formulations for critical versions of exceptionality theses of what it means to be Japanese, from the moment in which one encounters, in the narrative, a form of violence emerging, without prior movement of the subjects present there, as an event demarcating a linguistic separation, splitting the very equalization of nativity from the spatiotemporal and linguistic location of the subjects involved.

Keywords: Contemporary Japanese fiction. Murata Sayaka. Faith. Community. Paranoia. Violence.

Introdução¹

Na terceira temporada do seriado *Teen Wolf*, Styles, interpretado por Dylan O'Brien, passa a dividir seu corpo com um espírito maligno, chamado de *nogitsune* (野狐). Capaz de possuir o corpo de outras pessoas, o *nogitsune*, em seu desejo de vingança, tem como principal objetivo a discórdia, o jogo mental e a instauração da paranoia como forma de espalhar o caos para atingir seu objetivo. Em determinado momento, no qual Styles ainda se debate mentalmente tentando não sucumbir à possessão, o *nogitsune*, em mais de uma ocasião, entrega à personagem uma série de charadas, como esta: o que se tem e não se pode perder? A resposta será dada no final do texto.

A paranoia, no entanto, como mote principal e força motora não só desse arco na série, impõe certa forma de ler, estar e ser no mundo que podem ser elaboradas dentro deste artigo tanto como forma de entender o conto “Fé”, de Murata Sayaka (村田沙耶香)² (2022), quanto também sugerir novas maneiras de tentar elaborar outras chances de, mais uma vez, ler, estar e ser no mundo, ainda mais naquele a envolver a pesquisa, o ensino e a interpretação da literatura. Tento, de certa forma, reelaborar o anteriormente dito, começando pela paranoia e pelos desdobramentos sugeridos a partir dela como força constitutiva, tendo como base o texto “Leitura paranoica e leitura reparadora, ou, você é tão paranoico que provavelmente pensa que este ensaio é sobre você”, de Eve K. Sedgwick (2020).

Por ser uma teoria forte dos afetos, capaz de alterar a forma pela qual a pessoa paranoica percebe a si e aos outros, o modo gerador de conhecimento do paranoico/na paranoia é sempre antecipador e controlador. Como algo capaz de alterar o fluxo temporal das informações tomado por um desejo de controle, o paranoico é sempre alguém a tentar, de toda maneira possível, ser o responsável por se manter vigilante (há sempre um inimigo à espreita), ao mesmo tempo em que tenta garantir para si o domínio da violência máxima;

¹ Este trabalho é fruto de uma bolsa de Mestrado concedida pela FAPESP (processo 2021/03903-8). As opiniões aqui expressas são, no entanto, de responsabilidade autoral e não refletem os posicionamentos da agência.

² Nomes em língua japonesa seguirão a notação da língua de partida: sobrenome-nome.

ou seja, não haveria no mundo momento algum em que o outro, este inimigo invisível, poderia realizar qualquer tipo de dolo ao paranoico, dado que esse, a partir do momento da antecipação, já sabe exatamente o que acontecerá e, por isso, consegue realizar *antes e da pior forma* o dano (SEDGWICK, 2020).

Paralelamente, se a paranoia instaura a antecipação e a ampliação da magnitude do dolo nas mãos do paranoico como um modo de ser no mundo, tendo-a como força de leitura, o que se pode resumir a partir do texto de Sedgwick (2020) é a forma desveladora da paranoia ao instituir o texto literário como um inimigo sempre a manter um segredo cuja revelação como transparência precisa ser garantida, ainda que se entenda a própria construção frasal como uma aporia.³ Se a economia do texto literário é baseada na representação⁴ (*darstellen*, re-presentar, como um ator em uma peça), o que se tira disso é a existência sempre de um espelho, um outro gerado dentro dessa economia em uma força-motriz planejada enquanto destruição e revelação do segredo, dada a percepção prévia da necessidade de desvelamento a garantir a manutenção da opacidade do segredo transformado em transparente por alguém aquém e além da estrutura oblíqua: o paranoico.

No entanto, este eu-transparente todo poderoso criado pelo circuito hermenêutico da paranoia também é tão fictício e fantasioso quanto o outro imaginado por ele, tão secreto e opaco quanto o segredo a ser creditado como tal, pelo primeiro indivíduo. A disputa em uma leitura paranoica, ou da paranoia, não é entre o fato (segredo) e a ficção (re-presentação), dado que a representação de algo enquanto *real* é também parte de uma estrutura ficcional. Logo, o celeuma em questão gira em torno da tentativa de controle de uma forma única de representação e tradução do segredo: a ficção da ficção (CRITCHLEY, 2012).

O que se espera de uma forma paranoica de leitura, portanto, é sua capacidade de a tudo controlar, desvendar todos os signos e traduzir a realidade, a partir de um fingimento de não existir intermediário em sua própria

³ Afinal, se secreto, não há transparência total, a menos que se deixe de caracterizar o segredo como aquilo a defini-lo, ou seja, a tautologia do segredo (cf. DERRIDA, 2013a).

⁴ Toda a reflexão a respeito da diferença entre representar (na política, *vertreten*) e como re-presentação (nas artes e na filosofia, *darstellen*) pode ser acompanhada em Spivak (2014).

forma de ler, tentando demonstrar, como um desejo de assim ser visto, não haver ali intermédio na leitura da realidade, tendo como pressuposto um conhecimento prévio. Ao descrever o outro como um segredo revelado e, doravante, transparente, o paranoico exige para si, em um modo de ler textos literários, o reconhecimento de que ele é não só transparente, sem vinculação com *uma* interpretação da realidade, mas também algo aquém, além e acima da própria caracterização do binômio opacidade-transparência (SEDGWICK, 2020; SPIVAK, 2014), dada a pressuposição de que é necessário o conhecimento da estrutura como um todo para a determinação adjetivada do outro representado, no primeiro ou no segundo termo, da dupla estabelecida.

A intenção deste artigo, assim, é revisitar, tendo em mente a construção argumentativa acima, momentos-chave de tensão dentro do conto “Fé”, de Murata Sayaka, de modo a tentar entender como a paranoia e suas teorias determinantes do modo de ser e ler o mundo podem ajudar a explicá-lo, não só como uma teoria aplicável à literatura, mas também uma maneira de tentar perceber como este próprio exercício reflete uma segunda ordem violenta, o da própria interpretação em si, que se quebra dentro da emulação paranoica na narrativa. A paranoia, a leitura paranoica e a emulação disso dentro do exercício da crítica, para serem quebrados, assim como o círculo hermenêutico, se tornam uma ferramenta obsessiva, obsidiante e viciosa, no sentido em que mantém o paranoico sempre crente de que sua forma de ler a realidade somente traduz isso: a realidade em si. Logo, a maneira de se quebrar tal círculo retroalimentado, sempre pela inserção de novas informações, passa por uma obrigatoriedade de uma existência outra, aqui sendo entendida como o acontecimento e a necessidade da violência (epistêmica) em si.

O evento a unir o trio paranoia-acontecimento-violência é a ideia percebida, a partir de um círculo hermenêutico a sempre ser retroalimentado e a assim permanecer, no qual a possibilidade de quebra dessa viciosidade do movimento só pode ser realizada por algo externo e não perceptível pelo intérprete paranoico, no momento exato em que o acontecimento, tautologicamente, acontece e é a isso que se chama de violência aqui, de uma violência



outra, pois não depende e nem é controlada/controlável pelos agentes, assim como não se baseia, por exemplo, como será demonstrado a partir do conto, em critérios de gênero.

Isso pode começar a ganhar contornos um tanto mais evidentes a partir do momento em que se observa o definido como acontecimento da seguinte forma:

[...] o que chega, é o que verticalmente me cai no colo, sem que eu possa vê-lo vir: o acontecimento não pode me aparecer, antes de chegar, senão como impossível. Isso não quer dizer que isso não chega, que não o há; isso quer dizer que não posso dizê-lo em um modo teórico, que não posso nem mesmo o pré-dizer. Tudo isso, que concerne à invenção, a chegada, o acontecimento, pode deixar pensar que o dizer permanece ou deve permanecer desarmado, absolutamente desarmado, por essa impossibilidade mesma, desamparada diante da vinda sempre única, excepcional e imprevisível do outro, do acontecimento como outro: eu devo ficar absolutamente desarmado. E, no entanto, esse desarmamento, essa vulnerabilidade, essa exposição não são nunca puros ou absolutos (DERRIDA 2012, p. 242).

A quebra a ser localizada, nessa emulação de leitura paranoica da realidade a partir do conto de Murata, se estabelece como derivada da formulação teórica acima citada. Se a realidade do paranoico é tida como uma observação transparente da realidade, dado o desejo transferido à maneira de ler como um reflexo da vontade de ser entendido como tal, por produzir leituras *reais da realidade*, é a violência do imponderável que quebra tanto o círculo retroalimentado pela hermenêutica da paranoia nessa estrutura na qual tudo é colocado em suspeição (FELSKI, 2015), ao mesmo tempo instaurando ali, obrigatoriamente, já uma nova forma de existir que retira do sujeito a pretensa totalidade do entendimento da realidade. Devolve-se, assim, ao cenário a ser ali criado a confusão como cerne de uma forma de traduzir a “realidade” re-presentada, como o texto literário, cuja validade de assertiva tentará se demonstrar neste artigo.

“Ei, Nagaoka...”

... quer começar um culto novo comigo?” (MURATA, 2022, p. 6)⁵ é o convite que Ishige faz a Nagaoka, narradora do conto de Murata Sayaka a ser aqui descrito e analisado. Dividido entre várias idas e vindas temporais, “Fé” demarca um embate principal localizado entre a voz narrativa e o mundo ao seu redor, partindo do princípio que seus interlocutores têm uma dificuldade intrínseca de se relacionar com algo muito caro à Nagaoka: a realidade. *Genjitsu* (現実) é a forma escolhida para representar a realidade à qual a narradora caracteriza, mais de uma vez, como sua *amada realidade*, sendo decomposta pelos logogramas do verbo representar (*arawasu* 現す) e de fruto (*mi* 実). A realidade de Nagaoka, portanto, não é somente um fato duro, contraposto a um tipo de ideal (理想, *risō*), mas sim aquilo a aparecer através de uma apreciação do que pode surgir *a partir de uma reflexão/representação* e do exercício de se pensar o mundo a seu redor.

Os eixos narrativos a irem-e-virem podem ser reconstituídos segundo este esquema provisório, para que não nos alonguemos no resumo da narrativa total, a ponto de mantermos certa economia textual: 1. Nagaoka, Ishige e Saikawa eram colegas de classe no colégio, tendo os dois últimos se relacionado quando foram para a faculdade; 2. Saikawa é descrita como uma garota ingênua desde os tenros dias do colégio, tendo caído em um golpe de esquemas de pirâmide após a faculdade (a venda de purificadores de água), o qual teria trazido uma série de problemas para a personagem, incluindo dívidas e perda de emprego que a levaram a voltar a morar com os pais; 3. Quando do reencontro, anos depois, o convite é feito à Nagaoka após Ishige insistir em ter seu número, em um *nomikai*,⁶ e é elaborado tendo em vista o conhecimento de Saikawa de esquemas de pirâmide, que é a terceira envolvida, junto de Ishige, já reconectado com a ex-namorada, anos depois, via Facebook; 4. Nagaoka demonstra uma irritação que

⁵ No original: “なあ、永岡、俺と、新しくカルト始めない？”. Todas as traduções do conto são minhas. Agradeço à turma de Introdução aos Estudos Literários II (IEL-II, na Universidade de São Paulo), do segundo semestre de 2022, por terem sido os primeiros interlocutores das ideias aqui apresentadas, assim como da tradução em si.

⁶ 飲み会: ocasião em que pessoas se encontram (会う) para beber (飲む).



parece descomedida aos olhos dos outros dois, mas isso só é explicado depois, pois a mesma tem motivos anteriores ao reencontro dos colegas de classe para se sentir assim; 5. Mesmo descontente, Nagaoka segue se encontrando com os dois, para a elaboração do esquema fraudulento,⁷ que passa a ser um culto religioso descrito por Saikawa como uma chance de retorno aos tempos antigos do Japão, para uma experiência geocêntrica voltada a mulheres; 6. Nagaoka escolhe, depois de ir e vir entre decidir não participar e participar, se inscrever como aluna, não como colaboradora ativa no golpe, porque gostaria de sofrer uma lavagem cerebral (洗脳, *sen'nō*) de Saikawa, que genuinamente passou a acreditar (segundo os termos narrados de uma confissão para Nagaoka), nos possíveis resultados positivos do culto geocêntrico para as envolvidas;⁸ 7. As cenas finais do conto, no entanto, mostram, já no retiro geocêntrico, que Ishige estava tentando ganhar duas fontes de renda paralelas, um golpe dentro do golpe, e estava filmando o retiro, enquanto se escondia em uma moita; 8. Após matarem Ishige, as inscritas na experiência do geocentrismo retomam suas atividades e Nagaoka se sente excluída da cena, na medida em que Saikawa lhe diz que o carma de sua vida seria estar presa à realidade (ponto ao qual voltaremos nas análises).

No entanto, este eixo triangular na elaboração de um esquema de golpes religiosos por Nagaoka (realidade)-Saikawa (fé/lavagem cerebral)-Ishige (perversão) é somente um dos eixos narrativos a formar o conto. A outra parte triangula outros personagens, tendo ainda o foco em Nagaoka, mas, desta vez, sua relação entre si e o mundo, sua formação identitária, recontando sua vida como alguém que sempre buscou levar a sua versão da realidade até as pessoas: “Desde criança a minha sina era acreditar que, para sermos mais felizes, o que importava de fato era a *realidade*. Não só de mim para mim, mas tal crença era espalhada para todos ao meu redor” (MURATA, 2022, p. 28)⁹.

⁷ Nagaoka narra, mais de uma vez, sua desconfiança de Ishige, de possivelmente estar querendo se aproveitar da inocente Saikawa, que antes já havia caído em um golpe. No entanto, como a mesma Saikawa vai dizer, seu envolvimento neste momento se baseia, primariamente, em um motivo: vingança. Posteriormente, como se vê no resumo elaborado por mim, esta opinião muda.

⁸ Saikawa também, como chega a dizer à Nagaoka, tinha fé na possibilidade de os purificadores de água trazerem uma vida melhor aos compradores.

⁹ No original: “私は子供のころから、「現実」こそが自分たちを幸せにする真実の世界だと思っていた。私は自分だけでなく、周りの人にもそれを勧め続けた。”

Vai dizer a narradora que, desde criança, sua missão sempre foi tentar mostrar às pessoas ao seu redor o quanto as mesmas estavam caindo em golpes ao investir seu dinheiro em coisas cheias de brilho, feitas para enganar, dado o fato de sua importância, além da aparência, ser nula. De tanto inquirir as pessoas a respeito do preço, tentando mostrar o ato ludibriante por trás da compra, Nagaoka afirma: “Quanto é?” acabou se tornando o meu jargão; no entanto, conforme fomos crescendo, esse também se tornou o inimigo número um entre meus amigos” (MURATA, 2022, p. 29).¹⁰ Ao perder amigos e um relacionamento, Nagaoka realiza um último grande ato, como assim o entende, para tentar levar a realidade às pessoas: larga seu emprego e volta para a casa dos pais para tentar salvar sua irmã mais nova de esquemas golpistas.

O desenrolar dos fatos, no entanto, vai fazer o exato oposto: a irmã não só continua dando seu dinheiro para cursos de formação e rápido enriquecimento, como, quando de fato esses esquemas são provados como fraudulentos, saindo até nos noticiários locais, Nagaoka chega a demonstrar felicidade por se provar certa, crendo que sua irmã mais nova finalmente veria o mundo pelos seus olhos, mostrando o quão importante era, e o quanto se deleitava em, estar do lado certo da história (a realidade da narradora). Porém, após esse dia, a irmã jura não retornar à casa dos pais até que a narradora de lá saia, o que só acontecerá tempos depois. Nagaoka, então, se vê sem amigos, sem uma parte de sua família, tendo que recomeçar a vida já em sua cidade natal, de onde havia saído e agora retornado sem sentir, em momento algum, o brilho triunfante da felicidade alheia depois da entrada em sua realidade.

E este é o ponto no qual Ishige e Nagaoka acabam se reencontrando. A narradora diz estar interessada no convite por um motivo: as amigas com quem se reconectara da época do colegial adorariam saber que tipo de artimanha Ishige estaria envolvido agora. Seu novo círculo social, no entanto, acaba se mostrando uma primeira tentativa de “lavagem cerebral”, tão buscada pela narradora: pelos encontros, em cada momento na casa de uma das envolvidas, sempre resultarem em conversas tidas por Nagaoka como fúteis a respeito

¹⁰ No original: “「原値はいくら？」という言葉が、私の一番好きな言葉になった。けれど成長するにつれて友達はだんだんと、私のこの言葉を嫌がるようになった”.



de louçarias exclusivas compradas, na unidade, por valores exorbitantes, e até mesmo a submissão a clareamentos de narina (feitos, inclusive, pela própria narradora), vão levando Nagaoka a crer que existem muitas maneiras de se viver no mundo, sendo a realidade sua preferida, submetidas a tanto um regime de crença quanto a vida vivida buscando destaque pelos termos anteriormente descritos (objetos de difícil acesso, narinas embranquecidas, etc.).

A vontade de se afastar da sua amada realidade, porém, vai se mostrando cada vez mais difícil, a ponto, por fim, de tentar encontrar no culto de Saikawa a resposta, sempre dizendo, também, que ali estava para proteger Saikawa de Ishige. Enquanto buscavam se reconectar com os espíritos de antigamente, quando a Terra era o centro do universo, a líder passa a pedir a cada uma das envolvidas que descrevam o visto em meio a uma fumaça criada a partir de aromatizadores colocados no centro de uma roda e, entre unicórnios, pirâmides e demônios, quando é a vez de Nagaoka, este é o diálogo:

– Eu vejo a realidade!

Todas continuavam dançando ao redor de Ishige,¹¹ sem descanso.

– Eu vejo a realidade! Tudo isso é só uma ilusão causada por uma situação extrema! Excitação coletiva que vem do excesso de dopamina! Isso tudo é uma ilusão causada por uma situação extrema da qual se quer fugir! Eu vejo a realidade! A realidade é o que eu vejo!

Quase como um macaquinho gritando, Saikawa me respondeu:

– Isso é o seu carma! (MURATA, 2022, p. 56)¹².

O fato a marcar a existência de Nagaoka passa a ser, neste regime novo de crença, a própria impossibilidade de sair do mundo da forma como ele vinha sendo vivenciado pela narradora. A paranoia, como força constitutiva de um modo de ser (sem pressupor, no entanto, que isto é um diagnóstico da personagem), agora passa a ser relida como uma espécie de sobrevida do passado antecedente à própria existência de Nagaoka *como* Nagaoka: o seu carma.

¹¹ Neste ponto da narrativa, Ishige já está morto.

¹² No original: “「現実が見えます！」皆はそれでも足を止めずに石毛の周りを歩き続ける。「私は現実が見えます！異常事態による集団幻覚。脳内のドーパミンによる異常な決断。異常な状態を脳が回避するために見せている錯覚。私には現実が見えます！実が見えます！」「それはあなたの、カルマです！」齋川さんが、猿の鳴き声のような声で叫んだ。”

Se a paranoia é o regime de forças a sempre estar pressupondo, pelo paranoico, que é possível antecipar e fazer de forma pior todo e qualquer dolo possível a si e por si, tendo a premissa da eterna inimizade alheia, no conto é possível observar não a intenção do dolo, mas a constante reafirmação da vontade de domínio de um ponto de vista acima de todos em nome do bem *alheio*. A contenção, em “Fé”, se baseia menos na possibilidade de agir em si para o controle de sua narrativa a partir da dor, mas sim que o desejo de a tudo determinar, de Nagaoka, é a forma de induzir dolo aos outros sem sequer permitir a forma de dissenso, dado que o dito pela personagem é sempre o mesmo é somente a sua forma de ver a realidade a certa, é somente essa fórmula a capacitada para levar à felicidade, sempre feito tudo isso de forma a proporcionar ao *Outro* uma vida melhor, porque é a vida vista pelos olhos de Nagaoka.

A suposição, assim, a ser tida como paralela, comparável e até mesmo aproximável ao mecanismo da paranoia como forma de ver o mundo, se encontra emulada na maneira como Nagaoka é representada no conto de Murata Sayaka, ao mesmo tempo em que o próprio conto funciona como uma emulação não só na personagem, mas na estrutura total em si. Ao seguir considerando o mundo como observável e controlável a partir de um ponto de vista pessoal e intransferível, o notável são as constantes voltas necessárias e cada vez mais ensimesmadas para sustentar tal narrativa, o que, ao fim, acaba caindo por terra. Nagaoka, em seu desejo de controle não só do ponto de vista, mas como também da maneira segundo a qual o *Outro* pode viver a sua vida, dada a incapacidade alheia de observação da realidade, vai garantindo para si, sem assumir que é este o problema, uma necessidade sazonal de mudança de ambientes, amigos, sem considerar obrigatório a mudança de si.

Este controle, por fim, é a vontade e a maneira de se emular a tentativa de controle máximo da representação em si, ao sugerir um posicionamento aquém e além do próprio mundo representativo e da estrutura de vozeamento alheio pelo funcionamento da língua. Ao considerar a sua forma de ver não *uma*, mas *a* forma de ver o mundo a ponto de se considerar detentora da *realidade*, todo e qualquer sinal e nova informação vista pela narradora só vem a confirmar o pressuposto do que a mesma já tinha como consciência final e



fechada, sem possibilidade de mudança de modo a se quebrar, talvez, a própria estrutura em si deste circuito hermenêutico de representação da realidade: eis o controle da ficção da ficção, mais uma vez.

E que o conto leve a fé como título já tem, em si, também possibilidade de análise. O substantivo escolhido por Murata, *shinkō* (信仰) se decompõe pelos logogramas de fé, fidelidade e confiança (信) e adorar, depender, venerar (仰). O conto, no entanto, sempre atribui, de acordo com a voz narrativa, que a fé é o problema do *Outro*, pois está relacionada a algo aparentemente exterior à realidade de Nagaoka. O que se percebe, porém, é também a própria estrutura de crença, veneração e dependência construída pela narradora para a sua própria versão dos fatos, como se a língua pela qual ela fala e traduz, representando a sua realidade, fosse totalmente transparente, cuja obrigação do *Outro* é sempre a submissão, a doutrinação de que há ali já uma desigualdade anterior, uma espécie de prolegômeno da verdade, a subsidiar todas as falas de Nagaoka.

E é verificável, pelo modo de olhar descrito neste artigo, tal afirmação acima para a cena imediatamente após a determinação cármica de Saikawa. Se é somente dentro da realidade, neste carma, que poderá viver Nagaoka, lê-se o desfecho do texto:

– Não... Saikawa... Eu vim até aqui porque eu queria passar pela sua lavagem cerebral, Saikawa! – Sai do círculo, me jogando aos pés da completamente nua Saikawa, implorando – Por favor, me iluda! Saikawa, me dê uma ilusão!

– A realidade é a sua lavagem cerebral. E é com essa ilusão que você levará uma bela vida a partir daqui. Esse é o seu destino. E está tatuado no seu íntimo desde já.

– Devolve o meu dinheiro! – respondi gritando.

A resposta veio em coro pelas outras.

– Nossa, que palavra mais bonitinha! Devolveomeudinheiro!

– Devolveomeudinheiro!

Em um transe que claramente apontava para um caso no qual o sentido das palavras estava totalmente perdido, todas continuaram rindo e repetindo:

– Devolveomeudinheiro, devolveomeudinheiro, devolveomeudinheiro!

O coro coletivo se espalhava para o céu noturno. Eu seguia gritando para o meu céu heliocêntrico:

– Devolveomeudinheiro!

O meu esforço frenético era continuar gritando para o meu céu heliocêntrico. O coro e a dança das outras se sobressaíam ao meu clamor e seguiam ecoando céu afora. O meu tom choroso, implorando, “Devolveomeudinheiro!”, se misturava ao canto de todas as outras, e assim seguimos (MURATA, 2022, p. 56-57)¹³.

A confusão instaurada na cena, através da língua como mecanismo de produção de diferença, parece continuar confirmando à Nagaoka sua versão da história. Afinal, ela está clamando em tom choroso ao seu céu heliocêntrico, enquanto as outras estão, em seu mundo geocêntrico, entoando algo cuja sonoridade até pode ter semelhança com palavras em si, mas não o são. Concomitantemente, e seria nesta parte a vontade de foco, o oposto também acontece: é Nagaoka quem está, por fim, sendo excluída da lógica comunitária ali formada através do mesmo mecanismo sempre utilizado por ela para tentar convencer os Outros de que esses, não ela, são os errados: a língua e a fundamentação da diferença a partir da representação da realidade se constrói em algo tão fantasioso quanto a ideia de que a representação pode vir a ser transparente, sem movimentação prévia do próprio termo, para ajustá-lo a *uma* forma de encarar o mundo.

Nagaoka, com sua fé na realidade e na sua *interpretação* da mesma, é quem passa a ficar de fora a partir de um momento imprevisível, que lhe chega e cai no colo, assim como a definição derridiana do acontecimento apresentada na introdução. É a essa brutalidade de mudança que chamo de violência, dada a possibilidade de cisão com o mundo como conhecido até então, tendo sua

¹³ No original: “「齋川さん、齋川さんは私を洗脳してくれるって言ったじゃないですか！」私は皆の輪をとびだし、全神の齋川さんの脚にしがみついた。「私を洗脳してください！私に幻覚を見せてください！」「現実こそ、あなたの洗脳です。それこそがあなたが一生を共にする美しく完全な幻覚なのです。それがあなたの宿命なのです。これが、あなたの心のタトゥーです」 「10万円返せ！」私は叫んだ。皆がうっとりとして歌い始める。「すてきな言葉ね。10万円返せ！」 「10万円返せ！」皆、その言葉の意味すら忘れてしまったように、笑いながらその言葉を歌い続けた。「ジュウマンエンカエセ、ジュウマンエンカエセ、ジュウマンエンカエセ」皆の歌声が夜空へと吸い込まれている。私の地動説の空へと、歌声が響き続ける。「ジュウマンエンカエセ」私は必死に、地動説の地面の上で叫ぶ。皆の歌と踊りは、私の地面を揺さぶり、空気を振動させ続けた。私は皆の歌声の中で、「ジュウマンエンカエセ！」と鳴き声をあげて続けた。”

base algo anteriormente definido como controlável: a língua. Ao transformar uma frase no imperativo de Nagaoka em apenas um agrupamento sonoro parecendo “bonitinho”, a comunidade ali formada, a partir de um acontecimento improvável e imprevisível, muda a direção e a produção de diferença, mesmo a narradora acreditando ser ela a única capacitada para ler e determinar os rumos do futuro, provado não verificável na realidade ali construída.

Isso tudo se dá a partir do momento em que a língua aparece na narrativa sem ser tratada como um mero espelho da realidade, segundo o imperativo da transparência atribuída por Nagaoka, tanto a si quanto ao conteúdo de sua fala. O imperativo exigindo a devolução do dinheiro investido, “10万円返せ” (*jūman'en kaese*), vai se decompondo até se tornar, na narrativa, grafado como “ジュウマンエンカエセ” (*jūman'en kaese*), demonstrando, de certa forma, um tipo de funcionamento da língua japonesa a definir como estranheiridade (o uso de *katakana*) a palavra ali ouvida pelas outras participantes da experiência geocêntrica. Ao transformar a ordem proferida em algo aquém do previsto, é uma das estruturas marcantes do pertencimento àquela comunidade (a língua, a fala em japonês, o conhecimento que demarca a possibilidade de se pronunciar e *representar* a realidade através deste sistema linguístico) o determinante a excluir a narradora do pertencimento da nova comunidade ali formada por ser Nagaoka, agora, quem representará o diferente.

Se a língua permite um sistema de partição entre o ser e o não ser nativo, enquanto incorpora a diferença para si e expulsa o diferente exatamente por aquilo que ele é, ou seja, diferente, o movimento emulador da paranoia no texto revela não uma espécie de aproximação de Nagaoka com a paranoia, mas sim, a ação final como a mola propulsora daquilo a possivelmente reparar a constante vigia e atuação de dolo a encerrar o movimento paranoico. Se o texto emula a paranoia ao sugerir constantemente a existência do inimigo como o outro espelhado por um desejo de um sujeito enquanto transparente, ao se definir enquanto tal por sempre descrever o inimigo da mesma maneira, quando a língua aparece como o próprio acontecimento definidor do futuro a partir da sua imprevisibilidade e no critério um tanto fantasioso de que a representação a partir do sistema de significação também falseia, esconde,

omite, traduzindo um outro a ser deixado ao lado de fora, rompe-se, por fim, a estrutura paranoica da manutenção de categorias aquém e além da representação como *Darstellung*.

Essa tentativa de formação comunitária aos moldes de uma nova experiência de retorno ao ancestral, ao buscar criar um âmbito comum entre as viventes e presentes, continua sendo forçosamente traduzida por Nagaoka como um sistema impossível de ser representativo *da* realidade, e a sensação do absurdo passa a ser tal que, mesmo ao fim do conto, a narradora continua demarcando uma separação nítida (para ela) entre si e as outras, mas sua súplica já não é mais ouvida. Essa nova constituição que expulsa de forma contrária do constantemente lido pela narradora, ou seja, ao excluí-la ao invés de atrair os outros para o seu mundo (tão excluídos dele por ela), parece ser o ponto final a conseguir reforçar o dito até aqui: a interpretação emulada o tempo todo dentro do conto como algo traduzível nos mecanismos também utilizados pela paranoia, assim como o fim da hermenêutica auto centrada na experiência de um sujeito caracterizado por si como exterior, até mesmo da estrutura da língua pela qual se pronuncia, eventualmente, acabam sendo transferidas como mecanismo de expulsão dessa hermenêutica da suspeita, dado que, a todo momento, é também isso o realizado pela narradora, em nome da sua representação dos fatos, o fruto (実) a ser surgido a partir da sua re-representação (現す): realidade, *genjitsu*.

A última consideração que gostaria de fazer dentro deste mundo a partir da narrativa de Murata pode ser depreendida do seguinte trecho de Kato Shuichi (2012), quando esse define quem são os japoneses, a partir de sua teoria do “aqui = agora”, na qual o

significado dos acontecimentos do presente ou do “agora” é completo por si mesmo, e não há necessidade de mostrar claramente a relação entre os acontecimentos do passado ou do futuro para extrair e esgotar o seu significado [...] Resumindo, agir visando aos benefícios do presente sem pensar no futuro, e, se fracassar, enterrar esse passado ou, pelo menos, tentar enterrá-lo. O conteúdo desse esforço é uma questão de “sinceridade e devoção”, ou seja, “uma questão de sentimento, do coração”, mais do que uma ação (responsabilidade pelas consequências), que cau-

sou alguma consequência na sociedade. A questão central é saber qual foi a intenção dessa pessoa na hora que agiu (o bom e o ruim das intenções). A tradição cultural jamais desapareceu (KATO, 2012, p. 247-248).

A tradição de seguir em frente buscando esquecer seu passado, sempre pensado na marcação da vila, *mura* (村), em termos de coletividade (em detrimento da vontade individual), sem conexão do passado com o presente ou a mirada ao futuro demarcam a teorização de Kato, como no excerto acima. *Nihonjinron* (日本人論), as teses sobre a especificidade do ser-japonês, atravessam a história da construção do nacionalismo no Japão, marcando períodos de ascensão, queda e revisionismo histórico, principalmente após a Segunda Guerra (ODA, 2018, 2020), com a tentativa de apagamento dos crimes cometidos pela nação e de transformação do narrado nos livros didáticos como uma ação premeditada para proteger a Ásia dos domínios do “Ocidente” (IWA-BUCHI, 1994; ODA, 2018), tentando se desvencilhar, assim, de uma imagem de agente imperialista na sua própria história (ODA, 2009). A possibilidade, no entanto, do entendimento da excepcionalidade traduzida enquanto destino manifesto (pelas chances de se pensar o isolacionismo de um arquipélago como manutenção de pureza racial [GABRAKOVA, 2018]) parece ser contraditória, ou, minimamente, revelaria já a aporia a partir do entendimento da sempre determinação de si com o Outro, explícito ou não (KAWAI, 2015).

Isso seria exemplificado também em Kato Shuichi sem necessariamente o espelhamento de um Outro, caso se ignorasse o fato de *Tempo e espaço na cultura japonesa* ser um compilado de ideias e palestras feitas pelo autor em suas viagens, por exemplo, a países americanos.¹⁴ A descrição sempre voltada para dentro do arquipélago, à guisa de explicação sem demonstração prévia da diferença entendida como o Outro ocultado, se dedica a apresentar o funcionamento da vida no presente como tradicional, ainda que o aqui e o agora sejam as categorias de análise em foco de Kato. Ser japonês, assim, seria sempre estar ligado ao seu tempo e às questões de seu *mura*, mesmo quando das

¹⁴ Diferentemente, por exemplo, d’*O livro do chá* (2008), escrito especialmente para a contraposição e apresentação do Japão ao “Ocidente” como demonstração da especificidade do observado em território japonês, em detrimento da unicidade do bloco considerado como ocidente.

configurações do capitalismo já tardio, indicando a sobrevivência da tradição e do tradicional como marca característica do país, defendida a ideia de que somente o dêitico seria capaz de garantir qualquer tipo de filiação. A aporia, portanto, aponta para um significantes esvaziado atravessando séculos, todavia sendo garantido como a melhor forma de tradução ao se pensar o coletivo-minimizado em detrimento do individual, a parte e não o todo-nacional, como se a comunicação entre os dois não fosse uma possibilidade de pressuposto, dada a formação do título do livro envolver, necessariamente, o Japão em si.

A marcação, no entanto, segundo a qual gostaria de deter os olhares ao fim desta análise está exatamente nos dois pontos ressaltados pelo raciocínio de Kato: primazia da intenção e *mura* como delimitação da comunidade sendo características do ser-japonês. Se não importa a consequência do dolo infligido e é o diferente o responsável por sempre precisar sair do espaço do *mura* por ser o que é, ou seja, não-correspondente ao tido como normativo e comunitário do todo estabelecido, o corolário possível, tanto quanto um prolegômeno determinante do que se torna o ser-japonês em Kato atravessa uma defesa da irresponsabilidade do todo perante quem o mesmo exclui.

Se não é necessário responsabilizar aquele a realizar o dolo perante o outro dada a possibilidade de assumir para si (e também já ter o direito de se perdoar sem ressalvas) o juízo da intenção e, além disso, em caso de diferença perante o todo é o símbolo da insatisfação quem deverá sempre se retirar da vila na qual residia, o perpetuado é a não necessidade de reconsideração dos atos, assim como dos padrões a marcarem o símbolo vazio que é a comunidade e, tampouco, metonimicamente, o que é ser japonês. Se a nação é um conceito moderno definindo, a partir de restrições territoriais e burocráticas atribuindo pela diferença quem pode se tornar cidadão, o conjunto de *mura* formados e circundados pelo oceano em todas as suas direções passa adiante a não necessidade da mudança autorreflexiva. Se a tradição está viva e ela é o ponto pivotal da definição para o “aqui = agora” a partir de um símbolo vazio em Kato, toda e qualquer forma de união pode vir a significar este conceito, a tradição, assim como o absoluto nada. Ademais, se uma comunidade pode garantir a si o domínio da lei, em detrimento de qualquer quadro que a restrinja, esta organização soberana é tanto o ditame da lei quanto sua própria infração (DERRIDA, 2018).

Se é a instituição da crítica literária a responsável por enxergar no desenvolvimento da literatura a metonímia da nação (BHABHA, 2013), não parece de todo absurdo sugerirmos uma correlação do dito anteriormente com o texto de Murata, mudando, em outro giro, a interpretação de quais são os rumos da emulação paranoica dentro da narrativa. Se a construção do ser-japonês depende, como já dito, da localidade (*mura*), Nagaoka em seu entorno justificava, mais de uma vez e em mais de uma ocasião, *parte* do sugerido por Kato: suas intenções, em análise de si por si, eram boas e, no entanto, o observado logo em seguida era uma repetição, já diferente, de outra forma, do mesmo. O bordão de criança vira um inimigo, o noivado termina, a irmã mais nova promete não voltar para casa se ela ali estiver e, mesmo dentro da tentativa de lavagem cerebral, todo o observado é a realidade, em uma explicação cunhada por si e convincente a si.

A fé de que a língua falada por Nagaoka era capaz de representar a realidade quebra a demarcação do falso controle da verossimilhança, entendido por ela como um bom regime de sua própria excepcionalidade: a torção do acontecimento interrompe a constante hermenêutica da suspeita e aponta desta vez *para* Nagaoka, fazendo dela também uma aporia do que é ser-japonês, caso seguíssemos à risca o dito por Kato. Não é possível avançar, mesmo com o predomínio das boas intenções, pois a justificativa do desenrolar dos acontecimentos infere dolo ao Outro e, a partir dessa nova configuração espacial, aquela a se tornar ilha é, exatamente, Nagaoka. Caso lêssemos a construção, dentro de "Fé", como uma outra possibilidade de se pensar, afinal, o que é o ser-japonês, Murata Sayaka estaria indicando o próprio oposto de Kato a partir da emulação da paranoia como a hermenêutica da irresponsabilidade do segundo autor. Concluir, como faz Nagaoka, que a realidade está representada sempre a seu favor, não havendo sequer possibilidade de se questionar a chance de o problema residir exatamente na *sua* forma de representar o visto e o advindo até seus olhos, a hermenêutica da irresponsabilidade chega ao fim, enfim, através da inevitabilidade do acontecimento, de um senso de justiça a não se filiar a uma visão de mundo e a não garantir sequer a manutenção da definição dos termos esvaziados de Kato Shuichi, por exemplo.

Assim, a continuação, em Murata Sayaka, do conto, em suas linhas finais, indica a aporia da determinação fechada em sua forma mais evidente e, pelo fim brusco, sua própria constituição enquanto também não determinada. Nagaoka acaba isolada da comunidade ali formada mas, metonimicamente, não há necessidade ou possibilidade de se pensar que o domínio ali estabelecido da hermenêutica da irresponsabilidade tenha chegado ao fim, pois as palavras finais da narradora são seu grito ensimesmado lamurioso para o *seu* céu heliocêntrico. A possibilidade ali emulada cria uma brecha, um *traço* diferencial (DERRIDA, 2013b), abrindo outros caminhos de diferenciação que, exatamente por estarem no imbricamento da diferença, não poderiam estar caracterizados de outra forma a não ser pelo futuro, pelo porvir, da chance e de outras maneiras a se pensar as questões aqui reunidas. O fim da restauração da paranoia para a entrada de um mundo outro dependeria da criação de toda uma forma outra de se definir e desenhar os contornos entre o Eu e o Outro, ainda não disponíveis e, tanto quanto o acontecimento final que cinde a certeza de uma representação *una* do ser-japonês, há de só se manter aberto para que a diferença, por fim, diferencie.

Conclusões

Se o que se tem e nunca se perde é a sombra, o que o círculo hermenêutico da paranoia e da irresponsabilidade anteriormente discutidos encontram é, em Murata, uma outra forma de serem resolvidos ou, ao menos inicialmente, deixarem já como indicação a possibilidade de criações outras a partir do momento no qual se torna impossível de esquecimento a existência do Outro, a ser sempre marcado como tão constituinte do Eu, mesmo sob sua vontade de apagamento da construção dialógica de sua identidade.

A sombra da determinação do paranoico como transparente não só emulado em “Fé”, mas também na possibilidade de pensarmos as maneiras de ler tal conto, podem começar a sugerir, já tendo em vista os movimentos de separação dos meios da violência dentro da narrativa de Murata, que toda leitura também deixa resto e rastro, assim como a marcação da nova comunidade ali

que exclui, ao mesmo tempo a ser excluída por, Nagaoka, através do mesmo mecanismo utilizado pelas personagens para se explicarem e se determinarem, como também na análise aqui: a língua.

Se a forma final assume deixar restos, sombras e rastros a partir do escolhido para tornar observado e observável, não é pela necessidade ou possibilidade de justificativa que torne o crítico, por exemplo, a figura a ser escolhida como transparente, acima do regime representativo, como se um exercício de análise fosse somente o endossamento e a leitura descritiva do que existe ali. Tanto também assim poderia ser entendido o reflexo de Nagaoka, seu Outro, a ser sempre cooptado e retirado da diferença por não existir em sua representação de mundo chance para a diferença em si, somente extermínio da mesma, dada a obrigatoriedade da submissão perante o que a narradora tanto de chama de realidade.

A sombra deixada, por fim, tanto tempo sem ser vista, percebida e determinada como suplemento da formação de sua própria visão da realidade, por fim, emerge e toma também o controle a partir do acontecimento derradeiro que interrompe a manutenção da unicidade do ponto de vista: se isso seria ou não seguido, ou se ficaria como *lição* de moral, no entanto, como já apontado, somente reforçaria outras maneiras de excluir e separar *como* dominação, não pretendido nem no conto, nem neste texto.

Referências

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana L. de Lima Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

CRITCHLEY, Simon. *Faith of the faithless: experiments in political theology*. Londres: Verso, 2012. Edição Kindle.

DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. Tradução de Piero Eyben. *Cerrados*, v. 21, n. 33, p. 229-251, 2012.

DERRIDA, Jacques. A literatura no segredo: uma filiação impossível. *Dar a Morte*. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2013a.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de: Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013b.

DERRIDA, Jacques. *A besta e o soberano – seminário*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, v. 1, 2018.

FELSKI, Rita. *The Limits of Critique*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

GABRAKOVA, Dennitza. *The Unnamable Archipelago: Wounds of the Postcolonial in Postwar Japanese Literature and Thought*. Leiden: Brill, 2018.

IWABUCHI, Koichi. Complicit exoticism: Japan and its other. *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, v. 8, n. 2, p. 49-82, 1994.

KATO, Shuichi. *Tempo e espaço na cultura japonesa*. Tradução de Neide Hissae Nagae e Fernando Chamas. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

KAWAI, Yuko. Deracialised race, obscure racism: Japaneseness, Western and Japan's concepts of race, and modalities of racism. *Japanese Studies*, v. 35, n. 1, p. 1-25, 2015.

MURATA, Sayaka. Fé (信仰). Fé (信仰 *Faith*). Tóquio: Bungëshunjū, p. 6-57, 2022.

ODA, Ernani. O contexto global no nacionalismo japonês contemporâneo. *Estudos Japoneses*, n. 29, p. 45-60, 2009.

ODA, Ernani. Condições estruturais do nacionalismo japonês recente. *Lua Nova*, n. 103, p. 11-38, 2018.

ODA, Ernani. A idealização da “pessoa comum” e o discurso nacionalista no Japão. *Civitas*, n. 20, v. 3, p. 464-475, 2020.

OKAKURA, Kakuzo. *O livro do chá*. Tradução de Leiko Gotoda. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

SEDGWICK, Eve K. Leitura paranoica e leitura reparadora, ou, você é tão paranoico que provavelmente pensa que este ensaio é sobre você. Tradução de Mariana P. Ruggieri, Marcos P. Natali, Camila Nogueira, Fabio P. Saldanha, Luísa Romão e Roger Melo. *Remate de Males*, v. 40, n. 1, p. 389-421, 2020.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra R. G. Almeida, Marcos P. Feitosa e André P. Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.