

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Érica Rosa Hatugai

**A medida das coisas:
Japonesidades e parentesco entre associados da Nipo em Araraquara**

**SÃO CARLOS
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Érica Rosa Hatugai

**A medida das coisas:
Japonesidades e parentesco entre associados da Nipo em Araraquara**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Igor José de Renó Machado

**São Carlos
2011**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

H366mc

Hatugai, Érica Rosa.

A medida das coisas : japonesidades e parentesco entre associados da Nipo em Araraquara / Érica Rosa Hatugai. -- São Carlos : UFSCar, 2011.

150 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2011.

1. Antropologia social. 2. Japonesidade. 3. Família. 4. Tradição. 5. Substância (Filosofia). 6. Associativismo.. I. Título.

CDD: 306 (20^a)



antropologia social
UFSCAR

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Érica Rosa Hatugai

30/06/2011

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado
Orientador e Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Jeffrey Lesser
Emory University / EUA

Prof. Dra. Célia Sakurai
Museu Histórico da Migração Japonesa e NEPO

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Via Washington Luís, Km. 235, São Carlos, SP. 13565-905 cx. Postal 676
Tel. 16-3351-8371 ppgas@power.ufscar.br

Dedicatórias

Primeiramente, dedico essa dissertação a meus pais, Valdemar e Neusa, e a meu irmão, Marcelo, por todo o amor, força e confiança que sempre nos uniram. Muito obrigada por compartilharem comigo esse projeto desde o início. Esse trabalho é para vocês!

Agradeço ao meu companheiro Sérgio, pelo amor, paciência e força durante toda essa pesquisa. Obrigada, com amor.

Agradeço a todos os meus amigos, Ana Paula Zerbato, Alexandra Almeida, Camila Lima, Camila Firmino, Ivan Kano, Luciano Freitas, Karina Otsushi, Fernando Oliveira, por todo o carinho, amizade e trocas de ideias em vários momentos desta pesquisa. Um salve!

Agradeço a todos os amigos que fiz na “Nipo” durante essa pesquisa, vidas sem as quais esse trabalho não teria acontecido! Grande beijo com carinho à Leiko Hanai e as todas grandes e guerreiras mulheres de As Laboriosas. Agradecimentos e beijos a Vilma Sano, Emi Yonashiro, Lucas Kenzo, Yoneko Abe, Casumi e Dalel. E a tantos outros que compuseram essa etnografia e que abriram as suas vidas e seus lares para que esse trabalho pudesse ser concretizado.

Desculpo-me desde já a todas as pessoas que não estiveram presentes nessa dedicatória.

Dedico esse momento da minha vida a todos os meus amigos e familiares.

Com amor,

As minhas avós

Olívia dos Santos Rosa (*in memorian*) pelo amor, cuidados e orações que sempre nos uniram

A minha avó Setsu Hatugai (*in memorian*) que partiu muito cedo, mas eu a vi crescer através das
fotografias amareladas de nossa família

A meu tio-avô Taro Massuda, o meu imigrante, o qual narrou, e ainda narra, um pouco da minha
história

Agradecimentos

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq, pelo financiamento desta pesquisa por meio da concessão de Bolsa de Mestrado.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Igor José de Renó Machado, pela competência, críticas e conversas indispensáveis para a concretização desta pesquisa.

Agradeço a Dra. Célia Sakurai e o Prof, Dr. Jeffrey Lesser por aceitarem o convite e compor, com peso, a minha banca de defesa de mestrado. Sou grata pela leitura, opiniões, críticas e, sobretudo, as luzes lançadas neste e, quiçá, outros trabalhos.

Ao Prof. Dr. Piero de Camargo Leiner pelas contribuições, críticas e ideias indispensáveis quando da arguição da Banca de Qualificação.

Agradeço a todos os meus professores.

Agradeço a todos os meus familiares.

Agradeço a todos os amigos.

Agradeço aos colegas e companheiros do Laboratório de Estudos Migratórios: a Alexandra Almeida, a Nádia Kubota, o Victor Hugo Kebbe, o Gil Lourenção, pelas trocas e contribuições.

Agradeço a Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

RESUMO

Esta pesquisa faz uma análise antropológica de uma *japonesidade* formulada no interior das famílias que compõem um contexto associativo de imigrantes japoneses, e seus descendentes, na cidade de Araraquara (SP). A compreensão dessa *japonesidade* veio por meio de uma etnografia que perseguiu as elaborações que compunham a categoria nativa “japoneses” e as classificações mobilizadas a partir delas. Percorrendo os entendimentos nativos, acerca dessa categoria, foi possível compreender e analisar que as relações sociais entre as famílias e as percepções individuais e coletivas sobre as especificidades do “japonês” não constituíam crises nem manipulações identitárias para os indivíduos. As teorias nativas explanavam entendimentos acerca das diferenças “japonesas” que constituíam um modo “brasileiro japonês”, ou “japonês brasileiro” e expunham um idioma associativo articulado com base na família e em noções de *substâncias*.

Palavras-chave: *japonesidade*, família, “tradição”, *substância*, associativismo.

ABSTRACT

This research is an anthropological analysis of a *Japaneseness* developed within some families and their descendants who are part of an associative context of Japanese immigrants in the city of Araraquara, state of São Paulo. The comprehension of this *Japaneseness* is the result of an ethnography aimed at the constructs which formalized the native category of *Japanese* and the classifications resulting from it. According to the native knowledge of this category, the social relationships among the families and the individual and collective perceptions of the specificity of “*Japanese*” neither constituted crises nor identity manipulations for the individuals. The native theories shed light on the awareness of the “japanese” differences which constituted a “Brazilian Japanese” or “Japanese Brazilian” way, and exposed an associative language hinging upon the family and the notions of *substances*.

Keywords: *Japaneseness*, family, “tradition”, *substance*, associatiosnism.

Lista de Ilustrações

| | |
|---|-----|
| Ilustração 01. Adeus Porto Kyoto | 10 |
| Ilustração 02. Desembarque da Família Massuda | 10 |
| Ilustração 03. As Laboriosas | 20 |
| Ilustração 04. Mulheres e os alimentos em mais uma festa | 113 |
| Ilustração 05. Preparação do sukiyaki durante a festa | 126 |
| Ilustração 06. Conquista feminina | 126 |
| Ilustração 07. Preparação da casa para o <i>sukiyaki</i> | 133 |
| Ilustração 08. Crianças observando as <i>baatian</i> durante o <i>odori</i> | 138 |

Sumário

| | |
|---|-----|
| 1. INTRODUÇÃO | 11 |
| 1.1 A construção etnográfica e a eleição do objeto | 11 |
| 1.2 Aproximação ao campo de pesquisa | 13 |
| 1.3 Etnografia como prática de relações | 14 |
| 1.4 Associando-me à “Nipo” | 15 |
| 1.5 Entrando na festa ou entrando em contexto | 18 |
| | |
| CAPÍTULO 1 - IMIGRAÇÃO E <i>KAIKAN</i> | 21 |
| 1.1 O começo de tudo | 21 |
| 1.2 A imigração japonesa para o Brasil | 22 |
| 1.2.1 Notas sobre a imigração japonesa em Araraquara | 28 |
| 1.3 O Surgimento da A.C.N.B. de Araraquara | 30 |
| 1.4 Diferentes Identidades | 37 |
| | |
| CAPÍTULO 2 - AS MÚLTIPLAS <i>JAPONESIDADES</i> | 42 |
| 2.1 Os imigrantes japoneses e seus descendentes na literatura | 42 |
| 2.2 As <i>japonesidades</i> | 49 |
| 2.3 As <i>japonesidades</i> na “Nipo” | 54 |
| 2.3.1 Um modelo ideal | 57 |
| 2.3.2 Distinções “japonesas” | 64 |
| 2.3.3 O local da reprodução | 68 |
| 2.3.4 Língua | 73 |
| 2.4 Uma <i>japonesidade</i> pela não identificação | 81 |
| | |
| CAPÍTULO 3 - MESTIÇAGEM E <i>SUBSTÂNCIA</i> | 87 |
| 3.1 “Sangue” e mestiçagem | 89 |
| 3.2 “A medida de coisas” | 104 |
| | |
| CAPÍTULO 4 - REPRODUZINDO AS <i>JAPONESIDADES</i> | 114 |

| | |
|--|-----|
| 4.1 Caracterização da vida associativa | 114 |
| 4.2 Atualização ritual | 116 |
| 4.3 Atualização e comercial | 122 |
| 4.4 Preparando a casa | 126 |
| 4.5 <i>Parentesco associativo</i> | 134 |
| Considerações Finais | 139 |
| Bibliografia | 143 |



Ilustração 01 - Adeus Porto Kyoto (Acervo da Família)



Ilustração 02 - Desembarque da família Massuda (Acervo da Família)

1. Introdução

1.1 A construção etnográfica e a eleição do objeto

Havia anos que questões relativas à imigração japonesa no Brasil me aguçavam a curiosidade e me seduziam. O interesse relacionado à história da chegada dos japoneses a nosso país era algo que já se fazia presente em minha mente desde meus primeiros anos de graduação no curso de Ciências Sociais. Assim incitada, transformei esse flerte em objeto de estudo. Entretanto, devido à vastidão do assunto que se me apresentava, foi necessário realizar um corte temático que bem se corporificasse em minha pesquisa de mestrado. Dessa forma, compreender as noções presentes na categoria de classificação “japoneses”, e suas derivações, entre brasileiros descendentes de japoneses tornou-se o objetivo deste trabalho.

A imigração japonesa no Brasil está, de certa maneira, relacionada a minha própria família e a vivências particulares de nossas vidas. Eu, filha de pai “japonês” (brasileiro descendente de japoneses) e de mãe “brasileira” (não-descendente), cresci em uma família na qual a “cultura” japonesa não fora (re)produzida em língua, tradições, costumes, alimentação, entre outros aspectos ligados a “tradição” japonesa imigrante. Os significados relativos a “japoneses” em casa, para mim, ligavam-se à pessoa de meu pai e a seus ascendentes e compatriotas e também ligavam-se à mestiçagem presente em mim e em meu irmão. Para todos aqueles que eu conhecia fora de meu núcleo familiar (para aqueles que habitam as vizinhas de nossa residência, por exemplo), o termo “japonês” era identificador dos filhos de imigrantes. Porém, igualmente referia-se à “mestiços” (àqueles que tinham “metade de sangue japonês”) quando esses tivessem traços os asiáticos bem acentuados.

Como já foi dito acima, sempre me foram muito presentes questionamentos e, frequentemente, via-me tomada por perguntas ligadas não somente à razão da imigração japonesa, mas também à curiosidade de saber como foram os primeiros anos desses imigrantes, como eles viveram e como fizeram suas vidas em terras brasileiras. Mas, acima de tudo, o que

mais me despertava curiosidade era a recorrência da terminologia de classificação “japonês”¹ para se referir aos descendentes de japoneses. Sempre me interrogava o porquê de, insistentemente, serem chamados de “japoneses” essas pessoas brasileiras. Do mesmo modo intrigava-me o fato de esses brasileiros também fazerem referência si mesmos como “japoneses”.

Em busca de respostas a esse meu questionamento, conferi em bibliografias referentes à imigração japonesa que tal assunto havia sido abordado por pesquisadores. Eles apontavam que a categoria “japonês”, além de ser utilizada para designar os imigrantes, fazia reverberar seu significado na designação de brasileiros descendentes de japoneses (Vieira, 1973; Woortmann 1995), sendo esta categoria utilizada tanto por descendentes como por não-descendentes para se referirem aos primeiros. Sendo assim, diante desse dado, a categoria “japonês” há de ser pensada como uma categoria nativa brasileira para apreendermos os significados que ela constrói em torno das pessoas e “grupos” em suas relações sociais (Woortmann, 1995).

Dessa forma, para estudar um tema relativo à imigração nipônica no Brasil, optei pela busca de entendimentos da categoria nativa “japonês”, das noções de *japonesidades* (Machado, no prelo), de *substância* (Carsten, 2004), família, “tradição” e associativismo entre famílias descendentes de japoneses. Para que tal projeto se concretizasse, tomei como objeto empírico uma associação fundada por imigrantes japoneses — a Associação Cultural Nipo-Brasileira —, em Araraquara (cidade de médio porte, que contava, na época, com cerca de 180 mil habitantes², sendo que a população “amarela” era em torno de 1.260 habitantes). Ao frequentar essa associação, percebi o quanto estava sendo importante essa minha ligação com uma ‘comunidade de japoneses’ porque isso criava as possibilidades de realizar a minha pesquisa. O meu trabalho seria de fato concretizado.

Assim sendo, o universo da pesquisa foi de fato a Associação Cultural Nipo-Brasileira — A. C. N. B/”Nipo”. Minha entrada nesse universo, como pesquisadora, não foi, no entanto, uma das tarefas mais fáceis. Por inúmeras vezes, tentei obter dados sobre o número de famílias sócias numa espécie de documentos oficiais da associação, mas infelizmente nunca pude

¹ As categorias nativas encontram-se expostas entre “aspas”. Termos da língua japonesa utilizados por meus interlocutores encontram-se expostos em *itálico*. Alguns conceitos e expressões teóricas encontram-se expostos em *itálico*.

² Dados extraídos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2000. Em 2000 a população total de Araraquara era 182.471 habitantes. A população “amarela”, segundo o critério etnia, girava em torno de 0,7% da população total. Os dados de estimativa para a população total no ano de 2008 eram de 199.123 habitantes.

ter contato com fontes documentais dessa natureza. O secretário da associação alegou não ter dados estatísticos e depois do assalto que a empresa sofrera no ano de 2009, os que ele possuía haviam sido perdidos. Ademais, as autoridades — como o presidente da associação e seu secretário — concordavam, no ano de 2009, com o número de mil associados advindos das duzentas e vinte famílias sócias. Diante de tais números da associação, coletei formalmente, no universo da pesquisa, as entrevistas de quinze famílias. Desta forma, em registros formais, a minha amostragem corresponde a aproximadamente 7% do universo total da pesquisa.

Embora não tenha conseguido dados quantitativos oficiais da associação, a escolha da A.C.N.B. de Araraquara foi um brinde à pesquisa, justamente porque ali pude entrar em contato com várias famílias e suas histórias e tive a oportunidade de vivenciar seu mundo associativo. Neste espaço, tive a possibilidade de apre(e)nder os sentidos que constituem a noção de ser “japonês”. Espero ter compreendido e trazido para este trabalho as *japonesidades* das famílias que compõem a A.C.N.B. e as suas diferenças em relação aos demais brasileiros.

1.2 Aproximação do campo de pesquisa

Embora, os dados coletados expliquem as ideias, elaborações e as construções de meus interlocutores, há que se dizer que as interpretações acerca de tais dados são de minha autoria. Os conhecimentos e elaborações nativas me foram possibilitados durante o período da pesquisa, e minha intenção etnográfica foi apreender esses dados e analisá-los com instrumental teórico antropológico a fim de chegar ao presente estudo.

Esta etnografia baseou-se em observação, participação e aprendizados no *lócus* de pesquisa. Ao estabelecer relações com os interlocutores, busquei compreender seu universo de suas reflexões, para que eu pudesse apreendê-las e analisá-las e não somente representá-las (Wagner, 1981). Para o desenvolvimento de tal projeto, também me vali da afetação proposta por Favret-Saada (2005), a fim de aprender com meus interlocutores para além da observação participante. Dito de outra forma, busquei transformar a relação estabelecida com as pessoas do contexto da pesquisa em participação como instrumento de conhecimento. Levar a fala nativa a sério.

Apreender de dentro as relações que constroem os sentidos de ser “japonês” no contexto da A.C.N.B. permitiu-me estabelecer um laço de aproximação com os interlocutores (diferente dos afastamentos estabelecidos entre pessoas em situação pesquisador/pesquisados).

Para realizar a etnografia: busquei mais que observar e perguntar. Com a vivência no contexto da pesquisa passei a aceitar o lugar do nativo a fim de apreender as suas elaborações e, conseqüentemente, este processo operou modificações no meu próprio estoque de ideias à medida que a pesquisa se desenrolava. Minha experiência etnográfica tomou corpo e uma projeção maior de sentidos na proporção em que ia aumentando meu relacionamento com os códigos sociais da A.C.N.B., via trabalho voluntariado e participação em festas. A partir desse momento, um canal de comunicação foi aberto, permitindo estabelecer um relacionamento maior que me conduzia para além daquela aproximação, observação e participação. Assim, as experiências advindas na “Nipo” passaram a ser vividas, conversadas, questionadas e trocadas entre mim e meus interlocutores. Para o presente trabalho, então, acrescentaram-se esses elementos de trocas no contexto etnográfico.

Na “Nipo” foi possível conhecer as histórias da imigração, das famílias de descendentes de japoneses e compreender os significados daquele espaço na vida daquelas pessoas. A associação mostrou-se ser um local em que se corporificavam permanências e *invenções* da “tradição japonesa” e as *convenções* que estabilizavam *essas invenções em um mundo reconhecível* (Wagner, 1981). Durante a etnografia foi possível apreender que a “Nipo” era um lugar que guardava histórias e vidas “japonesas” e onde se inauguravam novas vidas e histórias. E, dessa forma, busquei entender esses ciclos de atualizações nesse espaço.

(...) aceitar “participar” e ser afetado não tem nada haver com uma operação de conhecimento por empatia (...), mas aceitar estar no lugar do nativo e não simplesmente imaginá-lo ou representá-lo. (Favret-Saada, 2005:158-159)

1.3 Etnografia como prática de relações

Devo sublinhar que a pesquisa etnográfica encontra-se perpassada por três momentos contínuos, os quais se deram desde a minha inserção na associação em meados de 2007 até final de 2009.

Esta permanência etnográfica deveu-se à trajetória própria das visitas, da aproximação com meus interlocutores e com o campo da pesquisa. Ao dizer trajetória ‘própria’, falo no sentido de que essa relação estabelecida entre ‘aquele que pesquisa’ e seus interlocutores possui vontade própria de aproximação e confiança sobre a qual não detemos total domínio. Por isso, optei pela recusa de visitar a “Nipo” empunhada de pranchetas de entrevistas; assim, num primeiro momento, optei por ficar entregue para a relação que viria a seguir. No contato inicial com a “Nipo”, recordei-me da descrição de Geertz (1989) sobre a indiferença dos balineses em relação à presença dele e de sua esposa, quando iniciaram pesquisas em Bali. Assim como ele, em minha experiência inicial na associação, pude somente fazer minhas observações concernentes a “Nipo” e a seus associados isoladamente, sem que ninguém se aproximasse amistosamente. E assim eu fiquei a espera de uma aproximação e resposta do outro sobre a sua aceitação de minha presença estranha em seu espaço.

Essa relação pautada mais na observação ocorreu nas visitas à associação que foram realizadas quinzenalmente durante dois meses no ano de 2007. Além disso, nesse mesmo ano, visitei a associação por três meses para frequentar as aulas de japonês ministradas voluntariamente por um de seus sócios. Em todo o ano de 2008 ocorreram outras visitas mensais realizadas por ocasião de eventos festivos da associação, resultando, assim, uma maior aproximação com as famílias associadas. Porém, a minha inserção definitiva na “Nipo” se deu no ano de 2009 ao fazer amizade com Leiko, um membro importante da entidade. A partir desse momento, foi possível vivenciar as malhas de relações que movimentavam aquele ambiente.

1.4 Associando-me à “Nipo”

De acordo com as normas que organizam a “Nipo”, para participar de grande parte dos eventos da associação, faz-se necessário ser sócio, ou ser convidado por alguém que o seja. Esse fato já era um dado dos códigos sociais locais. Por eu desejar frequentar tal ambiente, com

objetivos etnográficos, foi necessário tatear as regras e as etiquetas locais, a fim de que eu não fosse transformada em uma invasora. Foi justamente por esse motivo que em 2007 procurei a alternativa de entrar na associação na condição de sócia. Mas como iria entrar para a associação, uma vez que eu não conhecia uma pessoa sequer na “Nipo” que pudesse me convidar?

Excetuados os momentos das ‘festas abertas’³, a “Nipo” é frequentada quase que unicamente por seus sócios e, para que eu pudesse ter acesso a ela, procurei por iniciativa própria o escritório da entidade para manifestar o interesse de associar-me. Esse primeiro contato já exibiria alguns dados que em breve ficariam mais claros. O meu processo de associação ocorreu de modo diferente do procedimento de associação com as demais pessoas: o convite de famílias associadas para famílias não-sócias.

Logo ao procurar o escritório, o secretário perguntou sobre meus interesses em fazer parte da associação e dados sobre a minha família. Na época eu era estudante de graduação na UNESP em Araraquara (SP), então coloquei a minha condição particular de ser moradora da cidade enquanto permanecesse nessa condição de estudante. Enfatizei, desde o início, o meu interesse em associar-me a “Nipo”: desenvolver uma pesquisa sobre a associação e sua “tradição japonesa”. Então preenchi uma ficha cadastral avaliativa com meus dados e uma conversa se desenrolou em torno de meu sobrenome Hatugai, de minha ascendência nipônica por parte de pai e minha conseqüente miscigenação. A ênfase dada a esses pontos mostrava algumas questões para se pensar: a ideia da mestiçagem dentro daquele mundo associativo e como ela era entendida por pessoas de ascendência japonesa não-“mestiças”. Haveria diferentes ideias de mestiçagens para aquele que era “mestiço” de pai “japonês” e para aquele que era mestiço de mãe “japonesa”?

Continuei preenchendo a ficha e depois de mais de uma semana de espera, eis que saiu o resultado, anunciando que minha requisição fora aceita.

O secretário Abe mostrou-me as atividades culturais em andamento na associação como as aulas de língua japonesa e as atividades esportivas do vôlei praticadas pelos jovens. Dado a minha condição nada atlética, inscrevi-me no curso de língua japonesa, pensando-o como uma possibilidade de entrar em contato com as pessoas da associação.

Nas visitas realizadas no ano de 2007, foi um tanto difícil estabelecer contato com as pessoas e, com o passar do tempo, compreendi os motivos. Ocorria que eu era um alguém

³ Festas comerciais que a associação promove e, portanto, não é necessário ser sócio para frequentar tais eventos. As festas serão exploradas ao longo da pesquisa.

novo e estranho o qual as pessoas não conseguiam identificar com nenhuma família local. Mesmo que eu tentasse conversar com alguns deles era, notável o constrangimento que aquele contato provocava.

Nos primeiros meses iniciais das visitas, eu aproveitava o final das aulas para circular pela associação, entretanto, sem grandes sucessos em fazer amizade. Foi quando conheci Vilma Sano, uma sócia que todos os finais de semana levava seus pais para o gateball⁴. Através dessa primeira aproximação, passei a conhecer seus familiares e a frequentar a associação nas festas quando essas me eram comunicadas por ela ou pelo professor de japonês.

Neste meio tempo, conheci Maria, locatária da cantina da associação. Ao conversarmos, Maria disse que, a partir daquele momento, ela poderia responder às perguntas que as pessoas faziam a meu respeito, na tentativa de saberem minha identidade, minha origem geográfica. Nesse aspecto, o que se desenrolava entre as pessoas da associação e mim eram processos de estranhamentos e conhecimentos. Éramos todos observadores e observados. Eu não era invisível, mas uma pessoa não-identificável a nenhuma família local. Desse momento em diante, o que ocorreu foi uma relação de aproximação e estranhamento até o momento que as pessoas abriram o seu espaço para que eu pudesse dele participar.

Certo domingo fui convidada por um grupo de mulheres para ajudá-las na confecção de origamis (dobraduras de papel), que seriam ofertados em um bingo organizado pelo *Funji-Kai* (o departamento das mulheres). Na mesa com elas e diante das perguntas repetitivas sobre minha família, meu sobrenome, minha miscigenação, ocupação profissional e sobre quem me convidara para associar-me, o meu isolamento inicial começou a ser compreendido. No cotidiano da associação, as relações sociais eram pautadas por elos firmados entre as famílias - mais que ser o 'eu' um indivíduo, o 'eu' é primeiramente a família a qual a pessoa pertence. A família era a trama das redes de relações que identificavam as pessoas pelo sobrenome e pelas relações do parentesco associativo, quer se tratasse de parentes 'biológicos', *sociais* ou pelas relações de amizade.

Associar-me de forma espontânea sem passar pelas redes de relações dos convites familiares era algo que dificultava minha identificação na associação. Entretanto, minha experiência como forasteira já anunciava dados etnográficos e clareava caminhos que estavam

⁴ Esporte japonês criado em 1947, que tem o críquete como base e envolve trabalho em equipe e estratégia. In: <http://www.gateballrengo.org.br/index.php> (Página visitada em 23/11/2009). Na A.C.N.B. essa prática esportiva é atividade do grupo da terceira idade.

cobertos por opacidade nessa trajetória inicial. A aproximação entre mim e meus interlocutores no início fora um pouco dificultosa, porém foi justamente dessa dificuldade que me vali naquele momento. Eu pude apreender as categorias que eles lançavam ao me classificar como exterior e “mestiça” e, compreender as elaborações que embasavam os sentidos do interno e do familiar na visão associativa a partir do ponto contrastivo que era eu.

Se somente frequentar as aulas de japonês não era suficiente para estabelecer as aproximações necessárias, então, haveria eu de encontrar alternativas outras para inserir-me na associação. Ou seja, de que maneira poderia eu adentrar nos círculos das relações sociais da “Nipo”?

1.5 Entrando na festa ou entrando em contexto

“Se você só ir nas festas você vai ser só cliente ! Você tem que ir para trabalhar ! Daí sim, ajudando você vai ver as coisas”. (Marcelo Honda)

Por meio do conselho de um amigo (neto de japoneses, não-sócio, mas versado nos códigos de associações deste tipo), passei a frequentar a associação na condição de voluntária nos eventos festivos.

As visitas que seguiram a A.C.N.B. no ano de 2008 foram mensais e, com isso, nossa relação tomou novos contornos pela maior vivência com as pessoas e com a vida da associação. Os dados obtidos neste momento pautaram-se em conversas informais com os associados durante os preparativos das festas do Centenário da Imigração Japonesa e, também, de festas como a do *sukiyaki*⁵ e do *Tanabata Matsuri*⁶. O trabalho voluntário e as conversas informais foram os meios acessíveis que geraram uma aproximação lenta e gradual, pois havia certa resistência das pessoas em ceder entrevistas. Desta forma, diante da minha presença ali como “estudante”, “a moça que faz pesquisa” e agora “voluntária”, aos poucos a também “mestiça” foi se tornando mais cotidiana e familiar nas festas e as conversas foram se desenrolando.

⁵ Prato da culinária japonesa.

⁶ Festa tradicional da cultura japonesa.

Praticar o trabalho voluntário nas festas foi algo que aos poucos abriu as portas para estabelecer relações com as pessoas do contexto da pesquisa. Esses momentos de preparação das festas movimentam a associação, as famílias, as histórias e memórias. Foi justamente nesses momentos que me lancei na “Nipo”. Nessas situações eu conversava, coletava as categorias nativas, aprendia e perguntava sobre elas e, ao mesmo passo, buscava entender as trocas entre aquelas pessoas e o as festividades tinham a dizer.

As análises então começaram a se sistematizar em torno da associação, dos eventos dela e das famílias que movimentavam aquele universo. A “Nipo” começava a se mostrar como a “segunda casa” das várias famílias e o local de encontro delas por onde circulavam trocas e a reprodução de “tradição japonesa”. A participação como voluntária nos eventos festivos possibilitou um olhar que pudesse ver de dentro. Envolver-me como voluntária possibilitou uma aproximação com o contexto da pesquisa não porque eu estivesse somente ajudando na “Nipo”, mas porque eu estava partilhando de um dos valores centrais: a coletividade e a relação do trabalho como reciprocidade do grupo. O que estava a ocorrer era uma relação de trocas que se instaurava com maior nitidez via o trabalho coletivo. Nesses eventos eu começava a montar um quadro de entendimentos em torno daquela realidade como fragmentos de um caleidoscópio. E assim, começava a formar-se um cenário inteligível para eu que buscasse entendimentos por meio da realidade cotidiana vivida do “outro”.

O ano de 2009 iniciou-se com bons encontros. Logo nos primeiros dias após o Ano Novo, estava eu em visita a uma amiga na cidade de Parati (RJ) quando, caminhando no centro histórico, vi um rosto conhecido, era alguém da “Nipo”. Fui cumprimentar Leiko, que havia muito eu assediava sem sucessos. A partir daquele momento, meus amigos, Leiko, seu filho e eu passamos a nos encontrar no centro histórico para conversarmos durante os três dias que permaneci na cidade. Minhas férias renderam o contato que viria a ser um elemento importante durante meu minha pesquisa.

Ao voltar para Araraquara, fui convidada para jantar na residência de Leiko, que desejava falar-me sobre a associação e sobre os canais da entidade com os quais eu deveria manter contato. Depois disso, todas as quartas-feiras, eu me tornaria uma aprendiz de *taikô*⁷ e, todas as sextas-feiras, uma bordadeira junto com as mulheres do grupo As Laboriosas. Além de exercer, evidentemente, o trabalho voluntário nas festas.

⁷ Tambor japonês.

Leiko me levou ao curso de *taikô* e ao encontro das Laboriosas. Ela tornou-se o elo que me possibilitou vivenciar a vida da associação, tornou-se uma das minhas maiores fontes de informação, além de amiga. O trajeto etnográfico que se iniciou em meados de 2007 estava agora assentado em uma maior vivência no contexto da pesquisa. As relações de troca: aprendizados, voluntariados e palavras teceram os encontros semanais na associação e as visitas que realizei a casa de algumas famílias.

Foi nesse universo de trocas que se fez a presente pesquisa, bem como teve ela o seu desfecho.



Ilustração 03 - As Laboriosas (Acervo Pessoal)

Capítulo 1 - Imigração e *kaikan*

1.1 O começo de tudo

Sempre foi da mais profunda ironia o fato de que as políticas de imigração, concebidas para refazer o Brasil tornando-o mais “europeu”, tenham, na verdade, criado uma sociedade imensamente multicultural. (Lesser, 2000: 300)

O ano de 1908 é tido como o marco oficial da imigração japonesa no Brasil. No dia 18 de junho do mesmo ano, 781 imigrantes japoneses desembarcaram no porto de Santos a bordo do navio *Kasato-Marú*. No decorrer das décadas seguintes esse número só iria aumentar. De acordo com Lesser (2000), entre os períodos de 1900 e 1969, o número de imigrantes japoneses que desembarcaram no Brasil chegou a 247.312 pessoas. Entre os anos de 1924 a 1935, o Brasil teria recebido o maior contingente da imigração japonesa: 141.732 imigrantes. O autor demonstrou que “em 1923, os japoneses perfaziam 2,3% do total dos imigrantes residentes em São Paulo, 4% em 1924, 8,7% em 1925 e 11,6% em 1928 (p. 171)”. O aumento alarmante desses números deveu-se tanto às leis norte-americanas que, na época, proibiam a imigração nipônica; quanto à adoção da imigração tutelada pelo governo japonês. De acordo com Vieira (1973), os imigrantes japoneses foram um dos principais atores na franja de expansão econômica e territorial do estado de São Paulo. O auge dessa expansão se deu a partir de 1925 com a colonização planejada e subsidiada pelo governo japonês. Esse contingente imigrante se assentou, sobretudo, nas regiões norte do Paraná e em vários pontos do estado de São Paulo.

Segundo os dados mais recentes do Centro de Estudos Nipo-Brasileiros (1990), a população total do Brasil no ano de 1987 era de até 141.452.190 habitantes e a população de origem japonesa representava 0,868% da população total. Na divisão das cinco regiões do Brasil, a região Sudeste era a que concentrava o maior número de descendentes de japoneses em todo o território nacional. Na data da pesquisa, o Centro de Estudos Nipo-Brasileiros indicou que não há regiões brasileiras onde não se encontrem descendentes de japoneses. Contudo, ressalta que essa distribuição é variável, já que 79,40% dessa população encontram-se na região Sudeste. Do total daqueles que habitam o Sudeste, *a sua maioria (72,23%) se acha radicada no Estado de São*

Paulo; por sua vez, a cidade de São Paulo abriga 26,55% dos descendentes de japoneses que vivem em terras paulistas (2000: 17).

A chegada dos primeiros imigrantes japoneses no Brasil em 1908 foi à sementeira que formou a maior colônia japonesa do mundo fora o Japão.

1.2 A imigração japonesa para o Brasil

As motivações que geraram a corrente migratória nipônica para o Brasil no início do século XX estão inseridas no contexto japonês decorrentes das reformas modernizantes da Era Meiji (1868-1912). As consequências desta modernização geraram uma crescente corrente migratória interna, a partir do êxodo rural, que ocasionou um aumento demográfico nas cidades e a carestia da população. Para resolver o problema demográfico, o governo japonês empreende campanhas de emigração para a América e Manchúria como parte constitutiva de sua campanha nacional-expansionista. (Lesser, 2001; Sasaki, 2006)

De acordo com Lesser (2001), essa corrente migratória foi possível dada à união de interesses japoneses em relação ao esvaziamento demográfico do Japão e do interesse brasileiro para resolver a questão da mão-de-obra do país através de um projeto de crescimento e desenvolvimento econômico. Assim desde 1870, que os fazendeiros brasileiros paulistas incentivavam os governos estaduais e o federal a incorporarem mão-de-obra européia nas fazendas de café como alternativa a mão-de-obra negra escravizada. A campanha pela imigração européia era mais latente no maior pólo cafeeiro brasileiro, o estado de São Paulo.

Por volta de 1888, milhares de imigrantes chegavam a São Paulo a cada mês. Os italianos, que eram o grupo nacional mais numeroso, foram primeiramente acolhidos com entusiasmo, pela colaboração que vinham trazer ao “embranquecimento” do Brasil. No entanto, sua incapacidade de sair de uma situação de pobreza, bem como os frequentes protestos dos imigrantes contra as condições sociais e de trabalho convenceram muito integrantes da elite de que um erro havia sido cometido. (Lesser, 2001: 154)

Devido às manifestações políticas desses imigrantes e as restrições imigratórias impostas pelo governo italiano, que, desde 1902, proibia seus cidadãos de aceitar passaportes subsidiados para o Brasil as péssimas condições de vida e trabalho que eles aqui enfrentavam. Por isso, uma das saídas encontradas para resolver o problema da falta de mão-de-obra foi a incorporação de mão-de-obra não-européia para o trabalho nas lavouras de café.

O cenário político e intelectual brasileiro se viu dividido com a chegada dos imigrantes não-europeus devido à preocupação eugenista de clarear a nação e em contrapartida resolver o problema da mão-de-obra após a abolição da escravatura (Lesser, 2001). No caso dos imigrantes japoneses ocorreram campanhas promovidas por intelectuais e constituintes em duas correntes opostas.

There were thousands of pages of debates, articles, advertisements and book on Japanese immigration that circulated in the mid-1930s. Suffice it to say that those who opposed Japanese entry used essentially nationalist (“they are stealing our Jobs and land”) and racist (“they will pollute our race”) arguments. Those infavor tended to focus on production levels (in 1936 Japanese farmers produced 46 percent of the cotton, 57 percent of the silk, and 75 percent of the tea in Brazil even though they comprised less than 3 percent of the population), and the eugenics model claimed that Japanese were biologically superior to Brazilians of mixed backgrounds. (Lesser, 2003: 08)

De um lado, ocorriam defesas pela permanência desta população relacionadas à construção de uma estereotipia forjada na idéia de que os japoneses constituíam uma população dócil e trabalhadora e, desta forma, haveria a possibilidade de incorporar socialmente esses bons valores como modelo de trabalhador para a sociedade, quando não miscigená-los a sociedade brasileira mostrando um novo arranjo discursivo eugenista, que atendesse as necessidades produtivas do café (Lesser, 2001; 2003). Em sentido oposto, ocorrem campanhas nativistas pela não imigração dos japoneses apoiadas em discursos econômicos ligados a usurpação de empregos e em discursos de poluição social baseados no medo no enquistamento deste grupo imigrante na sociedade brasileira, bem como, o medo da contaminação amarela desviando a rota do projeto de clareamento da nação (Lesser, 2001; 2003).

A questão da assimilação esperada pelos nacionais se contrapunha a racionalidade econômica e produtiva. Isso configurava umas das contradições da política imigratória brasileira, pois, ao receber os imigrantes, por um lado, desqualificava o nacional como trabalhador (...) para justificar a imigração estrangeira, e, por outro, desqualificava o imigrante como estrangeiro para justificar medidas discriminatórias. (Vainer citado por Sasaki, 2002:100)

As contradições expostas pelo projeto racial e econômico brasileiros criaram condições marginais na trajetória desses imigrantes. As campanhas nativistas viam na utilização desta mão-de-obra uma ameaça para o desejo latente de branquidade, - já que de acordo com a política paulista vigente na época, o Estado brasileiro não possuía a intenção de “amarelar” a nação, mas sim branqueá-la. Para acrescentar mais elementos a essa tensão social, esses imigrantes tinham como projeto de vida o enriquecimento rápido e o retorno à terra natal o que fazia com que eles se fechassem em seu grupo social conterrâneo por preconceitos em relação aos brasileiros (medo do abasileiramento) e pelas dificuldades impostas pelas diferenças linguísticas e culturais.

Ocorre que esse retorno dificilmente aconteceu. A realidade impôs a permanência nas terras brasileiras devido às condições de pobreza, as quais se encontravam e, posteriormente, com a devastação do Japão no pós Segunda Grande Guerra. Na visão de Lesser (2001), a fixação definitiva dos japoneses e seus descendentes no Brasil contribuíram para a produção de identidades variadas na sociedade brasileira como, por exemplo, os processos de identidades-hifenizadas: o nipo-brasileiro, sino-brasileiro, ítalo-brasileiro, sírio-libanês, etc.

A maior ocupação japonesa ocorreu no estado de São Paulo, através da política de imigração de contrato e posteriormente pela imigração subvencionada (Saito, 1973). Os tempos difíceis e a hostilidade da terra e das gentes marcaram profundamente esse início de vida em terras novas⁸. O fechamento destes imigrantes em suas colônias se deu tanto pelo projeto de retorno a terra natal em curto prazo quanto pelas barreiras impostas por vivências tão contrastantes. O processo de choque cultural em terra estrangeira se deu tanto em relação a hostilidade dos receptores aos costumes imigrantes, a religiosidade e, notadamente, a língua e a

⁸ Nas primeiras levas migratórias ocorreu também dissolução das ocupações profissionais, no mundo do trabalho grande parte deles tornaram-se pessoas que voltavam à terra por conta das imposições econômicas da imigração. (Handa, 1973)

alimentação constituíram uma das principais dificuldades de integração dos imigrantes japonesa a nova sociedade.

A imigração japonesa costuma ser dividida em três diferentes momentos. Na primeira fase, os imigrantes vinham para o Brasil com o projeto de permanência temporário e enriquecimento rápido, de acordo com a propaganda das empresas de imigração. O regime adotado na época era o de colonato e a vinda para o Brasil envolvia contratos com empresas particulares japonesas e endividamento com fazendeiros brasileiros, o imigrante era destinado às fazendas para o cultivo de café e lá permanecia até o saldo de suas dívidas. Porém, nem todos os imigrantes deste primeiro período possuíam a agricultura como profissão, o que levava alguns a se dedicarem ao comércio, e como saldar as dívidas com seus patrões era um processo difícil de ser realizado, são inúmeras as históricas de fugas e endividamento compulsório com as mercearias da fazenda. (Ennes, 2001; Saito, 1973; Sakurai, 1992)

Diante dessas problemáticas, surge a segunda fase da imigração quando o governo japonês passa a intervir diretamente em fins da década de 20 (séc. XX) ao adotar o sistema de imigração seletiva e subvencionada.

Após o insucesso da primeira leva imigrante, a estadia no Brasil já era entendida como de longa estadia e o governo japonês cria mecanismos para essa permanência no Brasil através do loteamento de terras para os imigrantes formando inúmeros núcleos coloniais (Ennes, 2001; Lesser, 2001).

Com o final da Segunda Guerra Mundial, ocorre a terceira fase da imigração quando a permanência no Brasil se daria por definitiva.

A trajetória inicial no cultivo das fazendas de café, através da política de colonato gerou um regime de *sistema de gato*, sendo neste período constantes as fugas das fazendas para a cidade, para os portos e outras localidades rurais como mostrou Yamashiro (2001).

No depoimento descrito por Toomo Handa podemos compreender aspectos das barreiras de integração por parte dos imigrantes:

Quando imigramos para o Brasil, a modernização (ou a europeização) do Japão mal havia começado (...), os imigrantes, cujas vidas ainda não haviam se europeizado, tiveram de transformar desde o dia de sua chegada o seu vestuário, a sua alimentação e a sua moradia. Dita transformação, todavia, se fazia custosamente em virtude das

dificuldades impostas pelos costumes e pela língua, razão quê receberam a qualificação maldosa de povo inassimilável. (Handa, 1973: 393)

A dificuldade de integração inicial, por parte dos imigrantes, gerou confronto com a idéia de união que promovia a recente formação da sociedade brasileira como nação em início do século XX. A presença imigrante não européia, assim como, a de outras sociedades, como as indígenas, por exemplo, desafiava a idéia simplista de “raça” pela qual foram classificadas por idéias de inatismos biológicos e pela exterioridade fenotípica - a estereotipia pelos traços físicos que impulsionava a sociedade brasileira a pensar em um novo elemento: a etnicidade e a valorização das especificidades culturais na construção de identidades culturais.

Em meio a esses processos, as relações sociais da população japonesa e seus descendentes com a sociedade brasileira sofreram constantes choques desde a dificuldade de integração e repúdio da sociedade majoritária⁹, até as sequelas e os traumas gerados pela perseguição do Estado-Novo de Vargas, no contexto da Segunda Grande Guerra, quando os imigrantes dos países do Eixo foram duramente reprimidos no uso de suas línguas maternas e eram encarados como inimigos dentro do Brasil. Um exemplo desse processo tumultuoso, foi a ação da *Shindo Renmei* (Liga do Caminho dos Súditos), uma coligação que dividia os imigrantes japoneses entre devotos fiéis e traidores do império japonês e liderava perseguições aos imigrantes que acreditavam na derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial. (Moraes, 2000; Okubaro, 2006)

Ficar no Brasil também lhe impunha uma realidade, nova, bastante diferente da que vivera nos últimos 24 anos. Começava a adquirir uma conotação política mais forte que a palavra “*japôn*”, com a qual brasileiros e imigrantes vindo de países europeus costumavam chamar Massateru e outros japoneses. Pronunciada de maneira cavilosa, numa imitação zombeteira de modo de falar dos imigrantes nipônicos, a expressão continha um tom de ironia, descaso e desprezo. Agora, não tinha apenas o sentido de gente de outro tipo, de raça diferente, inferior até, mas também o de inimigo do Brasil e dos brasileiros. (Okubaro, 2006: 243-244)

⁹ Ver em Saito (1973) e Handa (1968) os choques culturais como o abate de porcos e a Sexta-Feira Santa e o surgimento do sentimento antinipônico pelas sociedades locais, a exemplo no caso dos Estados Unidos e Brasil.

As dificuldades de integração desta população são constantemente narradas tanto nas histórias pessoais como na bibliografia sobre o tema. Marcados por uma série de choques culturais e pela imagem de não assimiláveis, estes imigrantes tenderam a um fechamento, no início da imigração, por conta de um projeto de retorno à terra natal e pelas dificuldades impostas por vivências contrastantes. Este período, é marcado por uma série de fissuras desde as dificuldades de integração, da repulsa da sociedade receptora pela não assimilação destes imigrantes no projeto ideológico de nação brasileira, até as perseguições do Estado Novo de Vargas. Na Era Vargas eles foram transformados em inimigos e ilegais e neste momento temos um silenciamento das colônias japonesas, que fez com que as tradições e os costumes imigrantes nesta época só pudessem ser ritualizados no submundo das casas.

Com o fim da Segunda Grande Guerra e do Estado Novo os japoneses voltam à legalidade.

“não sei falar japonês, penso que é importante, minha mãe conta que teve uma época que meu avô dizia que não podia falar japonês na rua e até em casa, que era proibido; então ela não aprendeu tudo e eu também não aprendi”. (Vagner Wada, sansei, 40 anos, empresário)

Depois de, seguidos traumas e perseguições lideradas por parte do Estado brasileiro tanto quanto pelos conterrâneos japoneses, assistimos as fundações jurídicas de associações nipo-brasileiras no Brasil. Os *isseis* e *nikkeis*¹⁰ de Araraquara, para suturar as feridas em suas trajetórias fundam, a partir da década de 50 do século XX, a primeira associação de caráter jurídico da ‘comunidade’ de imigrantes japoneses em Araraquara, a Associação Cultura Nipo-Brasileira de Araraquara (A.C.N.B.)

1.2.1 Notas sobre a imigração japonesa em Araraquara

¹⁰ Há uma terminologia específica para classificar as diferentes gerações de descendentes de japoneses nascidos fora do território japonês. *Issei* é a categoria para definir o imigrante japonês: a primeira geração, neste caso no Brasil; o termo *nissei* define o filho do imigrante (*issei*): a segunda geração; *sansei* é o neto do *issei*: terceira geração; *yonsei* é a quarta geração: bisneto de *issei*; *gossei* é a quinta geração: tataraneto de *issei*, etc.

Segundo os documentos da Associação Cultural Nipo Brasileira de Araraquara em 1987, data entre 1913 e 1914 a chegada dos primeiros imigrantes japoneses a região de Araraquara. O primeiro casal a residir na região foi Torakitsi Oishi e Wari Oishi, respectivamente nascidos nos anos de 1889 e 1895 na província japonesa de Kumamoto-Ken. Presume-se que eles chegaram a região entre fins de 1913 e início de 1914, em Rincão, na época distrito do Município de Araraquara.

Shighesse Yamamoto, nascido em 05/04/1897 na província de Kumamoto-Ken, seria outro entre os primeiros imigrantes a residir em Araraquara. Yamamoto teria aportado no Brasil em 1913, dirigindo-se a Fazenda São Martinho, no município de Ribeirão Preto e dois anos depois mudando-se para Araraquara.

Takeshi Oishi, filho do casal Oishi, nascido em 20/02/1914 seria o primeiro *nissei* registrado no município de Araraquara.

De acordo o livro comemorativo dos 50 anos da A.C.N.B. elaborado por Martins e Telarolli (2004), o contingente de imigrantes vindos para a região de Araraquara e arredores não foi tão expressivo quanto aquele que se dirigiu a outras regiões do estado de São Paulo. Okubaro (2006) aponta que, em meados da década de 30, Araraquara possuía uma população elevada para os padrões do interior do estado paulista: cerca de quinze mil pessoas. Segundo as fontes de Kensuke Babá¹¹, estima-se que até 1917 o município de Araraquara teria recebido cerca de 232 imigrantes japoneses e posterior a essa data mais cem famílias teriam migrado para a cidade.

Na história da imigração japonesa, Araraquara registra dois fatos pioneiros. Foi lá que, por volta de 1912, se firmou o primeiro contrato de contratistas (formadores de cafezais) com imigrantes japoneses. O contratante era o gerente-geral da Fazenda Guatapará, José Sartório, que, com o dinheiro que ganhara com seu trabalho, conseguira comprar terras na cidade para tornar-se fazendeiro. Também foi na área do município, numa localidade chamada Motuca, que em 15 de março de 1915 se constituiu o primeiro núcleo colonial japonês no Brasil, a Colônia Tokyo, como os seus membros o designaram (o núcleo de Cafelândia, (...), foi instalado em setembro de 1915). Em Motuca, “os colonos desde logo plantaram café e cultivaram algodão, arroz, milho e também se dedicaram a criação de bicho de seda. Okubaro, 2006: 173)

As malhas férreas da região de Ribeirão Bonito e Araraquara e a região Douradense atraíam a atenção de alguns imigrantes japoneses, no final da década de 10 (séc.

¹¹ Kensuke Babá foi uma grande personalidade dentro da associação. Atuou como presidente da Comissão Preservadora dos Objetos Históricos do Núcleo Colonial Tokyo, Agente Regional do jornal São Paulo Shimbun e correspondente de guerra no Japão durante a Segunda Grande Guerra.

XX), que chegavam a estas localidades em busca de terra própria e melhores condições de vida, a exemplo de alguns imigrantes que já haviam conquistado esse projeto nessas novas, promissoras e ainda pouco desbravadas regiões. Segundo Okubaro (2006), a constituição do núcleo Colônia Tokyo, fundada em 1915 em Motuca, ocorreu após quatro famílias imigrantes japonesas terem saldado suas dívidas de contrato de trabalho nos cafezais, obtendo a compra e a concessão de desmatamento de uma área da proprietária Hermínia Ferraz Borba.

Com a derrubada das árvores, esse pequeno grupo tinha como objetivo fornecer dormentes e lenha para a companhia ferroviária, obter madeira para a construção de suas moradias e preparar uma área para cultivo próprio ou comercialização. As quatro famílias comprometeram-se comprar a terra mais tarde, o que acabaram fazendo pouco tempo depois. Foi essa compra que permitiu a instalação da Colônia Tokyo, formada no início por quinze famílias, com sessenta pessoas. Ela cresceu tanto que, quinze anos depois, abrigava cerca de 1.500 pessoas, o que exigiu a criação de oito núcleos satélite. (Okubaro, 2006: 174)

Na década de 40 (séc. XX), a Colônia Tokyo viu a sua dissolução devido ao aumento da população local e a improdutividade das terras, deste modo, as famílias lá residentes se viram obrigadas a abandonar a colônia e migrarem para outras localidades. Neste mesmo período, observa-se uma ascensão econômica e social por parte do grupo imigrante que se tornou produtores e arrendatários de pequenas áreas rurais ao redor da cidade de Araraquara, assim, tornando este território um local onde elas comercializavam seus produtos agrícolas. Assim como outras famílias já residiam no espaço urbano de Araraquara dedicando-se as atividades comerciais como serviços de tinturaria, sorveterias, bares, quitandas, estúdios de fotografia, relojoaria, entre outros. Migrar para a cidade e dedicar-se ao comércio envolviam o projeto de continuidade dos estudos dos filhos, já que *na região Araraquarense a maior parte dos distritos contava somente com o ensino primário até a 4^o série ginasial* (Okubaro, 2006: 174).

Um desses exemplos foi o caso da família de Casumi Takatui que em 1955 mudaram de Tabatinga para Araraquara quando ele tinha 19 anos. Entre os motivos da mudança estavam o abandono do trabalho na lavoura e abertura do comércio de seu pai (lanchonete) e de suas irmãs (salão de beleza) e, acima de tudo, a continuidade dos estudos do filho, o objetivo familiar principal. Coube à Casumi, então o filho mais novo entre suas duas irmãs, concluir o curso colegial (Científico e Clássico, como se dizia na época) e dar sequência aos estudos se formando em uma faculdade de odontologia.

O município de Araraquara recebeu famílias japonesas oriundas das maiores ilhas ao norte do Japão e ao sul com da ilha de Okinawa, as quais fundaram a presença japonesa na cidade. Diante da maioria dos relatos colhidos, na memória de inúmeras famílias, a região de Araraquara foi um ponto de fuga dos imigrantes de outras regiões do café paulista até o final da Segunda Guerra. A região da cidade se desenhava na vida dessas pessoas como um ponto de liberdade e autonomia para as famílias que no processo de imigração se endividaram e, por conta disso, eram mão-de-obra quase compulsória nas fazendas de café.

“Meu pai contava que, quando saiu do Japão lá falavam que aqui brotava ouro no chão, que aqui ficava rico logo e depois voltava pro *Nihon*, que aqui dava dinheiro nos pés de café. Quando chegou aqui viu que não era nada disso, trabalhava, trabalhava, trabalhava duro e nunca via o dinheiro, ficava tudo na mão do fazendeiro. Então, uma vez ele encontrou o irmão que estava aqui em Araraquara, então nas conversas meu tio falou para ele vir para cá, ia ficar na fazenda como escravo? Daí, não tinha como sair da fazenda né, então ele fez a mudança aos poucos, vinha para cá e trazia uma mala com coisas, roupas, e aos poucos, assim ele fez a mudança (risos). Então uma noite saiu ele, minha mãe com os filhos, fugidos, escondidos, algumas coisas tiveram que ficar para trás e foi assim que viemos para cá.” (D. Ivone, nissei, 78 anos, do lar)

1.3 O surgimento da A.C.N.B. de Araraquara.

Até o início da Segunda Guerra Mundial, os japoneses no Brasil conseguiram se organizar criando redes de sociabilidades através das associações. Elas se espalharam por onde houvesse núcleos de famílias japonesas. Nelas estavam as escolas, as ligas esportivas, os espaços de lazer. (...) Elas copiavam o modelo japonês de hierarquia, dando a direção aos mais velhos e moradores mais antigos. (...) Os encontros promovidos eram oportunidades de fazer amigos, trocar ideias, de sentir orgulho de fazer parte do lugar que era o novo lar da família. Eram também uma forma de conhecer outros japoneses com quem estabelecer laços, arrumar casamentos, fazer negócio. (Sakurai, 2008: 253-255)

Após o final da Segunda Guerra Mundial, o projeto de retorno à terra natal já estava dissolvido na vida desses imigrantes. Desde o final da década de 40, a ausência de um espaço associativo fazia com que eles se reunissem no salão do Hotel Lisboa, propriedade do imigrante japonês Mario Hiroto Arita, para fazer o *tanomoshi*, uma espécie de consórcio em dinheiro. Nas reuniões do *tanomoshi*, cada família entregava sua contribuição em moeda que depois era remetida aos parentes no Japão assolados pela guerra mantendo as pontes e ligações transnacionais com a família e a terra natal. Desses encontros surgiu a idéia de fundar uma

associação okinawana na cidade, contudo, após conversas entre os imigrantes, decidiram fundar uma associação sem distinções regionais para agremiar todos eles, devido à preocupação com a manutenção dos laços familiares e com a preservação de seus costumes. No ano de 1954 é fundado em Araraquara o *Nipponjin-Kai* e três anos mais tarde é fundada juridicamente a Associação Nipo- Brasileira de Araraquara.

Com a fundação jurídica da A.C.N.B., em 1957, o próximo passo tomado pelas famílias foi a compra de um terreno localizado na Avenida José Bonifácio, nº 1155, para a construção da sede social do *Nipponkin-Kai*. Esse projeto foi concretizado em decorrência do esforço coletivo de várias famílias em torno da construção da sede do “*kaikan*” (agrupamento) através de doações monetárias entre os sócios, do trabalho voluntário e do empréstimo do “nome” de alguns deles para financiar a compra de materiais para a construção.¹² Na época da construção da sede social, estima-se aproximadamente o número de 168 famílias titulares e colaboradoras compondo o quadro associativo da instituição.

Em 1959 é finalizada a construção da sede social da A.C.N.B. é dado início a uma série de atividades como a escola de língua japonesa (*Nihongakko*), as reuniões e a comemoração das festas tradicionais japonesas, que até esse momento eram celebradas em locações e nas chácaras das famílias.

No final da década de 50, a comunidade japonesa está representada e personificada fisicamente na cidade.

A noção de comunidade persiste como uma espécie de referência simbólica – desejada ou imaginada -, mas é preciso também enfocá-la como uma estratégia discursiva articulada a determinadas práticas concretas, vinculadas, por sua vez, a objetivos políticos difusos, em outros casos, bastante definidos. (Frúgoli Jr., 2003: 108)

Fundar juridicamente a A.C.N.B. envolvia variados desdobramentos históricos, além de, vontades e decisões multifacetadas que iam desde a legalidade do grupo no pós Estado Novo à preocupação com a preservação das tradições. A preocupação com a continuidade da “cultura” envolvia a busca da permanência dos costumes japoneses, a qual, os mais velhos interpretavam como uma necessidade de fechamento do grupo. A “preservação e manutenção”

¹² Martins e Telarolli (2004). Esta obra é o livro comemorativo dos 50 anos de fundação da A.C.N.B. e retrata a auto-reconstrução histórica dos imigrantes japoneses e seus descendentes sobre a imigração e a comunidade japonesa.

dos modos culturais imigrantes evidenciavam um “problema” posto por eles: o “medo” de um radical abasileiramento dos filhos conduzindo ao desaparecimento das “tradições”.

O fechamento inicial do grupo possui raízes históricas trazidas desde a construção ideológica da Era Meiji embasada em uma superioridade da “raça japonesa” (Sakurai, 2008). Somando-se esse caráter ideológico ao desejo de retorno ao Japão anterior a Segunda Grande Guerra e aos choques culturais geradores de calejamentos e feridas; é possível compreender as tentativas de isolamento inicial do grupo, a fim de, preservarem uma dada idéia de *ethos* japonês, que não fosse ameaçada por esses trópicos. Entretanto, os preconceitos de ordem “racial” não eram uma via de mão única que os japoneses construía em essas terras, eram totalmente relacionais e proporcionais as construções de preconceitos entre brasileiros e japoneses. Ambos temiam uma possível contaminação que estava presente desde 1908. Pois, se de um lado os japoneses se fechavam por acreditarem voltar à sua terra natal e por serem mais polidos e “decentes” que os brasileiros, do outro lado, os japoneses eram considerados inimigos: uma ameaça amarela ao desejo de branquidade da sociedade nacional e uma ameaça de enquistamento em seu seio.

Nessa sociedade que exaltava a idéia de mistura no sentido da miscigenação genética, os não tão miscigenados eram traidores potenciais à medida que vigorava a idéia de que não se poderia confiar naqueles que se fechassem em grupos. Em Norbert Elias (2000) e Edward W. Said (1990) vemos que a criação de imagens, elevação e fechamento de um grupo, dá-se num processo de disputa do poder, é o *cerrar fileiras* que se faz de forma relacional a partir de construções discursivas, as quais se *dignificam como verdadeiras* e são fundadas em pressupostos e condições de superioridades/inferioridades, seguranças e desconfianças, à medida que, ambos os lados para fortificarem suas ações imprimem nos corpos uns dos outros símbolos de desmerecimentos criando *geografias imaginárias*.

Como uma relação, no caso entre japoneses imigrantes e brasileiros, fundada primordialmente em tensões e de grande parte em experiências negativas de construções relacionais se resolveria, uma vez que, a estadia temporária no Brasil se transformara em permanência definitiva?

A derrota do Japão na Segunda Grande Guerra caiu como uma retórica necessária para a permanência definitiva no Brasil e proporcionou aos poucos a integração deste imigrante à sociedade brasileira, uma vez que, dadas as condições que os imigrantes aqui viviam a volta ao

Japão dificilmente ocorreria. De acordo com Sakurai (1993), *a derrota era o dado necessário para o projeto frustrado do enriquecimento rápido e do retorno à terra natal*. O fechamento do grupo no início da imigração envolvia contingências histórico-culturais múltiplas, que iam desde as dificuldades da língua, do alimento, à ameaça de não-assimilação para a nação brasileira e o medo de abasileiramento por parte dos imigrantes. Dos preconceitos mútuos e das dificuldades, os japoneses processaram novas elaborações culturais a partir do encontro com a sociedade brasileira.

Das ligações entre os próprios imigrantes foi construído o mundo da “colônia” fundado, principalmente, pelas relações de reciprocidade entre eles que iam desde os casamentos entre as famílias imigrantes, às reuniões para a fundação jurídica da A.C.N.B.. Segundo a ótica da “colônia”, a constituição da A.C.N.B. foi o passo fundamental para a continuidade e união entre os imigrantes e para a preservação dos costumes da “tradição japonesa”.

Acionando esses processos, é importante notar, que embora o nome jurídico da associação seja: Associação Cultural Nipo-Brasileira, nome hifenizado instituído em 1957, as categorias atendidas por ela: “Nipo”, “colônia” e “*kaikan*”, lançam o olhar nativo sobre eles mesmos como significados de “agrupamento” e permanência de elementos da “cultura” imigrante. O hífen no nome da associação, após a experiência de Vargas, certamente veio como pacificador das diferenças que se integravam à sociedade brasileira. O hífen garantia juridicamente o direito de existência da associação e, desta forma, da ‘comunidade japonesa’.

A fundação da A.C.N.B. portava consigo pacificação com a sociedade abrangente, permanência e preservação das “tradições japonesas”. O direito às diferenças, dificilmente praticado com equilíbrio entre as pessoas, fez da permanência da “tradição japonesa” uma preocupação vivida como um drama social na geração imigrante. Contudo, diferentemente da “preocupação” dos imigrantes, entre as gerações descendentes ocorre um desejo (e não um projeto) de permanência de alguns traços da “tradição” como o cultivar os costumes relacionados ao respeito hierárquico geracional (o estrito respeito dos mais novos para com os mais velhos) e a união dentro da família.

Embora, os discursos e as memórias, sobretudo, da fundação jurídica do “*kaikan*”, refiram-se sempre aos “japoneses” e aos ideais da ‘comunidade’, girando em torno, da “preservação” cultural e da união da “colônia” ao redor do coletivo; não implica que, a vida da

‘comunidade’ tenha sido sempre coesa, homogênea e romântica. Dos discursos à prática nativa encontramos sempre as tensões.

Ao contrário do que ocorria em outras localidades que receberam grandes contingentes de imigrantes japoneses, em Araraquara praticamente não havia distinção entre os japoneses de *Naichi*, como era designada a parte principal do Japão, e os sulistas de Okinawa. (Okubaro, 2006: 177)

Até a primeira metade do século XX, a maioria esmagadora de imigrantes asiáticos no Brasil era nipônica. Imigrantes vindos das mais variadas regiões do arquipélago japonês foram homogeneizados no Brasil por conta de seus traços corporais, aqui okinawanos e japoneses foram classificados homogeneamente pelos brasileiros como “japoneses”. Contudo, no interior do grupo imigrante as diferenciações entre okinawanos e japoneses permaneceram. No caso de Araraquara, vemos que as distinções “okinawas/japoneses” prevaleceram desde o decorrer da formação da “colônia” e foram envoltas pelas plasticidades, questões políticas e diferenciações de identidades culturais e históricas.

Segundo Yamashiro (1993: 19) “o povo Okinawa pertence ao mesmo tronco étnico japonês e seu dialeto é derivado do protojaponês”. Se etnicamente eles possuem similitudes, político e culturalmente eles possuem trajetórias específicas. Yamashiro, entre outros autores, apontam que após a Restauração Meiji (1868), o projeto de modernização japonesa de findar o sistema feudal e promover a unificação do território foi posto em prática. Neste processo, a ilha de Okinawa foi colonizada e fixada ao império nipônico, ao tornar-se uma província japonesa recebeu a imposição de uma orientação educacional e integradora a Tóquio até o final da Segunda Grande Guerra, quando Okinawa fica sob o jugo estado unidense retornando ao Japão após 1972.

No processo de migração para o Brasil, no início do século XX, japoneses e okinawanos vieram juntos e “iguais” (unificados pela colonização) e diferentes ao mesmo tempo para cá, marcados por suas peculiaridades culturais e históricas e seus preconceitos, principalmente dos japoneses em relação aos okinawanos.

Em Araraquara, as diferenças entre japoneses e okinawanos foram previamente superadas pela necessidade política de se firmarem juridicamente na cidade. Embora essa união em torno de uma agremiação coletiva diferi-se dos confrontos entre os imigrantes de outras

localidades e em Araraquara todos fizessem parte do mesmo “*kaikan*”, a identidade cultural entre eles e os interesses geracionais eram pontos de conflitos na vida da “colônia”.

Na transição do *Nipponjin-Kai* para a fundação jurídica da A.C.N.B., em 1954, houve a cisão latente no interior do grupo, o *Nipponjin-Kai* (futura Associação Cultural Okinawa) continuou a existir paralelamente a A.C.N.B. por duas décadas tendo uma presidência própria corporificada por *issei* e *nissei* mais velhos, majoritariamente okinawanos de “visão mais tradicionalista”. Ao passo que a presidência da A.C.N.B. corporificou-se pelo misto da geração *issei* e *nissei* mais jovens, descendentes de japoneses e okinawanos de várias regionalidades. A cisão político-étnico-administrativa fez com que dentro de uma entidade surgissem duas associações sob o mesmo teto. Contudo, na vida associativa as atividades festivas, os bailes e encontro dos grupos ocorreram conjuntamente sem distinções até o ano de 1997.

Na década de 70, a associação sentiu uma estagnação em seu crescimento e o esvaziamento dos jovens na vida associativa, grande parte deles não se interessava pela programação cultural da associação, outros residiam fora da cidade cursando universidades, em busca de emprego, constituindo suas famílias, frequentando outros clubes da cidade, etc. Diante do esvaziamento dos jovens, a iniciativa tomada pela associação foi a construção de uma sede de campo a fim de promover atividades esportivas que pudessem atender as demandas dos jovens e trazê-los para o seio da “colônia”.

A aquisição e construção de uma sede de campo envolviam novos custos onerosos para a associação, como saída, eles buscaram a solicitação de um terreno junto a prefeitura de Araraquara, e no ano de 1976, o então presidente da A.C.N.B., Martinho Thuha, após convencer os *issei* da necessidade de uma área de lazer que expandisse a vida da associação, enviou uma petição de doação de um terreno para prefeitura do município.

Com a doação de um terreno pela prefeitura, a associação tinha como meta o cumprimento do contrato: o levantamento e a inauguração da sede num prazo de cinco anos. Nesse tempo, a diretoria e os associados se lançaram na angariação de recursos com a promoção de bingos e bailes abertos as pessoas da cidade, a ampliação do quadro associativo entre as famílias imigrantes somando mais doações em dinheiro e trabalho voluntário para cumprir o contrato de doação. Em 1981, a doação e transferência definitiva da área passaram para posse da A.C.N.B. e uma série de atividades culturais e esportivas desde então são desenvolvidas no local.

Com a inauguração da sede de campo, ocorreu mais uma etapa de cisão dentro da “colônia”. Nesse momento, o *Nipponjin-Kai* permaneceu com suas atividades culturais e festivas no salão da sede social, localizado no centro da cidade, mesmo sendo formalmente absorvido pela A.C.N.B. em 1979, quando se tornou o “Departamento de Assuntos Japoneses”. Essa absorção ocorreu pelas demandas de aumento do quadro associativo, que na época somou cerca de 260 famílias sócias, a canalização de recursos necessários para a ampliação da sede de campo e força política representativa da “colônia” na cidade.

“Esta idéia evolui em decorrência da grande afinidade e entendimentos existentes entre os elementos dos dois grupos, colaboração mútua em todos os empreendimentos. (...) a dependência uma da outra era fato real, porém e felizmente, o entrosamento maior ainda. Tanto que a quase totalidade dos sócios no *Nipponjin-Kai* se inscreveu, em 1977 e 1978, como sócios colaboradores do Clube de Campo (...)” (Relatório da Diretoria do *Nipponjin-Kai* [gestão 1976/1980] citado em Martins e Telarolli, 2006: 62)

Permanecendo “japoneses” e “okinawanos” fisicamente separados um do outro desde 1981, ocorreu que, em 1997, o “Departamento de Assuntos Japoneses” da A.C.N.B. fora dissolvido após doze anos de sua criação. No entanto, a dissolução do departamento não significou o desaparecimento deste, ao contrário, com a dissolução de sua anexação a A.C.N.B. foi possível constituir-se juridicamente como a Associação Okinawa de Araraquara. No ano de 2003, essa associação recebeu a doação de um terreno pela prefeitura de Araraquara, sob a intermediação do vereador Mário Hokama (descendente de okinawanos), para a construção de uma sede própria que viria a ser inaugurada no ano de 2008. Parte dos recursos para a construção da sede, desta associação, além do trabalho voluntário de seus sócios, foi proveniente da venda do prédio social da A.C.N.B. em 1996.

“Associação Okinawa de Araraquara inaugura nova sede neste final de semana. O terreno onde foi construída a sede, na Rua Professor Habibi Khodor, no Santa Angelina, tem 2.605,50 m² e foi doado pela prefeitura em 2003. Com a nova sede, os associados terão um local para atividades de preservação da cultural Okinawa, cultura de uma região específica do Japão. A Associação Okinawa foi fundada em maio de 1953 e até 1999 era considerada um departamento da Nipo. Em Araraquara, estima-se que o número de famílias japonesas chegue a 500.” (Fonte: Jornal Tribuna Imprensa, 16 de setembro de 2008)

Entre as narrativas sobre a divisão da “colônia” em Araraquara, o discurso que mais se explicita são as diferenças geracionais como o ponto nevrálgico.

“A briga era entre os mais velhos, os mais velhos queriam ficar fechados, os mais novos queriam abrir o clube, daí foi isso que aconteceu. No passado tinha as diferenças sim, hoje não tem mais disso não, antes não podia casar okinawano com japonês, hoje não tem mais isso, que hoje casa até com brasileiro. Mas, eles (“okinawas”) são mais fechados sim porque eles preservam mais a cultura, eles sabem fazer isso. Isso das diferenças era coisa dos mais velhos, hoje não tem mais não, mas sempre tem um mais novo que leva isso adiante.” (Chie Hizashi, nissei, 68 anos, do lar)

1.4 Diferentes identidades

A noção de identidade pode ser utilizada como um conceito analítico para pensar a representação social das pessoas (indivíduo politicamente mobilizado) e grupos (identidade social), assim como, os sentimentos de pertença coletiva mobilizados por eles para sua enunciação na defesa e disputa por direitos e espaços na sociedade. A noção de identidade adquire sentidos por meio dos símbolos que os sujeitos imputam a ela. Esses símbolos corporificam a ideia de identidade e dão os contornos necessários para as definições grupais dos indivíduos (Woodward, 2004). A afirmação da identidade é relacional, pois ela só consegue ser feita e expressa com base em processos de diferenciações em relação a alguém ou a um grupo. Ela não se afirma e se constrói isoladamente, mas é feita e processada para a representação política quando travadas as relações entre os grupos sociais e indivíduos (Cardoso, 1976). Desta forma, ao expor a diferenciação entre “japoneses” e “okinawanos” no contexto de Araraquara, o uso da ideia de identidade é feito para expressar o embate político desenrolado em torno do reconhecimento das diferenças entre os imigrantes. E acompanhar-se-á que essa representação política das diferenças prevalece entre as novas gerações.

Com a cisão na A.C.N.B. e o surgimento jurídico da Associação Okinawa de Araraquara, as diferenças culturais étnicas latentes entre eles criaram força, espaço e manifestação mais clara nos discursos e práticas desses indivíduos. A manifestação sutil dos descendentes de “japoneses” da “Nipo” colocam sempre os descendentes de okinawanos como os construtores das diferenças entre eles.

“Eles se veem como diferentes dos japoneses, tem até as diferenças que você vê, eles tem os olhos mais redondos, a pele mais escura e eles tem mais coisa da cultura. Porque Okinawa é uma ilha no sul do Japão, então o Japão colonizou a ilha e eles foram obrigados a aprender a língua, a falar o japonês do Japão. Então, eles tinham a cultura

própria e o Japão colonizou. A gente da Nipo não fica sócio lá porque lá tem pouca atividade, não tem uma quadra, tem só o salão e eles tem poucas festas, então a gente acaba ficando sócio só daqui mesmo.” (Helena Nakano, nissei, 35 anos, empresária)

Ao mesmo passo, as falas das pessoas da Associação Okinawa apontam para a necessidade de um espaço próprio onde as manifestações culturais preservadas por eles pudessem assumir um papel de protagonista em sua história diferente da existência conjunta à outra associação até então.

“Durante todos esses anos nós mantivemos em nossas casas os nossos costumes, o respeito aos ancestrais, a religião. (...), o *Tabanata* era uma festa que começou fechada lá no *kaikan* do centro, a Nipo levou a festa mais tarde e fez aquela festa grande, mas a gente não tinha intenção de fazer a festa para ganhar dinheiro. Também quando eu era criança tinha *odori* japonês e o okinawa lá no *kaikan* do centro e eu não achava graça no *odori* japonês, então sempre dancei o de Okinawa. Hoje somos nós que temos a cultura preservada aqui.” (Simone Kanshiro, sansei, 25 anos, dentista)

“Nós okinawanos temos a nossa cultura, nosso dialeto *okinawa go*, nós somos mais simples. Tem família aqui que é sócia lá, nós vamos nas festas lá (Nipo), apresentamos nossa dança, mas a gente sente que tem uma diferença. E na Nipo tem mais esportes, você vai lá tem futebol, *gateball*. Aqui na Okinawa nós temos as nossas festas do ano novo, do dia dos pais, dia das mães quando nós cultuamos as nossas famílias. Nós temos mais essas festas no ano, então a Nipo não vem aqui porque eles fazem as festas deles lá, mas a gente se apresenta lá. Sem contar que, não sei de onde partiu uma idéia de que a gente não aceita eles aqui, não é verdade, a Okinawa está aberta. (...) Eu não gosto que falem que somos diferentes porque para mim somos todos iguais e isso tinha que acabar.” (Lucas Kenzo Dakuzako, yonsei, 22 anos, estudante e comerciante)

A divisão jurídica das associações em Araraquara, contudo não representou uma ruptura absoluta entre elas, mas fomentou um círculo de interdependências e um campo para a afirmação das identidades entre eles. Na fundação da “Okinawa”, as 150 famílias descendentes de okinawanos permaneceram também sócias da “Nipo”, ao passo que os remanescentes associados da “Nipo” durante a cisão não se associaram a “Okinawa”.

Durante os quarenta anos em que ambas as entidades estiveram juntas, foram as famílias okinawanas que mantiveram determinados “costumes” da tradição imigrante como a prática da dança do *odori*, a música do *taiko* (tambor) e do *shamisen* que eram praticados e apresentados por eles nos eventos da A.C.N.B.. Com a divisão das associações, a A.C.N.B. viu migrar grande parte do que eles interpretam como a representação da “cultura japonesa”.

Embora, as associações tenham se separado por conta de suas identidades culturais imigrantes específicas, elas mantêm entre si laços de reciprocidade e negociam a ajuda mútua na

obtenção de fundos para a manutenção das entidades. Grande parte desses recursos é oriunda de eventos como o *Tanabata Matsuri* (O Festival das Estrelas) e os bingos, ambos abertos a toda a sociedade local.

O *Tanabata Matsuri* é um evento de edição anual com duração de dois dias e ocorre no mês de julho, estima que nessas duas noites cerca de quatro a cinco mil pessoas visitem o espaço da A.C.N.B., a sede da festa. No festival ocorrem apresentações de elementos da cultura japonesa tidos como representativos para as associações, a saber, como a música com o *taiko*, a dança com o *odori* e a culinária com pratos da culinária japonesa e de outras localidades asiáticas como é o caso do *yakissoba*, um prato chinês.

Nos eventos anteriormente citados cada associação assume a produção de um serviço oferecido, a exemplo do *Tanabata Matsuri* no qual a produção e a venda do *yakissoba* ficam a cargo da “Okinawa”, ao passo que a “Nipo” produz e comercializa outros alimentos como o *tempurá*, *sushi* e pastel.

Durante o *Tanabata Matsuri* ocorrem as apresentações de *taikô* de associações nipo-brasileiras das cidades vizinhas como Ribeirão Preto, Bauru e São Carlos. A “colônia japonesa” de Araraquara, por sua vez, tem sido representada nesse festival, ao longo dos últimos treze anos, pela dança do *odori* e do *taikô* da Associação Okinawa. Somente a partir de 2008 é que a “Nipo” formou um grupo de *taikô* próprio o qual passou a representar conjuntamente a “colônia” nesse evento. Nesse festival, a representação e o discurso do grupo de descendentes de imigrantes são feitos em nome de ambas as associações como genericamente a “colônia japonesa”, onde alçam uma representação identitária cultural comum. Comparativamente em um evento fechado da A.C.N.B. como a cerimônia do *Keiro Kai* (Celebração dos idosos) os descendentes de okinawanos e japoneses comemoram em conjunto esse cerimonial exaltando a saga dos imigrantes e a amizade entre os dois grupos, mas distinguem sutilmente entre si quanto à preservação de seus costumes ficando a “Nipo” com um discurso mais agregador das famílias imigrantes em torno da associação, ao passo que a “Okinawa” articula também o mesmo discurso acrescido da preservação da “tradição”, que é mais representativa e objetivada na dança e na música.

Nos eventos fechados, a A.C.N.B. tem maior necessidade de troca e de reconhecimento da A.C.O., pois esta porta consigo uma representação cultural objetivada da “tradição”, por hora em fase de construção na vida da A.C.N.B..

O levantamento de documentos da A.C.N.B., de reportagens de jornais locais e as falas dos associados, mostram que diferente de outras localidades, onde ocorreu a imigração japonesa, em Araraquara, os imigrantes japoneses e okinawanos tenderam para a homogeneização de suas diferenças étnicas e históricas para juntos fundarem uma entidade que pudesse representá-los no município. As experiências da Segunda Guerra e do Estado Novo mostraram a eles que suas diferenças possuíam significados dentro dos limites da “colônia”, fora dela eles foram igualmente homogeneizados e perseguidos como inimigos e transformados em ameaça para a identidade nacional. Após essas experiências interessou a eles mais a homogeneização a fim de alçarem um espaço legal na cidade, onde eles pudessem se reunir, manter e dar continuidade as suas raízes imigrantes.

Entretanto, pode-se apontar que as distinções dicotômicas entre “japonês”- “okinawa” sempre estiveram postas, mas na busca por um espaço político reconhecido pela sociedade local essas distinções foram suplantadas formando um movimento único que possibilitou as negociações e acordos junto ao poder local para conquista da terra e para atrair as pessoas da cidade para os eventos festivos promovidos por eles.

No interior da associação jurídica, as identidades tidas como étnicas e culturais dos imigrantes e descendentes de japoneses e okinawanos retornaram a superfície gerando cisões entre eles conduzindo a divisão política da associação quatro décadas após a sua fundação.

A separação formal não significou uma ruptura absoluta dado que em conjunto eles promovem eventos para a angariação de fundos para as associações e mobilizam, nesse contexto, um discurso mais homogêneo em nome da “colônia” sem frisar aspectos das distinções entre eles. Contudo, no cotidiano as identidades representadas em torno da descendência étnica e do pertencimento cultural desses indivíduos, imigrantes e descendentes de japoneses e okinawanos, ganham significados através dos contrastes realizados por eles no interior das relações entre as associações. Essa construção relacional vale-se com base nas diferentes representações coletivas uns dos outros pautadas em diferenças culturais e históricas que fazem menções as distinções do passado anterior a imigração e as diferenças latentes no interior da formação da “colônia” em Araraquara¹³.

¹³ Importante salientar a necessidade de aprofundar mais o debate sobre as tensões entre os descendentes de imigrantes nipônicos “okinawanos” e “japoneses”. Entretanto, tal aprofundamento não constituiu o objeto desta pesquisa. Assim, permanece um caminho aberto o qual pretendo desenvolver futuras pesquisas.

A criação de associações específicas fomentou ainda mais a permanência da produção de diferenças entre eles, mantendo ativas suas representações e os conduzindo para maiores relações de trocas e interdependência. É no falar em nome da “colônia”, movimentando seu comércio festivo e no articular uns nos outros o desejo e a busca de permanência das “tradições” dentro de seus eventos, que encontramos uma das reproduções de diferenças entre “japoneses” e “okinawanos”. Promovendo desse jogo de diferenças uma das características que eles entendem os diferenciar dos demais brasileiros.

Capítulo 2 - As múltiplas japonesidades

2.1 Os imigrantes japoneses e seus descendentes na literatura

Na literatura que trata a imigração japonesa no Brasil existe uma diversidade de produções sobre o tema, que vão desde os romances autobiográficos produzidos em família tendo como fonte documental os diários dos parentes imigrantes e o recurso da memória, às publicações comemorativas das associações ‘nipo-brasileiras’ e às produções acadêmicas.

Na literatura sociológica, os imigrantes japoneses e seus filhos¹⁴ sempre foram objeto de uma larga investigação. Esses estudos estão localizados em uma primeira corrente de pensamento que possuiu maior proeminência na década de 70 (séc. XX) e, nesse cenário encontramos os estudos clássicos de autores como Francisca Isabel Schurig Vieira, Hiroshi Saito, Ruth C. L. Cardoso, Takashi Maeyama, Tomoo Handa, entre outros estudiosos. Os choques culturais, a trajetória e a família imigrante, a mobilidade social no processo de integração dos *isseis* e *nisseis*¹⁵ à sociedade brasileira são a tônica de grande parte desses estudos pensados por processos, ora de “absorção, ora mobilidade social ou assimilação e integração”¹⁶, deste grupo à sociedade de maneira diferente do que havia sido escrito desde a primeira metade do século XX¹⁷. Anterior as produções da década de 70 (séc. XX), grande parte do que tínhamos produzido no Brasil, sobre tal tema, eram livros e reportagens de cunho eugenistas redigidas por políticos, funcionários do governo e intelectuais que viam na presença japonesa um problema de enquistamento étnico à identidade nacional¹⁸.

¹⁴ Há na língua japonesa um termo para designar o imigrante japonês e seus descendentes, este termo é *nikkeijin* ou *nikkei*.

¹⁵ Nota-se que somente se expõe as gerações *issei* e *nissei*, dado que, nos presentes estudos citados a geração de descendentes que estão presentes nas análises constituem-se basicamente pela geração *nissei*, sendo a geração *sansei* ainda nascente e pouco expressiva no período das análises.

¹⁶ Nos termos dos autores, “absorção” em Vieira (1973); “mobilidade social” em Cardoso (1998); “assimilação” e “integração” em Saito (1973).

¹⁷ “There were thousands of pages of debates, articles, advertisements and book on Japanese immigration that circulated in the mid-1930s. Suffice it to say that those who opposed Japanese entry used essentially nationalist (“they are stealing our Jobs and land”) and racist (“they will pollute our race”) arguments.” (Lesser, 2003: 08)

¹⁸ Ver Seyferth (1999) sobre o debate político e a aversão ao enquistamento étnico.

Deve ser salientado que não é intuito desta pesquisa analisar comparativamente o conjunto das obras sobre a imigração japonesa no Brasil, mas apenas fazer uma breve exposição e chamar atenção para o fato de que os desdobramentos deste tema, enquanto objeto de análise, nunca cessaram. Temas ligados à imigração japonesa como a família e os modos de vida dos imigrantes, a inserção deles e de seus descendentes na sociedade nacional, as “identidades” dos descendentes no Brasil e a vida desses brasileiros no Japão sempre constituíram temas de pesquisa na literatura de diferentes áreas como das Ciências Sociais, da História e da Psicologia.

Contudo, é corrente encontrar nessa literatura recente os debates girando em torno da etnicidade e uma polarização das discussões pensadas por via das representações dos sujeitos e suas possíveis crises de identidade entre serem “brasileiros” e ou “japoneses”. Essas análises geralmente gravitam em torno das discriminações positivas e negativas, fixando-se, sobremaneira, nas fronteiras das representações, das manutenções das diferenças e dos jogos identitários, seguindo os pressupostos barthinianos, acerca dos grupos étnicos. Porém, ao se delimitarem na “fronteira do grupo”, as análises levantam uma problemática que é categorizar de antemão os indivíduos em torno da etnicidade e das representações das diferenças. Essa circunscrição impõe uma limitação às possíveis variáveis do objeto (de pesquisa) articuladas em planos que escapam à etnicidade e às representações identitárias. Assim, ao investigar o objeto pelas manutenções das fronteiras que constituem as diferenças, opta-se por uma *razão prática*¹⁹ que deixa escapar as elaborações nativas que produzem e agenciam as diferenças para além das suas representações político identitárias. Desta maneira, as elaborações nativas sobre o que promove as diferenças, para além das representações, acabam permanecendo intocadas.

O que pretende-se realizar nesta pesquisa é uma análise antropológica de uma dita *japonesidade*, formulada no interior das famílias que compõem um contexto associativo de imigrantes japoneses, e seus descendentes, na cidade de Araraquara (SP). A compreensão dessa *japonesidade* veio através de um trabalho etnográfico que perseguiu as elaborações que compunham a categoria nativa “japoneses” e as classificações mobilizadas a partir delas. Percorrendo os entendimentos nativos, acerca dessa categoria, foi possível compreender e analisar que as relações sociais entre as famílias e as percepções individuais e coletivas sobre as especificidades do “japonês” não constituíam crises nem manipulações identitárias para os indivíduos. No entanto, as teorias nativas explanaram entendimentos acerca das diferenças

¹⁹ Sahlins (2003)

“japonesas” que constituíam um modo “brasileiro japonês”, ou “japonês brasileiro”, a sua maneira e expunham um idioma associativo articulado com base na família e em noções locais de *substâncias*.

Análises envolvendo a categoria “japoneses” já foram realizadas em estudos anteriores e, um desses exemplos foi a contribuição das análises empreendidas por Vieira (1973). Em sua tese, a autora expõe a imigração japonesa pelas teias de expansão do capitalismo japonês, relata o processo de “absorção” dos japoneses e seus descendentes à sociedade brasileira pelas lógicas nativas de tempo e espaço, além de explorar as elaborações contidas na categoria “japonês”. Analisando a categoria “japoneses”, a autora revela como esta se desdobra em seguidas dicotomias como: japoneses/okinawanos; issei/nissei; japonês do Brasil/“Japão Novo”; o rural/o urbano, japonês da capital/ e do interior, desvendando que por meio desse jogo se dava a construção de uma comunidade étnica japonesa em Marília implicando na organização social do grupo em termos matrimoniais, políticos e econômicos.

Nas décadas seguintes, após os anos 70, foram escassas as publicações abordando a imigração japonesa no Brasil. Neste período houve de forma mais expressiva as pesquisas da cientista social brasileira Célia Sakurai (1993, 1995), que abordaram o olhar da família imigrante através dos romances autobiográficos e o ingresso dos *nikkeis* na política brasileira. E o trabalho do historiador norte-americano Jeffrey Lesser (2001) que abordou o surgimento de novas identidades com as variadas correntes migratórias não-européias para o Brasil, e entre elas a japonesa, compreendidas entre o período da segunda metade do século XIX até meados da segunda metade do século XX.

Este autor contribuiu com um novo ângulo para esses estudos ao trazer para o debate a questão identitária dos descendentes de japoneses produzidas na sociedade brasileira. Lesser defendeu que através das correntes migratórias não-européias se gestou na sociedade brasileira as identidades hifenizadas. Isso deveu-se ao fato de esses imigrantes e seus descendentes não figurarem, e não serem incluídos, na matriz simbólica de formação nacional constituídas pelas três “raças” fundantes: brancos (europeus), africanos (negros) e índios (nativos); e por gravitarem fora de um *continuum* que há dentro de uma bipolaridade classificatória racial entre negros e brancos²⁰. Desta maneira, por meio dos encontros culturais

²⁰ Sobre as racializações e os preconceitos à população afro-descendente brasileira, ver Fonseca, 2009; Guimarães, 1999; Nogueira, 1998; Silvério, 2003, entre outros.

com a sociedade brasileira, pela exclusão da matriz e do *continuum* classificatório, esses imigrantes definiram seu lugar na sociedade brasileira produzindo aqui as identidades hífenizadas (Lesser, 2001).

No que toca a negociação da identidade dos descendentes de japoneses, Lesser defendeu ter sido na geração dos filhos dos imigrantes que se iniciou uma luta, na qual se buscava o reconhecimento de serem brasileiros frente à sociedade nacional. Essa negociação produziria uma identidade com hífen: a *nipo-brasileira*; que reivindicava um status de brasilidade com direito a uma composição étnico cultural (japonesa e brasileira) sem que isso significasse propriamente uma negação de serem brasileiros^{21,22}. Esse posicionamento ia de encontro à *campanha de nacionalização varguista que concedia o status de cidadania brasileira somente para aqueles imigrantes e seus descendentes que se desvinculassem emocional e culturalmente da pátria de seus antepassados* (Costa, 2001:148). E ainda, como apontou Lesser, esses indivíduos ao alçarem esse direito de *status* lançavam uma reflexão de etnicidade de um ponto de vista cultural questionando, assim, o olhar biológico racial expresso para a diversidade entre as pessoas e grupos presentes na sociedade²³.

Na atualidade, muito do que se tem produzido na academia brasileira envolvendo os descendentes de japoneses no final do século XX e início do XXI se centra, de forma bastante expressiva, nos estudos da migração transnacional. Esses estudos versam sobre as correntes migratórias de trabalhadores brasileiros que rumam para o Japão desde a década de 80 (séc. XX).

Os anos 80 e 90 do século passado foram marcados por uma profunda crise na economia brasileira, com isso, a precarização do cotidiano fez com que vários brasileiros buscassem alternativas de melhores condições de vida no exterior. E entre os destinos havia um

²¹ Em Lesser (2001, 2008) vemos que a reivindicação do status de brasilidade se deu de forma bastante expressa na atuação dos jovens *nikkeis* na Revolução de 32 e na militância de estudantes *nikkeis* durante o regime da Ditadura Militar no Brasil.

²² O jornalista e tradutor José Yamashiro, um dos *nikkei* mais reconhecidos de sua geração, narrou a sua participação como soldado voluntário na Revolução Constitucionalista em 1932 em seu romance autobiográfico “Trajetória de Duas Vidas”. Nesta obra, a imigração japonesa é apresentada a partir das experiências familiares dos Yamashiro por diferentes gerações tendo como personagens principais José e seu pai, Riukiti.

²³ Para citar que fora Gilberto Freyre, importante intérprete do Brasil no início do século XX, *um dos pioneiros a problematizar aqui no Brasil a importância de discriminar a questão puramente genética das heranças sociais e culturais* (apud Castro, 2006: 21). Ademais, a classificação da diversidade em nossa sociedade, seja do ponto de vista cultural ou étnico, se apoiava e ainda se apóia em termos raciais através de construções biologizantes baseadas nas identificações e diferenças de marcas corporais interpretadas à luz de comportamentos ditos intrínsecos. São vários os grupos e movimentos sociais no Brasil que lutam contra o racismo e as discriminações raciais e fenotípicas, como é o exemplo do movimento negro. Para mais, ver Fonseca, 2009; Guimarães, 1999; Nogueira, 1998; Silvério, 2003; entre vários outros autores.

Japão em franco desenvolvimento tecnológico e econômico e, carente de mão-de-obra específica: a braçal que ocupasse o chão de fábrica da economia japonesa²⁴ (Ocada, 2002; Sasaki, 2002; Tsuda 2003; Kawamura, 2003).

Os brasileiros descendentes de japoneses começaram a emigrar para a terra do sol nascente em busca de enriquecimento e retorno rápido, pois os salários no Japão chegavam a ser entre cinco e dez vezes maiores que os salários no Brasil. Apesar das motivações financeiras serem importantes e seminais, elas não nos faz compreender satisfatoriamente os motivos desses indivíduos migrarem (Tsuda, 2003). A família, o seu bem estar, o cuidado dos filhos, a conquista da casa própria, entre outros fatores, compõem igualmente uma lógica migratória, segundo o antropólogo Machado (2009; 2007). Este autor apontou um desses exemplos através das remessas de bens (dinheiro e presentes) enviados pelo imigrante a seus familiares. Os bens possibilitavam qualidade de vida e maior acesso a bens materiais, mas também agenciavam novas relações de parentesco mantendo ativos os vínculos familiares por meio desses fluxos tornando presente o parente distante.

Particularmente, no caso dos brasileiros descendentes de japoneses que rumaram para o Japão na década de 80 e 90 (séc. XX) havia ainda outro componente específico acrescido a essa travessia: a imigração legal e seletiva oferecida para os imigrantes japoneses, e seus descendentes, empreendida pelo governo japonês. Essa política de imigração seletiva pode ser compreendida como um reflexo da ideologia japonesa do *Nihonjinron* (espécie de mito da homogeneidade e ascendência divina do povo nipônico) atuante como um filtro à entrada de mão-de-obra estrangeira a fim de que essa não borre o componente étnico, dito “homogêneo”, da sociedade japonesa (Howell, 1996; Sasaki, 2006; Tsuda, 2003; Kebbe, 2008 e no prelo).

Devido a esse componente seletivo ideológico, tal corrente migratória ficou também conhecida pelo termo de “*migração de retorno*”, ou seja, como a volta para (ou a busca) da terra ancestral, um reflexo da campanha japonesa²⁵. Corriqueiramente, chama-se essa

²⁴ Trabalho geralmente desprezado pela sociedade japonesa e por ela caracterizado por três *ks*: *kitsui* – pesado, *kitanai* – sujo e *kiken* – perigoso (Ocada, 2002; Sasaki, 2002; Tsuda 2003; Kawamura, 2003). Esse trabalho é realizado por uma maioria estrangeira. Os brasileiros, um dos executores desses três *ks*, acrescentaram a essa caracterização mais dois *ks*: *kirai* – detestável e *kibishii* – exigente (Kawamura 2003).

²⁵ “No Japão, o requisito burocrático fundamental para exercer atividades remuneradas de trabalho é ter “origem japonesa”, (...). Esses migrantes brasileiros de que falamos se enquadram nessa categoria de *nikkeijin* (descendentes de japoneses), embora sejam classificados nas atividades cotidianas como “estrangeiros”, ao lado de outros grupos populacionais como coreanos, chineses e filipinos, que, por sua vez, têm outros históricos de inserção na sociedade receptora. Além disso, o brasileiro é classificado como um trabalhador migrante de baixa qualificação e o seu trânsito na estrutura ocupacional japonesa é bastante restrito. A ascendência nipônica é um requisito importante para

imigração de brasileiros para o Japão de emigração “decasségui” (termo abrigado). O termo japonês *dekassegui* significa “aquele que trabalha fora, aquele que sai de casa para trabalhar e ganhar dinheiro”²⁶. No Brasil, esse termo adquiriu uma conotação de etnicidade designada aos brasileiros descendentes de japoneses que emigram para o Japão a fim de trabalhar (Tsuda, 2003). No entanto, tratando-se de casais emigrantes e, no caso dos casais interétnicos, nem sempre os cônjuges “decasségui” são igualmente descendentes de japoneses. Desta forma, diante da diversidade da presença brasileira no Japão (em termos étnicos, regionais e de diferentes classes sociais e ocupações) o termo “decasségui” acaba se mostrando demasiadamente uniforme e obsoleto (Kawamura, 2003).

Nota-se nessa crítica a dissolução da categoria brasileira “decasségui” e a sistematização da categoria “*imigrantes brasileiros no Japão*”, a qual abarca várias pessoas envolvidas nesse fluxo migratório. Deste modo, assistimos o desprendimento de uma classificação brasileira nos termos de etnicidade e uma resignificação classificatória deste fenômeno migratório em termos transnacionais envolto no sistema do capitalismo global.

Vários estudos que analisaram essa “*migração de retorno*” para o Japão tiveram como objeto de reflexão a questão de uma “crise” e uma nova configuração identitária dos brasileiros descendentes de japoneses. Pois, por serem classificados e se autotransclassificarem como “japoneses” no Brasil, eles descobriam e construíam uma “brasilidade” no Japão por lá encontrarem uma realidade totalmente distinta das ‘identidades’ que foram construídas por aqui. As identidades descentradas no contexto do Japão eram reelaboradas em relação aos japoneses, não de forma amena, mas por via das classificatórias discriminatórias de *gaijins* (estrangeiros)²⁷. Tal tensão criava-se um espaço de “minoridade étnica” brasileira em oposição aos preconceitos e as diferenças culturais japonesas (Capuano Oliveira, 2003; Tsuda, 2003)²⁸.

fins burocráticos – como a obtenção de visto de entrada – e ideológicos japoneses, mas, na vida cotidiana, mergulha numa outra dimensão de relações com diversas alteridades.” (Sasaki, 2006: 112)

²⁶ Em nota: “Dekasegi” literally means one who “goes out” to earn money. The word originally referred to Japanese workers from rural agricultural areas who migrate within Japan in search of work”. (Tsuda, 2003: xii)

²⁷ *Gaijin*: termo japonês que exprime “aquele que é de fora”.

²⁸ Os brasileiros provocam fascínio em relação às pesquisas não porque são uma “curiosidade étnica”, mas porque representam a terceira maior comunidade de imigrantes no Japão depois dos ‘nipo-coreanos’ e dos chineses (Tsuda, 2003).

É interessante notar que em Tsuda (2003; 2000) esse fluxo de descolamento envolvido pela política de imigração seletiva²⁹ do Estado japonês se apresenta como um reforço da imagem de “minoría positiva”³⁰ da população descendente de japoneses aqui no Brasil. Para Tsuda essa imagem favoreceu o grupo relacionando-o a características morais positivas e a um relativo sucesso econômico (como pertencentes à classe média) em comparação a maioria da população brasileira. Para o autor, essa “positivação”, gestada desde o processo de ascensão social do grupo na geração dos filhos dos imigrantes, teve novo fôlego com o desenvolvimento do Japão e com a “*migração de retorno*” relacionando-os agora com a imagem de riqueza da economia japonesa³¹. Entretanto, a idéia de “minoría positiva” pode ser problematizada quando pensada sob prismas diferentes.

Nos trabalhos de Kebbe (2008); Lourenção (2009) e Ribeira (2010) há problematizações dessa idéia, pois, Tsuda ao analisar a posição dos descendentes de japoneses no Brasil, os coloca como grupo homogêneo e bem sucedido economicamente sem considerar, no entanto, as heterogeneidades financeiras e as identificações étnico-culturais desta população. A identificação étnica criada pela ligação à descendência e a cultura japonesa é outro elemento nas análises de Tsuda que merece problematizações, pois, essas identificações se formulam com base em *uma noção de japonesidade construída como uma marca identitária dos descendentes informada com base em características comportamentais derivadas da descendência japonesa* (Ribeira, 2010: 30)³².

Pensar a noção de “Japonesidade” sob esse prisma, de certa forma, conduziria a uma homogeneização dessas pessoas não abrindo espaços para toda uma diversidade de

²⁹ Política de migração seletiva etnocultural que presou pela imigração da população de descendentes de japoneses para a ocupação dos trabalhos braçais nas fábricas japonesas. Essa política tinha por objetivo não abrigar estrangeiros das mais variadas etnias na sociedade nipônica a fim de não borrar o componente étnico japonês.

³⁰ E aqui prefiro o termo “minoría positivada”, pois a imagem dita “positiva” foi construída historicamente pelos japoneses, pelos descendentes e pelos políticos e intelectuais que eram favoráveis a imigração japonesa no início do século XX. Para mais sobre essa discussão ver Ennes, 2001; Kebbe & Machado, 2008; Lesser, 2001; Tsuda, 2003, entre outros.

³¹ Importante notar que a discriminação pela ótica da classe social a que um indivíduo pertence é uma das mais fortes em nossa sociedade. Pois, se em termos étnicos essa população figuraria como exterior à sociedade brasileira e em termos econômicos ela se encontraria incluída e aceita com o mérito, entenda-se imaginário, de não pertencer a nenhum quadro de pobreza em nossa sociedade.

³² Ribeira (2010) também pontua que as imagens ditas positivas sobre os descendentes de japoneses no Brasil podem se transformar em negatividade em contextos como o do mercado de trabalho onde o estereótipo dele como uma pessoa metódica se choca com a necessidade de flexibilidade para a economia.

identificações com a cultura japonesa entre os descendentes e os não-descendentes³³, assim como não contemplaria os casos nos quais há pessoas descendentes que não se identificam com forma alguma de *japonesidade* senão por sua negação.

Contudo, se no olhar de Tsuda (2003) a “*migração de retorno*” seletiva parece privilegiar esses indivíduos no Brasil, o próprio autor mostrou que após a cruzada transoceânica, o contexto desses migrantes torna-se marcado por um cotidiano discriminatório e excludente. As simbologias de sangue, da etnicidade e da descendência, que aqui pareciam possuir valor, se reconfiguram perdendo sua importância e conduzem esses imigrantes à descentralização da noção de “japoneses” para novas constituições de brasilidades como “*brasileiros, trabalhadores cidadãos do mundo produzindo na relação com o Japão outras novas culturas*” (Tsuda, 2003; Kawamura, 2003).

2.2 As japonesidades

O antropólogo Takeyuki Tsuda, em “*Strangers in the Ethnic Homeland. Japanese brazilian return migration in the transnational perspective*” (2003)³⁴ utiliza em suas análises a categoria “Japaneseness” (“Japonesidade”) para detalhar uma espécie de “consciência étnica” entre descendentes de japoneses apreendida dentro de suas famílias e em suas comunidades étnicas.

Pensada em termos étnicos, a “Japonesidade” seria as manifestações de diferenças dos brasileiros descendentes de japoneses em relação aos demais brasileiros. Nesse sentido, essa noção estaria circunscrita pelos princípios de descendência japonesa, por uma socialização familiar diferenciada que orientaria os indivíduos a alguns comportamentos tidos como da

³³ Na dissertação de Lourenção (2009) vê-se que a prática do *kendo* é capaz de agenciar *japonesidades* despertando um “espírito japonês” também entre não descendentes de japoneses, desta forma, a descendência japonesa não poderia ser tida como um critério de identificação ou pré determinação.

³⁴ Na obra, o autor analisou os temas das “identidades étnicas” do *nikkei*³⁴ brasileiro (Brazilian Japanese) e da migração no Japão sob a perspectiva transnacional concentrando-se no cotidiano e nas novas elaborações étnico identitárias desses trabalhadores estrangeiros em sua “terra ancestral”. E tensionou a isso as percepções e os preconceitos dos japoneses, o grupo majoritário, acerca dessa minoria. Para mais, vide obra.

tradição e do povo “japonês” e pela manutenção da “etnicidade simbólica” em suas comunidades étnicas.

Autores como Kebbe (2008), Lourenção (2009), Machado (no prelo) e Ribeira (2010) teceram críticas a essa noção no sentido de questionar a homogeneidade do termo e as limitações de seu alcance por ser pensada em termos exclusivamente étnicos derivados da descendência japonesa. A partir, dessas novas investigações foi possível inferir que se a noção de “Japonesidade” for pensada em expansão para diversos contextos e para além da limitação étnica, ela pode revelar diferentes noções de *japonesidades* produzidas pela pulverização da imigração japonesa na sociedade brasileira.

Em etnografias recentes, como as de Kebbe (*ibidem*); Kubota (2008); Lourenção (*ibidem*); Ribeira (*ibidem*) e Winterstein (2009) é possível acompanhar contingências de *japonesidades* e notar que essas são algumas noções entre outras possíveis produzidas pela presença japonesa. E *essas possibilidades, entretanto, não indicam que existam estatutos de veracidade e hierarquizações entre elas, pois são todas elas noções e manifestações de japonesidades à sua maneira* (Machado, no prelo). Lourenção (*idem*) apontou para uma *japonesidade* presente na arte do *kendo* que é capaz de tornar indivíduos (descendentes e não descendentes de japoneses), um japonês pela fabricação do espírito e pela conduta moral existente na arte desta esgrima. É uma forma de *japonesidade* que se propaga encarnando nos corpos de descendentes e não descendentes de japoneses despertando espíritos e circulando continuamente nos espaços do *Dojo*.

Da mesma maneira, Ribeira (*idem*) trouxe à tona uma *japonesidade* constituída entre os nipo descendentes gays que condensam e tensionam sexualidade, identificação étnica e expectativas da família apontando uma homossexualidade abjeta. Trajetórias essas que envolvem um processo radical de exotização e conflitos com esferas de normatividades e preconceitos espraiadas nos espaços por onde eles circulam.

De Winterstein (*idem*) há outra *japonesidade* constituída com um Japão centro referencial que se movimenta e circula entre os cosplayers no Brasil. É uma *japonesidade* que se reapropria um Japão simbólico ao modo otaku brasileiro que, apaixonado pelo mangá, o anime, a música, entre outros elementos da cultura japonesa pop e tradicional, acresce a isso o convívio social. Uma *japonesidade* otaku que independe do lugar e da família de nascimento, mas que se faz por práticas e níveis de saberes acerca dos conhecimentos que se tem da “cultura japonesa”.

Há também uma *japonesidade* produzida pela presença nipônica, especialmente okinawana, em Campo Grande (MS) que ultrapassa os limites das associações e põe em rota o *sobá* (prato okinawano) e o *odori* das *obassan* que circulam e marcam a cidade em festas, restaurantes e feiras. É um espalhamento do modo “japonês” nas degustações e suas sociabilidades, monumentos e festivais que compõem o calendário e o cotidiano campo grandense, como apontou Kubota (*idem*).

São múltiplas as *japonesidades* evidenciadas por Kebbe (*idem*) com as sínteses complexas entre a cultura brasileira e japonesa na mídia étnica³⁵. As diversidades, as tensões e profusões que brotam no seio de uma dita comunidade *nikkei* no Brasil mostram que ela está longe de ser homogênea como apontaram as diferentes percepções acerca da comemoração do Centenário da Imigração Japonesa na mídia étnica e no cotidiano das pessoas. Deste modo, de acordo com os diversos contextos da imigração japonesa e com os diferentes caracteres produzidos por ela estaríamos a ver o que Machado chama de “*Japonesidades Múltiplas ou Multiplicadas*” (grifo meu) e não somente uma “Japonesidade”.

Assim, proponho que as “*japonesidades*” podem ser entendidas como as diacriticidades da presença japonesa no Brasil, desde que, observadas em seu contexto e linguagens específicas. Sob a atenção do contexto específico, elas expressariam os desdobramentos dessa presença com os modos e as noções “japonesas” produzidas para além de uma agenda racional de preservação da diferença. E ainda, observando os casos específicos, também é possível entender suas várias possibilidades de expressão nas situações que circunscrevam suas especificidades dentro das identificações atreladas a descendência japonesa e para além delas.

Dentro da vasta literatura acerca da imigração japonesa e dos relatos pessoais de imigrantes e descendentes, é sabido que os imigrantes nipônicos carregaram consigo uma ‘cultura original’ e cultivaram elementos dela no interior de suas famílias, devido ao desejo de retorno ao Japão (Sakurai, 1993; Tsuda, 2003; Wawzyniak, 2008). Esses modos japoneses transmitidos no interior das famílias tornaram-se os elementos que compuseram as variadas noções e manifestações de uma tradição japonesa como a música, a dança, a comida, os festivais e os

³⁵ A exemplo das análises de Kebbe (2008) sobre a revista *Made in Japan* e o *Jornal Nippo-Brasil*.

rituais religiosos japoneses, entre as famílias dos imigrantes e dentro das comunidades *nikkei*³⁶. Contudo, essas manifestações não permaneceram circunscritas somente entre os “japoneses”, mas elas se espalharam pela sociedade brasileira assumindo novos significados dentro da dinâmica cultural.

De acordo com a antropóloga Carneiro da Cunha (2009), *a cultura e a etnicidade são linguagens. A etnicidade é também uma forma de organização política que existe somente em um meio mais amplo e é pelo contato com o outro que ela (eticidade) exacerba as suas representações e comunica sua linguagem.*

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: esse novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo se enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços diacríticos. (Carneiro da Cunha, 2009: 237)

Ainda, segue a autora:

Em suma, a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados; e é preciso perceber (como muito bem apontou Eunice Durham, ver [1977] 2004) a dinâmica, a produção cultural. (Ibidem, p. 239)

Desta forma, as manifestações da “cultura” imigrante japonesa permaneceram em estado latente de produção na sua relação com sociedade brasileira e elas não permaneceram somente como uma distinção em relação aos demais brasileiros, mas complexificaram e emaranharam ainda mais essa relação. Pois, as “tradições japonesas”, além de serem tidas como elementos de distinção, também se ramificaram na sociedade com a presença japonesa espalhada em diversas regiões do Brasil. Exemplos desses espalhamentos e ramificações podem ser conferidos em espaços geográficos como o bairro da Liberdade na cidade de São Paulo e pelo interior paulista.

³⁶ Em menção à pesquisa do Centro de Estudos Nipo-Brasileiro, Tsuda (2003: 79) cita que *a identificação dos brasileiros descendentes de japoneses com a música e a cultura japonesa é mais forte que a de nikkeis de outros países como os do Hawaii ou dos E.U.A..*

Michiko Okano (2008) coloca que o surgimento do bairro oriental se associa ao desejo dos imigrantes de “matar a saudade de seu país”. Os símbolos de orientalidade presentes no bairro com suas lanternas, calçada e pontos modais (Estação-Praça da Liberdade, *Bunkyô* e Viaduto Osaka) “podem ser considerados colagens, cujo índice é o Japão” (Okano, 2008: 294). E vivo, o local cruza os desejos do “matar a saudade” do passado com um projeto urbano de orientalização do bairro e “faz conexões com multiplicidade, hibridização, globalização e publicização, salientando o orientalismo fake, exótico, turístico e de consumo.” (Ibdem, p.296)

Sobre a presença japonesa no estado, é possível encontrá-la em todas as regiões do interior paulista. Em meio às ocupações geográficas espontâneas há, ainda, as localidades que contaram com uma ocupação institucionalmente diferenciada durante a segunda fase da imigração. Esses são os caos dos loteamentos coloniais empreendidos pelo capital privado japonês da BRATAC³⁷ que fundaram e desenvolveram os núcleos coloniais de Três Barras, Bastos, Aliança e Tietê (as duas últimas localizadas na região da atual Pereira Barreto) como indicam os autores Ennes, 2001; Mita, 1999 e Lesser, 2001.

A comida japonesa³⁸ também revela outros desdobramentos dessas ramificações ocupando espaços gastronômicos e de lazer na sociedade brasileira. Em Mori (2003), vemos que a apreciação comida japonesa entre os brasileiros não *nikkeis* se iniciou por volta da década de 80 (séc. XX) nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro entre a classe média e alta. Aos poucos, essa comida deixou de ser algo “incomível” e estranho e foi sendo transformada em símbolos de exotismo, distinção e alimentação saudável. Como aponta Mori, no final do século XX, a difusão dessa comida se deu de tal maneira que hoje a encontramos entre as diferentes camadas e espaços sociais em nossa sociedade. E não somente difundida, mas “abrasileirada” tanto em seu preparo com novos sabores, como na maneira de ser servida com os rodízios e festivais de comida japonesa pelos restaurantes desse segmento.

Hoje é possível observar a presença de restaurantes japoneses, e de outras cozinhas asiáticas, por todos os cantos do Brasil, das capitais às pequenas cidades e; a recorrência do *sushi* e do *sashimi* nas churrascarias e nos cardápios de bares. Entretanto, há ainda um contexto específico no qual a comida japonesa ocupa um espaço de maior centralidade e expressão. Este é o caso do *sobá* (*Okinawa-Sobá*, prato da culinária okinawana), que além de comunicar as

³⁷ Burajiru Takushohu Kumiai: Companhia Colonizadora do Brasil.

³⁸ Atentando-nos para o fato de que os pratos da culinária japonesa também se modificaram em relação às receitas originais no que toca a adaptação e introdução de novos temperos, como salienta o antropólogo Koichi Mori.

diferentes *japonesidades* presentes em Campo Grande entre os *naichi* e *okinawanos*, foi tombado como patrimônio cultural da capital sul mato-grossense no ano de 1996 (Kubota, 2008).

A presença da comida japonesa no cotidiano não é um caso exclusivamente brasileiro, mas uma realidade em outros países, que nos aponta para um fenômeno maior que é *a grande circulação das ditas comidas étnicas pelo mundo com maior força, sobretudo, na globalização da atualidade* (Mintz, 2001: 34).

O caso brasileiro, apontaria que a presença da comida japonesa se vincularia a essas circulações de bens mencionadas por Mintz, mas também sua difusão e ramificação se vinculariam, sobremaneira, aos desdobramentos da presença da imigração japonesa e a expansão de seus eventos festivos, que propicia um comércio para além das cercanias de suas associações étnicas como ocorreu com o *sobá* em Campo Grande (MS), apontado por Kubota (2008).

Essas ramificações da presença japonesa nos evidenciam os movimentos e as dinâmicas culturais a serem observados como chamam a atenção Carneiro da Cunha (2009) e Duhram (2004). Nota-se que da ‘cultura original’, à diacriticidade, às dinâmicas, aos novos contornos e emaranhados, é que a presença japonesa no Brasil ramificou seus modos por essas terras. Em suma, essas *japonesidades multiplicadas* são moduladas em diferentes contextos com suas lógicas nativas.

E, é para abordar uma noção de *japonesidade*, entre as famílias e seu contexto associativo, que partiremos para o local de investigação dessa pesquisa, uma *japonesidade* em Araraquara.

2.3 As *japonesidades* na “Nipo”

Os conceitos nativos

Em nossa sociedade, a forma mais recorrente de classificação para as pessoas e os grupos passa primeiramente pelos limites corporais expressos nas construções de marcas simbólicas em traços físicos como os olhos, os cabelos, a cor da pele, o formato do nariz, do

rosto, etc³⁹. Ao que se refere a classificação das pessoas que possuem descendência japonesa no Brasil, os olhos tornaram-se a marca fenotípica eleita para denominá-los como “japoneses” e, às vezes soma-se à classificação dessas pessoas outros termos como “chinês” e “china”.

Deve-se observar que as denominações genéricas e etnicizantes, citadas acima, também são rotineiramente aplicadas às pessoas asiáticas e aos seus descendentes, que residem no Brasil, independente de qual localidade do Extremo Oriente elas sejam originárias. Durante o período da pesquisa, presenciei inúmeras situações como as descritas acima, pois, o local que aluguei em Araraquara era de propriedade de uma família taiwanesa. Os locatários costumeiramente, e dubiamente, chamavam esse casal de “China” e “Japão”, obviamente que na ausência deles, como designação e também como uma espécie de xingamento discriminatório quando se referiam às regras, cobranças ou ao funcionamento do prédio exigido pelo casal.

Essas denominações para com os imigrantes asiáticos apontavam para duas dimensões sobrepostas: a primeira é para uma maneira classificatória brasileira em orientalizar genericamente os imigrantes asiáticos e seus descendentes. A segunda, é que esses fatos apontavam para dimensões conflitivas e desafiadoras postas aos imigrantes, e seus descendentes, de outras regiões asiáticas que não o Japão: a de afirmar as suas identidades étnicas e culturais em um cotidiano da sociedade brasileira que os homogeneiza como “japoneses” através das marcas fenotípicas. E, como apontou Lesser (2001), para essas outras correntes migratórias asiáticas, novas negociações identitárias estão postas.

Ademais, se na sociedade brasileira a classificação homogênea “japoneses” se designa às pessoas que possuem “olhos puxados”, sendo elas descendentes de japoneses ou de outras nacionalidades asiáticas, pode-se constatar que entre os descendentes de japoneses há uma profusão de termos para classificar o “japoneses” de acordo com os diferentes graus de identificação relacionados a um modelo referencial aceito por todos como um ‘modelo japonês ideal’.

Durante a pesquisa, o que mais foi observado nas falas das pessoas da “Nipo” era que as categorias “japoneses”, *nihonjin*⁴⁰ e as geracionais - *issei*, *nissei*, *sansei* eram mais recorrentes nas falas dos indivíduos que as categorias *nikkei* e *nipo-brasileira*, as quais são

³⁹ Observando sempre que, de acordo com Guimarães (2003), essas classificações morais e construções sociais acerca dos traços fisionômicos não possuem respaldo científico algum e só podem ser entendidas em seus contextos sociais específicos; e neste caso estamos a falar sobre o Brasil.

⁴⁰ Termo que remete as pessoas de nacionalidade japonesa. No contexto da associação o termo é plástico, pois pode ser sinônimo de *nikkeijin* (descendente de japonês).

encontradas de forma mais corrente na literatura sobre a imigração japonesa no Brasil. A categoria *Nikkei*, mesmo que pouco usual, era mais alçada em comparação com a hifenizada *nipo-brasileira*, quase inexistente em contexto.

Neste caso, se a categoria hifenizada for comparada às outras, compreende-se que ela possui uma força analítica que opera sob um ponto de vista mais conceitual, liberto dos símbolos dos inatismos nativos; para se pensar um grupo humano descendente de imigrantes que articulam uma composição étnica em sua representação. E que, no caso do Brasil, o autoanúncio de uma composição étnica não somente causa desconforto, como também desestabilizam os sonhos e as ambições nacionais de dissoluções das diferenças em miscigenações numa sociedade avessa as segmentações étnicas.

Entretanto, no cotidiano do campo de pesquisa, as categorias nativas “japonês”, as geracionais e as derivações de ambas como o “nemsei ou nãosei” e o “japonês falsificado” ou “do Paraguai”⁴¹, eram as que mais emergiam em contexto. E essas categorias não falavam somente das representações nativas, mas lançavam os símbolos e os significados da interpretação e teoria nativas sobre as diferenças entre os brasileiros descendentes de japoneses, ou seja, o japonês do Brasil ou brasileiro japonês, e em relação aos demais brasileiros. Neste trabalho, houve a adoção de partir da análise das categorias nativas por entender que elas condensam em si os significados e conceitos nativos acerca das diferenças aos seus modos. Desta maneira, as interpretações específicas dessa pesquisa podem diferir de outros contextos da presença japonesa no Brasil, de acordo como foi tratada a crítica às homogeneizações dessa presença.

Contudo, ao ter optado pela busca do conceito nativo, não significa que eu tenha escolhido o abandono dos conceitos analíticos presentes na literatura acadêmica, ou preferido o abandono das categorias presentes nos estudos sobre o tema da imigração japonesa no Brasil. Ou ainda, optado pelo abandono de uma análise antropológica. Minha opção metodológica em descrever e analisar a realidade nativa sob o ponto de vista dos interlocutores se faz de acordo com o meu posicionamento, pessoal e de pesquisadora, em compreender as interpretações nativas acerca deles mesmos pela via dos seus registros e assim analisar essas elaborações sob um ponto de vista antropológico.

⁴¹ Na sociedade brasileira a expressão “japonês falsificado” ou “japonês do Paraguai” é um virtual da ideia de falsificação atribuída aos produtos importados do Paraguai. No Brasil, tais produtos carregam a ideia de falsificação ou a imagem de produtos falsificados, pois a importação se faz, geralmente, pela via da ilegalidade e os produtos são tidos como de origem duvidosa.

Ainda, saliento que ao ter lançado mão das categorias nativas para analisá-las, eu não busquei me prender a taxonomia delas ou utilizá-las somente como denominação analítica para segmentar as gerações. Tampouco, ao buscá-las e analisá-las, eu pretendi naturalizar as categorias nativas como termos de definições para engessar os indivíduos relacionando-os a um grupo. O que busquei foi, justamente, compreender as noções que estão contidas nas categorias e nas análises nativas trazidas à tona quando dialogadas nas relações sociais presentes na vida das famílias e na vida da associação “Nipo”.

2.3.1 Um modelo ideal

Dimensões corporais e de descendência

Érica: E seu esposo é nikkei?

Maria: Sim, ele é japonês, nissei.

(Maria, 65 anos, filha de imigrantes, aposentada)

Érica: E os netos são sansei, tem mestiços? As noras, os genros são nikkei/japonês?

Shigue: Não, não, na minha família são tudo *nihonjin* (“japonês”), não tem *gaijin* (“brasileiro”) não. Os netos já são “nãosei”, porque os dos meus filhos são yonsei, daí das filhas depende né, porque tem sansei.

Érica: E como os netos foram criados dentro de algum costume, assim na tradição?

Shigue: Ah (...), é japonês assim, né, brasileiro, por quê? Porque fala japonês, aprende com a família, mas não sabe falar, fala umas palavras só.

Érica: No Brasil já tem *gossei*, né?

Sérgio: Hoje já tem até *rokusei*, mas conta porque é coisa de japonês contar, conta pelo pai, né, mas já é todo mundo brasileiro.

Shigue: É, porque depois de nissei, ali japonês, sansei, mestiço, ali vira tudo brasileiro, tudo “nãosei”, né, que não tem mais japonês não, fica tudo baiano.

Érica: Por que baiano?

Shigue: Porque daí vira tudo baiano porque já misturou tudo, vira tudo brasileiro mesmo. É (risos). Porque já é brasileiro, não é mais japonês porque já nem sabe mais nada, não fala (japonês), fica só a cara.

Érica: Então, mas se as pessoas não falam mais, não há mais nada da “tradição” que se aprenda em família? Não há mais coisas na família como a comida, por exemplo?

Shigue: Ah, mais quando está em casa, né. Porque hoje os pais não

fazem comida (japonesa) ou porque trabalham ou não sabe nada mesmo, então, é em casa (avó) que vai comer comida japonesa. (Shigue, 75 anos, filha de imigrantes, do lar)

Érica: Você sempre falou japonês?

Sérgio: Falava, mas falava assim né, *gohan, ohayou, batian, ditian, tadakimasu* (risos). (Risos geral)

Érica: Então em casa você não falava só japonês, com seus pais, avós?

Sérgio: Não, que eu sou *sansei*, né, então, na família já falava português mesmo. Com os mais velhos falava em japonês, falava essas coisas (japonês), entendia, mas conversar, conversar, não. Até eu ir para o Nihon, fiquei lá dez anos, trabalhei e aprendi a falar sim, daí eu já era tradutor na fábrica porque eu sabia como falava com o chefe, com o gerente porque no Nihon tem maneiras diferentes de falar com superiores e inferiores. Então, foi assim que eu aprendi nihongo.

Érica: E há algo na sua família que vocês considerem como “tradição japonesa”?

Sérgio: A gente fala um pouco de nihongo, eu gosto de comida japonesa, mas em casa quem faz comida assim sou eu, a minha esposa não sabe fazer muita comida japonesa, mais braseria, então em casa sou eu que sempre faço.

(Sérgio, 45 anos, neto de imigrantes, microempresário)

Essa roda de diálogos ocorreu na “Nipo” durante os preparativos da “Noite do Sukiyaki”⁴². Esse evento festivo é aberto para toda a sociedade local e ocorre mensalmente na associação. De acordo com o próprio nome, a festa gira em torno do da comercialização de alimentos como o *sukiyaki*⁴³, o prato principal, *tempurá* e pastel. Na tradição japonesa, o *sukiyaki* é um alimento ritual que reafirma e atualiza os laços familiares, afetivos e de amizade pela comensalidade coletiva. Reinventado, em relação as suas origens, o *sukiyaki* na “Nipo” é hoje o “carro chefe” da economia da associação, pois o seu comércio levanta fundos que contribuem para o funcionamento desta.

Entretanto, não é somente a questão monetária que é movimentada na associação nestes dias. Para além de movimentar o comércio, esse evento movimenta e agrega os

⁴² A Noite do Sukiyaki é um evento permanente no calendário da associação que ocorre entre os meses de março a outubro. Durante esse período, a festa ocorre mensalmente na noite de sábado, entretanto sua preparação é iniciada desde a sexta-feira à tarde e conta com o trabalho voluntário de seus associados.

⁴³ Prato da culinária japonesa. “O prato Sukiyaki tem origem camponesa e é datado na era medieval japonesa. A palavra Sukiyaki é uma palavra composta, onde Suki significa rastelo e Yaki significa assar, deste modo, sukuyaki significa assar com rastelo. A origem deste prato, hoje sofisticado e tradicional, teve início com os camponeses assando batatas-doces diretamente no fogo com o auxílio do rastelo japonês que com seu formato peculiar facilitava este processo de cocção, facilitando a vida dos camponeses evitando que eles tivessem que levar utensílios de cozinha mais pesados. Com o passar do tempo eles passaram a assar outros legumes e foram agregando mais ingredientes e molhos, já utilizando panelas de ferro em datas festivas onde todos os comensais se serviam da mesma panela. Assim o sukuyaki ganhou um valor espiritual típico do japonês que é o de reafirmar os laços familiares, afetivos e de amizade através da mesa, resguardando sua cultura e tradição.” Fonte: http://www.sushi-kiyo.com.br/Receitas_restaurante_japones/receita_japonesa_sukiyaki.htm. Consultado em 02/08/2010

associados da “Nipo” em torno da preparação da festa e dos alimentos, envolvendo-os em uma rede de trocas de saberes que os aproximam, atualizam e reafirmam seus laços familiares e afetivos tal como na raiz da tradição do *sukiyaki*. E eu, nesses momentos, sentada à mesa com as pessoas da associação conjuntamente limpando e separando os alimentos me tornava uma aprendiz deste universo. Pois, durante os preparativos da festa eu participava das rodas de diálogos e as histórias eram narradas para mim. Ali, sentada à mesa, ouvi, aprendi e debati com as pessoas. Aprendi sobre a memória, as histórias das famílias, da imigração, as curiosidades sobre a “cultura japonesa”, o sincretismo das palavras em japonês e português, e as explicações sobre as especificidades dos “japoneses” da “Nipo”.

Ao cruzar as falas entre eu, Maria, Shigue e Sérgio, mencionadas no diálogo citado acima, vemos que as categorias nativas “japonês” e as geracionais são as mais presentes nos discursos das pessoas do que as outras categorias étnicas.

Primeiramente, essas categorias definem aquele que é “japonês” pela leitura corporal em oposição aqueles que não são descendentes de japoneses por meio do contraste das marcas simbólicas entre eles, neste caso, a ausência do símbolo “olhos”. Já em relação aos “okinawanos” e as demais pessoas de outras ascendências asiáticas, as explicações também se dão pela ordem corporal, neste caso, pelas aproximações e distanciamentos como:

“nós japoneses possuímos os olhos mais puxados, pele mais clara, somos mais magros” em comparação aos “okinawanos têm os olhos mais abertos, pele mais escura, são mais fortes”. (Sílvia, 35 anos, filha de imigrantes, empresária)

Ainda, em relação às pessoas oriundas de outras regiões asiáticas como os “chineses”, igualmente as diferenciações se dão pelo corpo, sendo eles “mais altos” tendo o “rosto mais cumprido” (Luiza, 55 anos, filha de imigrantes, vendedora).

Entretanto, as pessoas reconhecem que diferenciando pelas aparências geralmente os indivíduos incorrem ao erro tornando-se necessário conhecer a biografia do seu do seu interlocutor, nome e sobrenome, pois, isto lhe dará as vias para conhecer a ascendência/família do “outro”.

Estabelecidas essas diferenciações, as categorias nativas partem para designar as diferentes gerações e os graus de pertencimento “japonês” em relação a um modelo ideal de referência “japonesa” expresso na figura do imigrante.

Desde logo, os imigrantes japoneses perceberam que a permanência no campo, dentro dos padrões caboclos brasileiros era outro problema do qual precisavam fugir. Não era, definitivamente, o que se queria reproduzir para os filhos. Pior ainda se a idéia era a de retornar para o Japão. Era necessário preservar o mais possível os costumes e padrões japoneses. Por isso, a resistência em aprender o português, o querer continuar sendo japonês mesmo no Brasil, mesmo que concretamente se visse que se tratava de uma ficção. (Sakurai, 1993: 57)

No início da imigração, o fechamento dentro da “colônia” foi à saída encontrada pelos imigrantes para a preservação dos modos japoneses mostrando daí um dos motivos por que a questão do ideal de permanência, ou o peso do afastamento dos modos imigrantes ainda se faz presente entre as famílias da associação.

Na interpretação de Shigue, se afastar cada vez mais do modelo de diferenças “japonesas” significa se abasileirar na mesma proporção, tornado-se cada vez mais “baiano”, ou seja, “misturado” demais. Apesar do afastamento não ser uma proibição, constantemente nas falas, ele levanta uma tensão: o abasileiramento radical. O processo de aproximação e transformação brasileira tensionam diretamente o direito dos “japoneses” se acharem e se sentirem como “diferentes” em relação aos demais brasileiros. Aproximar-se demasiadamente dos modos brasileiros implica um afastamento das suas referências imigrantes, ou seja, das suas origens nipônicas.

A possibilidade de perda das origens também traz à tona, em primeiro plano, o estereótipo do brasileiro na visão “japonesa” como sendo o seu inverso. Pela coleta de algumas falas os contrastes se dão pela oposição: “japonês” tímido – “brasileiro” expansivo, “japonês” trabalhador – “brasileiro” não trabalhador, “japonês” honesto e esforçado – “brasileiro” não confiável e relaxado, etc. As diferenças se valem numa base moral, em que, as condutas vividas por um contrastam com a do outro pela sua negatividade.

Ainda, a tensão do abasileiramento levanta os preconceitos de alguns “japoneses” em relação às miscigenações que se expressa no contraste com os “brasileiros”. Nesta leitura, a referência à miscigenação étnica e cultural implica a perda das origens com a “mistura” étnica da população brasileira que, inclusive, vem dotada de um virtual radical: o “baiano”. Aqui, um preconceito que lê pela ótica da “colônia” se entrelaça ao preconceito racial regional presente na sociedade brasileira.

As gerações de descendentes de japoneses tornaram-se cada vez mais brasileiras em seus modos frente ao modelo japonês referencial. É certo que, os descendentes de japoneses

possuem a consciência de serem brasileiros, porém com a especificidade “japonesa” que lhes é peculiar. Entretanto, se há essa consciência, por que a questão do abasileiramento parece carregar algo de tão perturbador? Nesse sentido, o abasileiramento, visto como um processo de distanciamento das “tradições”, tanto no plano cultural quanto na mestiçagem, carrega algo de perturbador porque mexe com o universo nativo borrando o direito que eles possuem de se acharem e se sentirem diferentes, e aí leia-se não privilegiados, frente aos demais brasileiros. Resultando que, no afastamento excessivo do modelo ideal, a única coisa que permaneceria “japonesa” seria somente a “cara” e esse símbolo por si só não constitui um “japonês”. No contexto da “Nipo”, um descendente de japoneses para ser tido como um “japonês necessita mais do que a *substância* do “sangue” e as marcas simbólicas, a “cara”, para manifestar a sua *japonesidade*; ele necessita de conhecimentos acerca da língua, da memória imigrante, da alimentação, da vida da “colônia” e do respeito familiar.

Além do mais, permanecer “japonês” somente na “cara” significa ter uma diferença superficial frente às demais pessoas. Diferenciar pela “cara” é uma das maneiras brasileiras de classificar as diferenças pelas marcas corporais imputando comportamentos a elas. Os descendentes de japoneses, por sua vez brasileiros, fazem uma leitura das diferenças informada pela leitura das marcas corporais e acrescentam para o rol de suas classificações os símbolos da família, a “tradição” e o modelo referencial de comportamentos “japoneses”.

Atentando-se as falas mencionadas acima, vemos que as categorias nativas condensam variadas definições em termos etnoculturais pensados pela via da descendência. Na maioria dos diálogos, as pessoas ao estabelecer esta primeira demarcação, voltavam o seu olhar para comunicar a existência de um modelo ideal de *japonesidade* embasado, sobretudo, na figura do imigrante e na idéia de “tradição”.

Ao partir deste modelo referencial sobre uma pessoa japonesa, matizes classificatórias como, por exemplo, o “japonês falso” e o ‘mestiço’ são derivadas do modelo ideal para designar os diferentes graus de pertencimentos e domínios de um indivíduo em relação à sua *japonesidade*. Em outras palavras, a maneira como ele vive, se comporta e a correspondência desses modos em relação à uma referência japonesa tida ideal, o “japonês mesmo”.

Desta maneira, percebe-se que há uma heterogeneidade de modelos “japoneses” no interior da “Nipo”. A multiplicação das diferenças derivadas do modelo ideal nos aponta para

as plasticidades e capacidades classificatórias nativas que tecem análises acerca dos modos “japoneses ao longo das gerações. Também, esses diferentes modos “japoneses” mexem com a noção de comunidade e questionam a aparência de homogeneidade dos contextos comunitários associativos e evidenciam as tensões presentes num universo onde os indivíduos, de alguma forma, partilham alguns desejos comuns. De acordo com Durhan: “Não se trata de harmonia, pois numa comunidade, como em qualquer outro agregado humano, existem conflitos e paixões: porém, esses conflitos se desenrolam num universo comum.” (2004: 223)

Distante do coletivo homogêneo, encontramos na “Nipo” diferentes classificações de *japonesidades* dadas a partir das diferentes gerações e comportamentos no interior da associação como um todo. A existência de um modelo referencial apoiado na pessoa imigrante, e em seus costumes, traduz os domínios dos códigos culturais necessários para os brasileiros descendentes de japoneses viverem e desenvolverem a sua *japonesidade*. Modelo esse que não habita somente no plano ideal, mas é vivo e reside na pessoa imigrante: a fonte dos saberes necessários por suas vivências, memórias, costumes, etiquetas e a educação nipônica característica dos imigrantes japoneses. Ter o imigrante como símbolo é um fenômeno próprio da imigração japonesa no Brasil. Pois, de acordo com Maeyama (1973), *o culto rendido ao imperador como o antepassado do povo nipônico foi substituído, no período pós Segunda Guerra, pelo culto à pessoa imigrante tornando-se ela o antepassado cultuado no interior das famílias*. É importante lembrarmos que essa transformação do culto colocava em relevo dois fatos históricos, o primeiro deles era a desmistificação pública da divindade do imperador com a derrota na Segunda Guerra Mundial. Somava-se a desmistificação a ilegalidade de culto e ligação com a terra ancestral imposta pelo Estado Novo de Vargas.

Ao levantar quais eram os símbolos e práticas que constituíam uma pessoa como “japonesa” entre as famílias da associação, surgiam diversos significados que passavam por dimensões como a família, a língua, o sangue, o alimento e a “tradição” ou a “cultura”. É importante notar que, as pessoas não possuem obrigações de portar, viver ou dominar concomitantemente esses símbolos, mas dominar um ou alguns deles denotam diferentes modos de ser “japonês”. Porém, dominar todos e vivê-los inscrevem os indivíduos na ordem do ideal. Independente de ocorrerem isolados ou concomitantemente, esses símbolos ganhavam corpo e força, sobretudo, na circulação de trocas no interior das festas na “Nipo”.

Os conteúdos da *japonesidade* local emergiam nos diálogos entre eu e os interlocutores, principalmente durante o trabalho voluntário: no preparo das festas, no bordado com “As Laboriosas” e durante o período em que frequentei as aulas de *taikô*. Nestas conversas, os elementos formuladores “japoneses” viam à tona quando falávamos sobre família, descendência e “tradição” ou “cultura”.

Ainda, o meu conteúdo “mestiço” agitava ainda mais as rodas de diálogos na “associação”, pois ao apresentar-me como “mestiça” (filha de pai “japonês” e mãe “brasileira”) a minha descendência miscigenada aguçava ainda mais as reflexões locais. Nesses momentos as pessoas passavam a condensar e a descreverem com maiores detalhes as diferenças “culturais” que poderiam ocorrer entre os diferentes graus “japoneses” se comparados os “japoneses”, os “mestiços” e os “brasileiros”.

Nestas experiências, ocorreram jogos de alteridade entre mim e os interlocutores à medida que minha miscigenação servia como ponto de reflexão para as pessoas. Nessas situações entendi que minha ascendência, pela via da miscigenação, contou pontos ao tentar me associar à “Nipo”. Entretanto, a descendência isolada não servia como uma expressão fortemente válida para uma pessoa ser reconhecida como “japonesa”. O “sangue” era um dos primeiros símbolos constituidores de uma *japonesidade*, mas não o único. Para o indivíduo era necessário dominar outros códigos para que a sua *japonesidade* fosse reconhecida com maior veracidade.

Como não dominava os códigos locais necessários, o meu reconhecimento ocorria pela via do trabalho voluntário, ou seja, pela minha participação nas teias de reciprocidade para com a associação. Porém, esse reconhecimento sempre se fazia com a ressalva da minha miscigenação em contraponto a descendência não-miscigenada da maioria das pessoas lá.

Nas rodas de diálogos e no trabalho voluntário, as classificações e relações de alteridade desenrolaram com toda espontaneidade e assim, foi possível compreender e debater os significados presentes nas falas nativas.

2.3.2 Distinções “japonesas”

Família e “tradição”

Inicialmente, ao frequentar as aulas de japonês na “Nipo” deparei-me com uma dificuldade de aproximação às pessoas, pois os alunos do curso eram todos frequentadores da associação e se conheciam mutuamente, ao passo que eu não conhecia ninguém. A “indiferença” inicial possuía uma explicação: eu não estava ligada a nenhuma família da associação para ser apresentada as demais.

Contudo, esses dias de forasteira foram essenciais para que eu percebesse que a família possuía uma dimensão muito importante naquela associação, pois a “Nipo” fora fundada justamente por famílias imigrantes que tinham o desejo de dar continuidade aos laços da colônia japonesa. Deste modo, a família e a “Nipo” não eram instituições separadas, mas uma era a continuidade da outra movimentando suas relações sociais.

No momento em que consegui estabelecer contato com as pessoas, através das aulas de japonês e do trabalho voluntário, percebi que, praticamente, havia um roteiro de apresentação a ser seguido. A biografia verbal iniciava-se com o meu sobrenome, a família a qual eu pertencia e a cidade a qual pertencia minha família. Em seguida, eu era interrogada sobre a minha mestiçagem, tendo que especificar o gênero do meu ascendente como “mestiça de pai japonês”, a minha ocupação profissional, os meus interesses ali e qual era a pessoa que me convidou para a associação.

Ao cumprir a minha apresentação via-se que eu não era uma pessoa social na comunidade, pois eu não estava associada a nenhuma família local, além de não ter sido convidada por uma família que me introduzisse nas redes de relações sociais do grupo. Porém, essa tensão foi necessária para que eu pudesse compreender que, sendo estrangeira, eu não estava sendo interrogada, mas sendo apresentada às noções de uma *japonesidade* local. E foi justamente desses momentos de tensão que eu tirei a oportunidade de conhecer, inicialmente, tais noções quando os meus informantes me davam as cartas das suas elaborações sobre essa noção “japonesa”. Diante disso, dialogávamos a partir dos contrastes existentes entre nós, ora pela aproximação, ora pelo distanciamento do ‘ideal japonês’.

A partir disso, foi possível constatar que essa noção de *japonesidade* passava pela ordem familiar revelando, primeiramente, o pertencimento de um indivíduo através da descendência e do sobrenome japonês. Essa forma de identificação se ligava às heranças trazidas pelos imigrantes relativas à ordem hierárquica da sociedade japonesa tradicional, pois a pessoa

estava relacionava a sua família denotando que, anterior a pessoa vir a ser individualizada ela é, primeiramente, a sua composição familiar.

Família, “tradição” ou “cultura” são símbolos interligados e estão na base da definição nativa de “tradição” que, por sua vez, explana os sentidos das diferenças dos “japoneses” em relação aos demais brasileiros. As peculiaridades “japonesas” estão formuladas em menções ao imigrante e à família, sendo ela o ponto de reprodução social dos modos e costumes que o imigrante japonês cultivou no Brasil.

Em *Estrutura Familiar e Mobilidade Social*, a antropóloga Ruth C. L. Cardoso pôs em análise os modos de vida do imigrante e sua integração à sociedade brasileira via ascensão social desse grupo. No processo emigratório para o Brasil o componente familiar era pré-requisito básico para a cruzada transoceânica, pois os contratos das companhias de emigração exigiam que as famílias emigrantes estivessem organizadas com ao menos três membros aptos para o trabalho nas lavouras.

Nessa travessia além mar, os emigrantes trouxeram para cá um arranjo familiar que era pautado em uma unidade de produção e quando as famílias não possuíam a força de trabalho necessária, os imigrantes criaram outro arranjo emigratório com as *famílias compostas*: com casamentos e adoções forjadas no seio familiar a fim de criar um modelo emigratório desejável que possibilitaria a chegada à nova terra.

Os imigrantes chegaram ao Brasil reunidos em famílias, isto é, em grupos que trabalhariam conjuntamente. Esta situação não lhes era estranha, dado que, no Japão, o grupo doméstico se define primordialmente como uma unidade cooperativa, articulada pelo parentesco. Nas condições de trabalho agrícola, no Brasil, a família se manteve como uma unidade de produção e consumo e os padrões tradicionais de relacionamento puderam ser retomados para organizar a cooperação. Não se trata, porém, de uma simples manutenção do sistema familiar japonês, (...). Os japoneses utilizaram sua cultura tradicional como um instrumento flexível, com que enfrentaram suas novas condições de vida, realizando a “experiência” de um novo ajustamento. (Cardoso, 1998: 24)

Desde a chegada aqui, *os japoneses realizaram a experiência de novos ajustamentos* (Cardoso, 1998) vividos “*na ordem dos improvisos alimentares e de novas incorporações com o uso de plantas nativas para fins medicinais*” (Sakurai, 2008: 248). Essas novas formulações envolviam a afetação dos comportamentos, dos códigos sociais e da corporalidade dos imigrantes que iam desde a alimentação, o relacionar-se com uma língua diferente, às novas vestimentas, novas condições de moradia, etc. Esse processo faz parte de todo

o arcabouço histórico e das vivências da primeira geração imigrante, que em relevo estão presentes essas novas condições de viver, de adaptar-se a uma nova realidade entrelaçando a ela as experiências trazidas de sua terra natal.

O modelo familiar como unidade de produção centrada, sobretudo, no trabalho e no coletivo, na figura do chefe, na ausência do contato físico entre os familiares e na permanência do modo japonês, prevaleceu fortemente na geração imigrante, como aponta Wawzyniak (2008). Contudo, esse modelo familiar foi se modificando a medida que o projeto de retorno à terra natal ficava cada vez mais distante do cotidiano. Um desses exemplos é encontrado na preocupação com a educação escolar formal brasileira dos filhos. A preocupação com a educação era um elemento trazido com a imigração e que se acentuou na vida dos pais *issei*, pois a realidade do imigrante apontava cada vez mais para o prolongamento de sua estadia. Então, para além do trabalho coletivo na lavoura, encabeçou-se mais um projeto na família: o de ao menos um filho ser encaminhado à profissionalização de nível superior a fim de realizar uma integração dessa geração à sociedade brasileira que destoasse da condição lavradora do imigrante.

Na geração *nissei*, dado outro contexto histórico e já estabelecida num Brasil em processo modernizador, a família não era mais uma unidade produtiva articulada pelo parentesco, mas estava projetada pelo parentesco como uma unidade doméstica composta por pessoas juridicamente brasileiras formadas em “costumes” japoneses em conjunção com os brasileiros advindos da intersecção cultural⁴⁴.

Na trajetória dos descendentes, à família e os modos culturais ocorreram novas transformações, mas também carregaram consigo reminiscências com mundo dos imigrantes, especialmente no cultivo do respeito extremado aos mais velhos, na ajuda mútua entre as famílias, nas ditas características morais como a “honestidade” e o “trabalho” e nas especificidades associativas com ênfase à coletividade e o alimento. Esses elos constituíram as diferenças, e o ponto de reflexão sobre delas, na visão dos brasileiros descendentes de japoneses em relação aos demais brasileiros. A família e a “tradição” específicas marcariam esses

⁴⁴ Esse modelo familiar do imigrante citado aqui é encontrado com recorrência nas etnografias da década de 70 (séc.XX) como a de Cardoso (1972) e a de Vieira (1973), podemos, contudo, levar em consideração a possibilidade outros arranjos familiares entre os imigrantes japoneses no Brasil para além da reprodução deste modelo familiar nipônico trazido para cá. Em relação a prioridade de um projeto educacional entre os descendentes de japoneses no Brasil, Kebbe e Machado (2008) mostram em suas análises a ruptura dessa prioridade quando esses brasileiros descendentes de japoneses migram para o Japão para trabalharem como decasséguis.

“japoneses” justamente porque eles entendem que seu “grupo” possui uma conduta própria que os diferencia e os posiciona frente aos demais brasileiros.

Dentro da associação, para os japoneses imigrantes, ser japonês é ter terra de nascimento, ter recebido a educação japonesa tradicional, viver de acordo com os valores passados pela sua família e, sobretudo, ter passado esses valores da tradição japonesa dentro de sua família. Considerando de maior importância a transmissão dos valores no que toca a dedicação ao trabalho, aos estudos e o respeito familiar. Para os imigrantes, o uso da língua japonesa e a alimentação japonesa são pontos cruciais, pois une a família e atende as necessidades corporais e espirituais dos “japoneses” a um só tempo. Para os brasileiros descendentes de japoneses, os sentidos de ser “japonês” denotam variados elementos como a própria descendência, as noções dos valores contidos na “cultura japonesa” vivenciadas no cotidiano com o “respeito com os familiares mais velhos” e a alimentação japonesa em datas especiais. A seu ver, o respeito hierárquico na família e a corporalidade, com a alimentação, são condutas que constituem as peculiaridades deles frente aos demais brasileiros. Seriam eles, então, “japoneses” ou *brasinipônicos*⁴⁵, ou seja, “japoneses” que ao se tornarem “brasileiros” produziram um sentido novo e não uma terceira via ou uma crise em seu jeito de ser, mas se tornaram brasileiros e japoneses sem terem que abdicar ou decidir somente por uma única forma de identificação. Tratava-se de uma experiência de estar no mundo advinda de múltiplos sentidos japoneses decorrentes de suas vivências cotidianas.

“Sobre a cultura nossa, a gente aprende em casa, com a família as coisas da tradição, do respeito, do trabalho na cultura japonesa, nós japoneses somos assim. E quando eu falo nós japoneses, eu falo também brasileiros porque a gente é também brasileiro.” (Leiko, 70 anos, filha de imigrantes, aposentada)

Na enunciação discursiva corrente, as especificidades “japonesas” são elaboradas, sobretudo, em termos nativos como “cultura”. A “cultura” ou “tradição” é a forma local de comunicar para os olhos e à alma o significado da família como o símbolo de reprodução da “cultura japonesa” a partir de diferentes visões entre as gerações de descendentes.

2.3.3 O local da reprodução

⁴⁵ Expressão sugerida a mim pelo Prof^o Dr. Piero Leiner durante o exame de qualificação do mestrado.

“Os antigos eram gerais, eles falavam e tinha que ser seguido, em casa só falava japonês, aprendia o trabalho e tinha sempre que pensar na família, o que eles falavam estava falado. (...) A gente tomava banho em um *ofurô* de tambor cortado, minha mãe fazia doce e comida. (...) Era uma educação muito rígida, levavam tudo a ferro e fogo e, porque eram japoneses, viviam fechados na colônia porque sabiam que nos patrícios⁴⁶ podiam confiar. Meu avô não gostava de brasileiro, os mais velhos eram preconceituosos, não gostavam de brasileiro porque “brasileiro não gostava de trabalhar” e sempre que lia no jornal tinha notícias de roubo, de trapaça entre brasileiros, então, vê, reforçava ainda mais o preconceito, por isso não podia casar com brasileiro, não. (...) Na geração dos netos já não estava tão rigoroso, agora na minha época era difícil casar com brasileiro, tinha que fugir porque era muito difícil uma família aceitar.” (Hideyo, 60 anos, filho de imigrantes, aposentado)

“Os mais velhos falavam japonês, (...), ensinaram o respeito aos mais velhos, a honestidade, o trabalho. Eles sofreram muito. (...) E eles educaram os filhos assim dentro da cultura japonesa.” (Yukiko, 65 anos, filha de imigrantes, aposentada)

“Eu penso que a cultura ela é a comida, as festas, a música, as coisas que você vê lá na Nipo, eu acho que é isso, que é uma coisa que vai passando de geração para geração, e ela é uma coisa que tem há muito tempo, não começou com a imigração, já estava lá (Japão) e isso é passado de geração para geração.” (Eduardo, 29 anos, neto de imigrantes, cientista da computação)

“Minha mãe sempre me dizia: “nós somos assim e você tem que ter orgulho disso”. Porque eu sempre voltava chateado da escola com as brincadeiras porque eu era japonês. “Mas, eles ficam me chamando de japonês”. E ela me dizia que não era motivo de vergonha, que eu tinha que ter orgulho de ser assim porque na nossa família todo mundo era igual e eu tinha que ter orgulho de ser diferente por causa da nossa história, dos nossos ancestrais, da nossa tradição.” (Lucas, 20 anos, estudante e microempresário, bisneto de imigrantes)

A partir das falas nota-se que as características “japonesas” como os valores, preconceitos, hierarquias e diferenças apontadas pelos interlocutores estão, na maioria das vezes, construídas sob positivamente delas mesmas⁴⁷ e objetivam na fala nativa expressar a noção de “tradição” como algo que pode ser apre(e)ndida e reproduzida no interior da família e no convívio coletivo da associação.

Aproximando-se desta noção fica claro que a “tradição”, na família e na associação, é processada com base nos diferentes papéis sociais desempenhados entre os gêneros. Sakurai (1993) mostra que há diferentes olhares sobre a família imigrante quando pensados sob o

⁴⁶ Categoria nativa para se referir a um imigrante conterrâneo, patrício: “da mesma pátria”.

⁴⁷ A imagem de imigrante desejável pela boa conduta moral fora advinda de uma propaganda política paulista para a aceitação desses imigrantes, estes por sua vez, utilizaram-se dessa imagem também para se contrapor a imagem de ameaça e perigo ao nacional como um possível enquistamento étnico. Para mais, ver debate em Ennes, 2001; Kebbe e Machado, 2008.

prisma do recorte dos papéis sociais desempenhados pelo homem e pela mulher, ou a esposa e o chefe. Assim como nos romances autobiográficos analisados por Sakurai, na maior parte das conversas e relatos colhidos, confere-se que o papel de provedor da família e as determinações sobre a conduta e o comportamento dos familiares eram expedidas pela figura do chefe. O papel da mulher centrava-se em organizar o lar e criar os filhos, desta maneira, a centralidade da família aparece como uma unidade de reprodução das condutas “japonesas”.

Entretanto, à mulher nunca ficou restrito o espaço doméstico, ambos, esposo e esposa, trabalhavam “fora de casa” e a mulher se encarregava de uma jornada dupla de trabalho que se dava na lavoura e no lar, além de fazer com que o projeto familiar expedido pelo chefe fosse concretizado. Na experiência das famílias imigrantes ditar o que deveria ser feito cabia ao homem e fazer com que o projeto familiar desse certo cabia a mulher.

Na atualidade, não se encontra mais a subordinação ao poder patriarcal do chefe da família como é possível conferir nos relatos de homens e mulheres que migraram junto com seus pais, (a geração *issei*). Entre esta geração (*issei*), o encaminhamento profissional e a proposição dos casamentos etnogâmicos eram imposições paternas as quais os filhos estavam submetidos.

Durante o período de pesquisa conheci somente dois casos em que o primogênito acabara se voltando para assumir a profissão da família. Anderson e Márcio, netos de imigrantes, com idade média de 35 anos, que possuem formação de nível superior em profissões diferentes do comércio.

Anderson abandonou a carreira que tinha em uma multinacional na cidade de São Paulo a pedido da mãe, pois, ela havia recebido a missão de atender os últimos pedidos de seu sogro nos últimos dias de vida: dar continuidade aos negócios da família através do neto. Anderson atendeu ao pedido do avô e atualmente reside em Araraquara.

“Foi o meu sogro que fundou lá (loja de revelação de fotos), aquilo sustentou a família, estudou todo mundo, mas o *diitian* dele pediu para mim que o Anderson continuasse o negócio da família. Eu fiquei com dó dele (Anderson), ele já estava fazendo carreira numa multinacional trabalhando, formado em informática, teve que voltar para cá (Araraquara) e assumir, eu senti muito, mas sabe como é, tem que assumir? Tem! Mas ele está bem, está feliz, está morando aqui e se casou também, mas no começo me cortou o coração”. (Claudia, 58 anos, filha de imigrantes, microempresária)

O segundo caso que conheci foi o de César, esse me narrou que assumir os negócios da família não pesou em sua decisão e que antes dele tomar essa decisão, a continuidade do negócio da família era preocupação primeira de seu pai. Nas palavras de César:

“Meu pai já estava preocupado se alguém iria levar adiante, ali tem o nome da família. Aconteceu depois que eu voltei do Japão, eu estava de total acordo, a loja é o nome da família e meus irmãos já estavam fazendo faculdade fora. O meu pai me chamou para conversar sobre os rumos do negócio da família e eu assumi para dar continuidade. Fiz Educação Física depois porque sempre lutei karatê e sempre gostei de esportes, mas hoje não penso em seguir essa carreira, além de gostar do que eu faço hoje, isso (Educação Física) não me daria mais dinheiro.”

Embora, a experiência de ambos não se figure como uma imposição a ser cumprida, dado que, ambos possuíam o direito de não optar pela adoção dos negócios da família. Anderson e Márcio assumiram a profissão do avô e do pai a título da continuidade do “nome” e do comércio da família.

A noção de hierarquia familiar prevalece na atualidade, porém, sob forma das obrigações filiais de cuidar e zelar pelos pais e avós quando em idade mais avançada. São as obrigações familiares, sob forma de cuidados, que tecem a continuidade das tradições nos dias atuais. Dentro da associação, a ideia de algum filho se furtar dessas obrigações e do respeito aos mais velhos já constituiu em si uma reprovação social.

Embora, as obrigações de cuidados e respeito com os mais velhos pareçam figurar como uma publicidade pelo tom enfático que eles dão a essas práticas, inúmeras vezes presenciei diferenças no tratamento entre pais e filhos descendentes da Nipo, ou pessoas mais novas para com as velhas, em comparação com alguma situação envolvendo famílias brasileiras não-descendentes de japoneses fora da associação.

Uma dessas situações ocorreu durante o Chá Bingo promovido pelas “Laboriosas”, o grupo das mulheres maduras da “Nipo” que se dedicam semanalmente a confecção de bordados. O Chá Bingo da “Nipo” é um evento anual bem conhecido entre as mulheres da cidade de Araraquara que praticam o trabalho voluntariado em diversas associações, além de o evento ser aberto a todas as pessoas mediante a compra do ingresso.

Durante a entrega de brindes presenciei uma mulher não descendente ser mal educada com uma senhora descendente porque essa estava demorando a entregar-lhe o brinde.

Além do fato dessa mulher ter faltado com o respeito à senhora, ela ainda fez questão de publicizar a sua associação de “lerdeza à velhice” às pessoas que estavam a sua volta.

Nunca presenciei tal ato entre as famílias da “Nipo”, nem mesmo na intimidade dos lares nas diversas vezes que visitei várias famílias. Faltar com respeito para com uma pessoa mais velha e não compreender que suas possíveis limitações atuais nada significam em relação a toda obra realizada durante a sua vida, constituiu um dos atos mais reprováveis dentro das famílias “japonesas”. Após a pesquisa percebi que, durante o período de convivência na “Nipo”, minha relação familiar foi alterada. O meu comportamento de neta e filha foi se modificando, em inconsciência, pelas relações que eu presenciava e nessas alterações eu passei a dedicar mais respeito, tempo, atenção e compreensão a minha família.

As obrigações impostas nas famílias em relação à vida profissional e afetiva a ser seguida pelos filhos não existem mais. Das obrigações familiares, ou melhor, das morais familiares, o respeito e o cuidado para com os mais velhos prevalecem com toda a força.

Aquela família como uma coletividade produtiva submetida aos projetos do chefe com o passar do tempo cedeu lugar para as posições mais individualizadas de seus membros. E um desses exemplos pode ser vistos em relação aos casamentos.

De acordo com os relatos dos mais jovens, os casamentos arranjados (*miai*) pela família baseados na obrigação de casar-se com “japoneses” não ocorrem mais. Porém, eles reconhecem que essa imposição ocorreu entre a geração de seus avós (imigrantes).

Entre a maioria dos *nissei* que conversei o *miai* não era mais uma obrigação familiar em suas vidas, mas, ainda sim, a união entre descendentes de japoneses prevalecia como o casamento preferencial dentro das famílias *nikkei*. Nem sempre uma união fora desses padrões era aceita pela família, os filhos(as) que assim escolhessem corriam o risco de verem a relação familiar com seus pais rompida.

Todas as possibilidades de arranjo matrimonial e aceitação familiar ocorreram entre a geração *nissei*. Houve os casos em que o filho de imigrante casou-se com descendentes por escolha própria e aqueles que seguiram o casamento preferencial como uma orientação familiar. Houve também as situações em que os *nissei* casaram-se com “brasileiros” e por fim tiveram a aceitação familiar às situações que o novo casal teve que conviver com a íntima reprovação dos pais ou sogros e ou avós imigrantes, como foi o caso de Eduarda (“brasileira”) em relação ao seu sogro e Tomie (“japonesa”) em relação a sua avó materna.

A partir da geração *sansei* foi possível verificar que as regras de casamento entre descendentes já não eram mais uma imposição ou uma orientação dentro da família. De acordo com os relatos colhidos de Lucas⁴⁸, Alexandre⁴⁹ e Emy⁵⁰ o casamento preferencial fora abandonado devido às experiências de rompimentos familiares entre os “japoneses”.

“Hoje, o pai e a mãe não falam que tem que casar com japonês, nas famílias você pode ver que sempre acaba entrando um brasileiro. Eu sei que namorar uma japonesa ia deixar a família feliz, mas eles guardam isso porque hoje os pais preferem a felicidade do filho para não perder o filho porque antes os pais não aceitavam mais seus filhos na família”.
(Lucas)

Lucas conta que hoje os pais não obrigam mais os seus filhos a se casarem com “japoneses”, pois hoje a preferência recai sobre a união familiar, de forma que, os pais pensam na felicidade dos filhos. Contudo, ainda é possível que dentro de algumas famílias permaneça uma áurea preferencial sobre a união entre descendentes. Exclusivamente em seu caso, Lucas relata sentir em seu íntimo que, embora o casamento com “japoneses” não seja imposto nem pedido, ele ainda sente que isso seria algo que deixaria a família “mais feliz”.

É interessante notar que, no que diz respeito às regras de casamento ocorreu uma inversão de submissão das vontades. No passado, os filhos se curvavam aos desejos dos pais em nome do coletivo e, na geração dos netos e bisnetos desses imigrantes, a vontade dos pais se voltou para os desejos dos filhos a fim de preservarem a família unida.

As estruturas do arranjo familiar imigrante e as suas regras de casamento foram modificadas ao longo das gerações dos descendentes, o que abriu espaços para as individualidades de seus membros. No entanto, mesmo com a ocorrência das transformações na ordem familiar, encontramos ainda uma identificação íntima ao longo das gerações: a referência à “tradição” e um desejo de permanência delas. Na família dos descendentes observamos uma rota de reprodução “japonesa” a seus moldes, não como o desejo de não poluição, que estava manifesto no imigrante, mas como o desejo de continuidade daquilo que os identificam em suas diferenças: a sua *japonesidade*.

Hoje, não se persegue ou se impõe os moldes culturais dos imigrantes entre os descendentes, mas busca-se reproduzir elementos da “cultura” deles e, nesses desdobramentos o

⁴⁸ Estudante e empresário, 20 anos, bisneto de imigrantes.

⁴⁹ Cientista da computação, 30 anos, neto de imigrantes.

⁵⁰ Universitária, 23 anos, neta de imigrantes.

que fica como a “tradição”, de acordo com a definição nativa, são os valores do respeito dentro da família, sobretudo, aos mais velhos, a vida associativa, os conhecimentos básicos da língua japonesa e a presença da alimentação à moda japonesa cujas técnicas e saberes são transmitidos pelas mãos das *baatian* (avós).

Neste sentido, a reprodução de uma *japonesidade*, no interior da associação e das famílias, passa primordialmente pelos cuidados femininos e torna-se possível devido o papel e os saberes das avós. Pois, ao proverem a “tradição” em palavras e *substância* (pelo alimento), as *baatian* colocam em rota a produção das marcas distintas dessa *japonesidade*.

2.3.4 Língua

“Eu falo, entendo, mas não sei conversar tudo, falava japonês quando era criança, falava em casa mais com os avós, um pouco com o pai e a mãe. Mas, daí eu fui para a escola e depois você vai trabalhar e você só vive no meio dos brasileiros, então o japonês você não usa mais e daí você esquece”. (Nelson, 55 anos, filho de imigrantes, aposentado)

“Eu não sei falar japonês, penso que é importante, minha mãe conta que teve uma época que meu avô dizia que não podia falar japonês na rua e até em casa, que era proibido; então ela não aprendeu tudo e eu também não aprendi”. (Wagner, 40 anos, neto de imigrantes, empresário)

“Minha *obaa* (*baatian*: avó) e meu *odii* (*diitian*: avô) falavam só japonês, meu pai cresceu falando japonês e português, todo mundo sabe que houve épocas que era proibido falar japonês. Meu pai era criança nessa época e todo mundo sempre conta que era proibido falar e que as pessoas iam presas. Então, quando chegou a minha vez, eu não aprendi porque o meu pai ficou com medo de ensinar japonês em casa. Ele tinha medo que aquela época voltasse, entendeu?

Então, o que a gente fala hoje é *baatianês*, não é japonês (risos).

A gente fala assim, *baatianês*, sabe, é quando mistura japonês e português, é a língua das avós. Porque a gente não sabe falar japonês, mas conhecemos algumas coisas que aprendemos com a *baatian*”. (Lucas, 20 anos, estudante e empresário, bisneto de imigrantes)

“Eu sei falar assim, *inu* que é cachorro, *neko* que é gato, *hoshi* que é estrela. Na escola os meus colegas ficam perguntando, mas eu não gosto muito de falar porque senão eu tenho que ficar falando toda hora! (risos). Para mim a cultura japonesa é aprender outra cultura, é aprender mais uma que a brasileira”. (Lia, 10 anos, estudante, neta de imigrantes)

Lucas aponta uma definição ao se referir à língua japonesa que os descendentes de japoneses falam: o “baatianês” ou “a língua das avós”. Essa associação do japonês ao português é a língua falada em família. É a língua japonesa apreendida, sobretudo, na relação com os mais velhos.

O “baatianês” está presente no cotidiano das famílias e diversas vezes presenciei sua prática na associação, a exemplo da fala de Neide convocando as mulheres para a cozinha: “Vamos *sushi ya san!*”. Ao perguntar sobre a expressão ela me explicou que “*sushi ya san* é aquele que faz *sushi*”. Ou ainda, as mulheres oferecendo raspas de *tofu* em japonês após os preparativos do *sukiyaki*: “Quem quer levar *tofu no hara* para casa?”. Ou ainda, as expressões correntes como “salada de *hakusai*” (salada de acelga), “comer *hakkio*” (comer conserva de cebola pequena), pedidos com “*onagai*” (por favor), e os agradecimentos em japonês: “arigatô”.

A definição dada por Lucas para a língua da “colônia” ou dos descendentes era clara e apontava para duas questões: a primeira delas, que eram os mais velhos, notadamente a avó, que liga os elos da continuidade de algumas características “japonesas” na família. A segunda questão era que o japonês falado no cotidiano não deveria ser pensado em termos de comparação com um japonês fluente ou perda da “tradição”, mas como a língua “japonesa” advinda da presença imigrante, aprendida na família e interpretada como uma especificidade “japonesa” comunicável entre as diferentes gerações de descendentes. A língua como elemento de reprodução de uma *japonesidade* encontrava-se localizada na família e ganhava maior expressão nas trocas realizadas dentro da “colônia”. Entretanto, não devemos orientar nosso olhar enxergando essas especificidades locais como algo apreendido isoladamente no seio familiar. Pois, as próprias falas dos indivíduos colocavam as reflexões sobre a “tradição” em um diálogo constante com a sua formação na família, porém estabelecendo comparações para fora dela por meio de seus marcadores de diferenças: os brasileiros não descendentes.

O domínio e o contato com a língua japonesa marcam as distinções entre os descendentes de japoneses elencando daí diferentes graus “japoneses”. Uma das diferenciações aponta para as heterogeneidades entre “japoneses” e “okinawas” expressas, neste caso, pelas diferenças linguísticas entre o *nihongo*⁵¹ e o *uchinaguchi*⁵². O conhecimento e o uso da língua japonesa em oposição ao não conhecimento se constituem como um dos critérios de *japonesidade*

⁵¹ Língua japonesa.

⁵² *Okinawa go*: língua ou dialeto de Okinawa.

local. O crivo da língua distribui diferentes graus japoneses aos indivíduos classificando-os por critérios que vão da legitimidade à cópia “japonesa”. Por exemplo, um indivíduo pode ser considerado um “japonês mesmo” à medida que ele domina e corresponde aos estereótipos imputados a sua descendência, como por exemplo, saber falar japonês. Ao passo que, o indivíduo descendente de japonês que não conhece a língua japonesa é tido como uma pessoa afastada e adulterada em relação as suas referências originárias sendo, portanto, considerado um “japonês falsificado”: o “japonês do Paraguai”.

As cobranças em torno da língua japonesa, ou do consumo de pratos japoneses, por exemplo, para ratificar a descendência de um indivíduo é uma prática corrente entre os brasileiros sejam eles descendentes de japoneses ou não. Nessa leitura social do biológico sobre o cultural é observável uma série de outras imagens estereotipadas sobre os ditos japoneses presentes em nossa sociedade. Contudo, o domínio da língua japonesa está mais para a ordem do ideal, pois, no cotidiano dessas famílias é, de fato, a língua das avós que reproduz e dá continuidade as diferenças japonesas locais.

A eleição da língua da “colônia” como elemento da preservação das “tradições”, ou “cultura”, possui essa dimensão de importância desde o tempo dos imigrantes, pois esses viam o conhecimento e a prática da língua como uma maneira de evitar o abasileiramento da família. Essa idéia de “preservação” acompanhou as diferentes gerações descendentes aqui no Brasil e a interpretação de sua importância se ajustou aos desdobramentos históricos, como pudemos constatar pelas falas de Wagner e Lucas.

É importante notar que, não há uma cobrança dentro da associação e das famílias para que as pessoas tenham domínio da língua, porém a língua se apresenta como parte constitutiva para as situações sociais envolvendo a “colônia”. A língua é acesso aos saberes já que as conversas no interior da associação são entrelaçadas pelo uso da língua japonesa e portuguesa tornando-se esta a forma de comunicação na “Nipo” ou o modo de falar da “colônia”.

O conhecimento da língua, mesmo sendo mínimo, é um acesso ao mundo dos saberes e da memória imigrante, pois, possibilita estabelecer um diálogo com os mais velhos, já que estes fazem pouco uso da língua portuguesa. Ao mesmo passo, o uso da língua apresenta um caminho para se tornar um “japonês” mais ‘verdadeiro’ (para aqueles que desejam isso) sobressaído da superfície de seus traços simbólicos. Em suma, a incorporação dos saberes às

peças possibilita a continuidade das “tradições”, visto que, dá acesso à memória, as relações sociais engendrando a *japonesidade* local.

A ideia da língua ainda revelava outra faceta ao trançar comportamentos e etnicidade: uma dimensão jocosa na sua associação às pessoas descendentes de japoneses. Essa associação perpassa diferentes momentos na vida desses indivíduos que vão das recordações da infância, quando as crianças se tornam alvos de piadas. Neste caso, as pessoas narram às experiências de preconceitos sofridos sempre transmutadas numa espécie de piada-assédio com os traços asiáticos, a língua japonesa, a alimentação e órgãos genitais.

A expressão da piada racista acaba por se tornar uma via institucionalizada, mas não propriamente consciente, de transgressão. É prática cotidiana o trânsito do brasileiro por espaços sociais que se organizam em torno do riso. Lugares de prazeres, tais espaços veiculam conteúdos que não estão submetidos aos ditames do politicamente correto, transmitindo mensagens ofensivas disfarçadas no tom de brincadeira dominante. (Dahia, 2008: 698)

A geração dos filhos de imigrantes correntemente relatam as dificuldades linguísticas vivenciadas na infância, sobretudo, na escola, pois, para eles a aprendizagem do português veio através da alfabetização escolar brasileira o que representou dificuldade de comunicação e chacotas coletivas quando crianças. Assim, viver e transitar entre dois mundos, o “japonês e o brasileiro”, trouxe novos processos proporcionando novas descobertas e novas dificuldades. A primeira delas foi se inserir, aprender o novo mundo e superar as dificuldades advindas dessa intersecção e, continuamente conciliar os novos modos com os modos do mundo da família.

Ainda hoje há situações de piadas em torno das diferenças envolvendo as gerações novas de descendentes. Entre eles, a descendência e a língua japonesa ainda são transformadas em alvo de chacotas quando:

“Os brasileiros tentam imitar a língua japonesa falando enrolado e falando, né, né, né, fazendo dancinha (palmas unidas e cabeça inclinada para baixo seguidamente). Como a gente vai dividir alguma coisa com eles? Depois de situações que as *baatian* viraram alvo de risos e piadas quando se apresentaram na faculdade durante uma semana da imigração japonesa, nós nunca mais nos apresentamos. Agora só nos apresentamos na associação Okinawa e na Nipo. Os brasileiros têm preconceito, e eles não se esforçam para entender a nossa cultura, o diferente”. (Lucas)

“Sabe, então, o brasileiro não entende que japonês é reservado, e por quê? Porque na escola o japonês é sempre motivo de piada. As crianças fazem piada de tudo, e com a gente também, então a gente já é fechado, daí a gente fica mais fechado ainda. E as pessoas não entendem isso e daí acham que a gente é arrogante, metido, mas é uma timidez, sabe”. (Wagner, 40 anos, empresário, neto de imigrantes)

“Na escola meus dois melhores amigos eram descendentes de japoneses, assim como eles, eu era muito reservado e tímido. Eles eram tímidos e reservados porque eram “japoneses” e eu porque era a única criança negra da sala. Então, na escola o preconceito vinha com muita força para cima da gente. Nós nos aproximamos e nossa amizade aconteceu por conta do preconceito que os outros praticavam contra a gente, de maneiras diferentes, mas, mais porque não éramos como a maioria da sala de aula”. (Sérgio, 40 anos, doutor em Sociologia, brasileiro não descendente de japoneses)

A língua japonesa carrega uma relação de diferenças, violência e jocosidade que acompanha a vida desses descendentes, principalmente na infância, durante o processo de escolarização. Contudo, no interior das famílias, a língua assume uma dimensão inversa: ela é identidade e é positivada como acesso e “preservação da tradição”.

Tensionado o mundo da “tradição”, o mundo japonês à brasileira, a língua é crivo para classificar diferentes graus “japoneses” por ser um dos elementos constituidores das *japonesidades*.

“Quem? Eu? Não, eu não sei falar japonês não, só quando eu era criança porque tinha que falar com os avôs. Eu sou do Paraguai, de japonês eu tenho só a cara (!). E está na cara, não tem como negar”. (Élcio, 48 anos, engenheiro, neto de imigrantes)

“Ó! Lê o que tá escrito aqui (!)”.

“Ah, mas que japonês é esse? Não sabe nada não?”

(roda de diálogos durante o *Undo Kai* [Gincana da Família] em 2009)

No interior da associação, a língua surge como um crivo de classificação de “japoneses” em graus de legitimidade e cópia, entretanto, ela não se restringe somente a esses graus, a língua também aciona uma noção de completude e incompletude entre aqueles que sabem ser mais “japoneses” que os outros. A partir deste filtro, e neste espaço, a jocosidade ligada à língua retoma novamente as relações entre os indivíduos, porém, de maneira diferente das experiências da escola, pois, agora ela é empreendida no interior da associação.

Durante o *Undo-Kai* (espécie de gincana da família), em julho de 2009, vivenciei situações jocosas em torno da língua dentro da associação. Havia centenas de pessoas nessa

comemoração, todas as famílias reunidas dos bisavôs aos bisnetos compartilhavam o *obentô* (espécie de marmita japonesa) umas com as outras em uma grande mesa. Como de praxe, levei o meu *obentô* e fui convidada a compartilhar o *obentô* com outras famílias. Porém, as bebidas se encontravam em outro espaço, no bar, o local majoritariamente masculino das festas. Por esse motivo, compartilhei por alguns instantes esse espaço que, sutilmente, não se encontra destinado às mulheres como uma espécie de linha divisória invisível que separa os gêneros. Entre um refrigerante e outro que comprei, homens aparentemente alcoolizados estabeleciam brincadeiras jocosas entre eles, sendo a língua japonesa era um dos pontos das brincadeiras. Nessa situação havia uma carta de uma entidade japonesa escrita em *kanji*⁵³ sob o balcão do bar, os homens pegavam essa carta nas mãos e ordenavam a todos os outros presentes e às pessoas que se dirigiam ao bar para lerem integralmente a tal carta. Entretanto, ninguém conseguia lê-la e assim, as pessoas eram transformadas em alvo de risos no bar, inclusive eu, justamente por não saberem ler a carta em japonês. A idéia de haver tantos “japoneses” presentes incapazes de ler aquela extensa carta em japonês figurava como cômica e todos riam dessa situação. Isso indicava sobreposições acerca da língua associada ao desejo de permanência da “cultura”, a ratificação dos estereótipos comportamentais “japoneses” e o dado real de um processo que se distanciava e se descaracterizava cada vez mais do ideal “japonês” tornando-se cada vez mais brasileiros.

É importante notar que essas pessoas sempre faziam exercícios de reflexão histórica sobre o porquê do desconhecimento total ou parcial da língua, deixando claras as questões históricas e geracionais dentro do processo de preservação da cultura imigrante. Contudo, mesmo diante do dado histórico a língua ainda permanecia como um dos elementos centrais da *japonesidade* justamente porque ela proporciona o acesso ao mundo das origens e, sobretudo, o acesso aos mais velhos.

Na interpretação nativa, o acesso e domínio da língua distribuíam graus “japoneses” às pessoas distinguindo-as como “japoneses” ou “japoneses falsificados” ou “do Paraguai”. Mais que ratificar uma idéia amplamente difundida que os “japoneses de verdade” são aqueles que sabem e fazem o uso da língua japonesa, esses graus de legitimidade e falseamento distinguem a ordem do exterior e do interior das pessoas denotando que, não são os aspectos físicos simbólicos os únicos necessários para o reconhecimento de uma identidade entre as

⁵³ Ideograma da língua escrita japonesa.

pessoas. O reconhecimento da *japonesidade* vem, sobretudo, da incorporação e a interiorização com dos saberes.

A lógica local associa descendência com língua imbricando-as a determinados saberes culturais. Primeiramente, as diferenças são postas como percepções culturais construídas sobre o corpo, sendo este o primeiro recurso classificador e irreduzível a qualquer forma de negação classificatória dependendo da intensidade portadora de seus traços. Tanto é significativa a leitura sobre o corpo que dependendo da intensidade de seus traços fenotípicos asiáticos, as pessoas ditas “mestiças” podem fluir livremente entre as classificações “japonesas, mestiças e brasileiras” diferentemente das pessoas que são descendentes de japoneses, porém não miscigenadas.

Quando qualquer pessoa descendente é englobada pela classificação “japonês”, seguidamente se cobra junto à ela saberes culturais e linguísticos como formas “naturais” atribuídas à sua pessoa e que necessitam estar ou ser manifestadas em seu corpo e em suas vidas. Essa percepção é uma máxima encontrada entre as pessoas no interior da associação e as pessoas não- sócias indicando, assim, uma leitura brasileira que traz à tona um modo de preservar a “cultura” e uma visão estereotipada sobre essa preservação. Pois, a “tradição” é vista como sendo válida a partir de um ponto de vista monolítico que associa comportamentos “japoneses” à maneira idêntica dos primeiros imigrantes nipônicos.

Durante todo o período da pesquisa as pessoas me aconselhavam, em meio a qualquer assunto sobre a imigração japonesa, a procurar uma senhora professora de língua japonesa na cidade: Baba *sensei*⁵⁴. Diante desses conselhos, finalmente consegui chegar até ela e conhecê-la.

Ao chegar à casa de Baba *sensei*, imigrante, viúva, com mais de setenta anos, me deparei com uma casa repleta de senso estético japonês em seus mínimos detalhes. Dos quadros, aos livros, à decoração, aos alimentos; tudo em sua casa fazia menção à cultura japonesa.

Estive poucas vezes com Baba *sensei*, cerca de três vezes, pois, logo ela seguiria viagem para o Japão a fim de visitar seus amigos e seu filho mais novo, imigrante no Japão há cerca de oito anos.

Durante o período da entrevista, Baba *sensei* conversou em português fazendo um esforço muito grande e mesmo assim, seguidas vezes a língua japonesa entrecortava as nossas

⁵⁴ Mestre, professor.

conversas. Esses encontros foram marcados somente por histórias do Japão e sobre os primeiros anos de sua vida no Brasil. Em relação ao Brasil, Baba *sensei* somente citava o seu casamento com um nissei, o nascimento de seus filhos e as dificuldades que ela encontrou nas terras brasileiras carentes de qualquer desenvolvimento material ainda na década de 40 do século XX.

No decorrer das conversas não foi possível dialogar nada que a relacionasse com o Brasil após os anos citados por ela. Essas conversas sempre ficavam voltadas para o Japão, antigo e atual, que ela viveu e que visitava anualmente sob o choque da ocidentalização empreendida pela influencia norte-americana desde o período pós-Segunda Grande Guerra

Sobre as suas aulas de japonês, Baba *sensei* disse que seus alunos atualmente são tanto descendentes como não descendentes, fato que não ocorria até cerca de dez anos atrás. Anteriormente a esse período somente os descendentes de japoneses se interessavam pelo aprendizado da língua japonesa, ela atribui esse fenômeno a busca das origens e ao movimento migratório dos brasileiros para o Japão.

E, acima de tudo, Baba *sensei* salientou que ela não ensinava somente a língua japonesa às pessoas, mas ela “ensinava educação e contava história do Japão antigo e do novo porque vai para *Nihon* todo ano”. E eu já tinha escutado tal afirmação e não era na casa de Baba *sensei*. Certa vez, Leiko disse que Baba *sensei* não ensinava somente japonês, mas ela ensinava “cultura”.

Depois de horas de conversa com Baba *sensei* seguiu-se um *ban chá*⁵⁵ acompanhado por biscoitos japoneses e, por fim, nossa despedida. No retorno para a minha casa fiquei a refletir sobre o papel da Baba *sensei* dentro da associação e o porquê ela é sempre mencionada por todas as pessoas de lá quando o assunto envolve os elementos e a preservação da “tradição”. Baba *sensei* é importante não só por ensinar japonês, mas porque acima de tudo, ela ensina às pessoas a serem “japonesas” através das palavras, das histórias e das regras de etiqueta. Baba *sensei* é um modelo performático dos saberes japoneses que as pessoas buscam ou desejam apreendê-los e através dela esse aprendizado circula pela linguagem das palavras, da memória, dos saberes, da etiqueta e até mesmo com os alimentos.

Em suma, a *japonesidade* entre os sujeitos da associação é perpassada por dimensões simbólicas embasadas na família, na descendência, nos traços corporais, nos saberes, na língua e nas suas aprendizagens. Ser japonês não é algo dado a partir da ascendência, mas é

⁵⁵ Chá japonês.

um processo que é gestado, notadamente, no seio familiar, sendo a família a base seminal de formação japonesa com descendência, sobrenome, memória, saberes e palavras e a sociabilidade associativa. E esse processo não se fecha caso um indivíduo não tenha se tornado um “japonês” pela aprendizagem ideal na família. Nestes casos de ocorrência de incompletude um indivíduo pode alçar um processo de completude para fora da família através dos mais velhos, os detentores dos saberes japoneses reconhecidos e eleitos pelas famílias da associação.

2.4 Uma *japonesidade* pela não identificação

Na cidade de Araraquara, a “Nipo” figura como uma referência de modos “japoneses” devido as suas atividades culturais, com os festivais e os jantares, e a própria coletividade das famílias que compõem seu quadro associativo.

A fundação da associação foi uma iniciativa de várias famílias imigrantes no pós Segunda Grande Guerra; o surgimento da associação significava para essas famílias a preservação dos seus laços sociais e a continuidade da tradição japonesa trazida pelos imigrantes para o Brasil. Desta forma, a “Nipo” se tornou uma referência japonesa na cidade de Araraquara e o seu componente familiar um crivo para as sociabilidades engendradas na associação.

Durante a pesquisa, conheci algumas pessoas descendentes de japoneses na cidade que não frequentavam nenhuma das associações “japonesas” do município, a “Nipo” e a “Okinawa”, e diante de tal fato sempre perguntava se elas não possuíam interesse ou se já haviam visitado ou frequentando algum dos lugares e as respostas eram sempre negativas.

Conheci essas pessoas no comércio e em repartições públicas da cidade e em meio aos serviços prestados eu sempre travava alguma conversa em torno da sua ascendência, pois, eu reconhecia nelas alguma marca física asiática ou o sobrenome japonês no crachá. Diante da afirmação da ascendência, nós iniciávamos uma conversa quando elas me narravam de qual geração de descendência elas faziam parte. A partir dessas conversas eu entrava na seara das associações em relação ao interesse, ou desinteresse, delas conhecerem ou frequentarem algum dos locais. Essas pessoas se demonstraram desinteressadas pelas associações e para explicar a negação elas sempre salientavam que não cultivavam nenhum elemento da “tradição japonesa”

em suas famílias. Assim, o não “preservar” a “tradição” na família era o motivo principal para elas não se identificarem com o universo das associações desejando permanecerem afastados delas.

Interessante notar, que independente das pessoas serem descendentes de japoneses miscigenadas ou não, serem filhas, netas ou bisnetas de imigrantes, as categorias do sobrenome e a família japonesa, a qual elas pertenciam, não tinham grande peso para elas durante as conversas.

Frente à negativa do preservar a “tradição” e do frequentar alguma associação eu sempre colocava que apesar de ser “mestiça” e ter descendência japonesa eu também não fora criada dentro de nenhuma “tradição” e nem havia frequentado qualquer associação “japonesa” durante a minha vida. Consecutivamente, colocava que minha curiosidade em relação à “tradição” vinha a partir de uma pesquisa que estava realizando e por isso era importante para eu saber a visão delas sobre tal assunto. Em suma, elas ficavam a vontade e narravam as suas percepções sobre a “cultura japonesa” e sobre a vida associativa da “colônia”.

“Ah, meu pai é japonês, mas em casa a gente não tem a tradição porque não fala (japonês), eu não sei falar. A gente já não tem mais essa coisa dos costumes como eles fazem lá (Nipo), lá eu já fui nas festas, mas não tenho vontade de frequentar porque em casa a gente não aprendeu nada dos costumes. Em casa a gente não fala japonês, não faz comida japonesa, sabe, não tem essas coisas. E em casa o meu pai não fez questão dessas coisas”. (Carla, 20 anos, neta de imigrantes, “mestiça”, funcionária pública e universitária)

“Para mim não tem sentido essas coisas da tradição. Eu não vou na “Nipo” porque eu não me identifico com nada dos japoneses. Lá, bem, eu acho eles meio esnobes, um grupo muito fechado, a minha família nunca foi de ir lá e eu não acho que tem que ter uma obrigação de ter que ir, entende?” (Rosa, 45 anos, filha de imigrantes, funcionária pública)

“Eu não sou sócia da “Nipo”, fui a alguma festa, mas na minha família a gente não frequenta. Não frequenta porque a gente não fala japonês, não faz comida japonesa; nós não conhecemos as coisas da tradição como, por exemplo, as festas, as datas importantes. Então, a gente acaba não indo lá nem pensando em se associar ou frequentar. A gente acaba ficando mais entre os brasileiros mesmos”. (Patrícia, 24 anos, neta de imigrantes, vendedora)

“Minha família ia lá na “Nipo” há muitos anos atrás, mas aí veio a imigração, eu fui para o Nihon como dekasegui e meus parentes também, meus pais ficaram no Brasil, mas aos poucos deixaram de frequentar. Eu cheguei agora do Japão, depois de morar lá por dez anos, mas no Brasil não voltei a frequentar a “Nipo” porque não tem mais ninguém da minha família lá. Não tem mais conhecido, não tem parente, então a gente acaba não frequentando, sem a família não dá.” (Nobuo, 48 anos, filho de imigrantes, vendedor)

Rosa traz à tona em sua fala um ponto que as pessoas sempre deixavam nas entrelinhas, a visão e a mágoa da “Nipo” como uma espécie de ‘elite japonesa’ que exclui as famílias imigrantes mais pobres. Como foi demonstrado, a entrada no quadro associativo ocorre pelo convite das famílias que estão dentro da associação para com as famílias que estão de fora, então, quando se deseja fazer parte desse quadro o caminho é possuir contato ou relações com alguma família associada. Esse crivo da família foi bem demonstrado por Nabuo ao estabelecer a família como o símbolo necessário e norteador das relações sociais.

Como narrado, as condições de associar-me foi uma situação à parte. A minha experiência forasteira na “Nipo” logo me indicou a importância da família e da sua localização numa rede social, assim como, a existência dos convites familiares para integrar-se à associação. De uma pessoa não social, meu status se modificou lá dentro à medida que as pessoas passaram a me conhecer melhor diante de dois qualificadores sociais: a relação de amizade com uma pessoa influente na associação e a meritocracia quando souberam que eu cursava pós-graduação em uma instituição pública.

A amizade com Leiko abriu as portas para que eu pudesse, de fato, adentrar na vida social da “Nipo” através do trabalho voluntário. Esse envolvimento associativo é um elemento muito importante para se travar relações lá dentro. Ao compartilhar o trabalho percebi que as pessoas se mostraram mais próximas comigo e eu passei a ser vista como uma pessoa jovem interessada em aprender as particularidades da associação, justamente, por compartilhar com eles esse sistema de trocas da “colônia”.

No entanto, importa salientar a relação que Carla e Patrícia estabeleceram ao ligar a noção de “tradição japonesa” à família e a vida da associação “Nipo”. Carla e Patrícia relacionaram as manifestações de *japonesidades* como algo que é apreendido na família e que encontra espaço para ganhar corpo na vida associativa. Ambas se identificavam quanto a ideia de “tradição” e em relação ao distanciamento da “tradição” por meio da “ausência desta (tradição) na família” e da não-identificação com o universo da “Nipo”.

Carla e Patrícia não se identificavam com a “Nipo”, mas elas aproximavam-se entre si, justamente pela não-relação e não-identificação com o espaço social da “colônia”. Elas recusavam conectar-se com o espaço associativo e com qualquer desejo de reproduzir a “cultura” imigrante no seio familiar.

Carla, Rosa e Patrícia, e suas famílias, produziram outro discurso de *japonesidade* em oposição à “tradição” e a “Nipo”, justamente, pela negação de ambas. Ao produzirem a não identificação elas levantaram uma importante reflexão: Carla, Patrícia e Rosa se chocavam com as construções exotizantes que atribuíam ditos comportamentos à grupos e pessoas por conta de suas marcas simbólicas; como se toda e qualquer pessoa que fosse descendente de japoneses tivesse que, obrigatoriamente ser versada em língua japonesa, culinária, “cultura” ou “tradição” para não se transformarem em algo que elas deveriam evitar: serem “japoneses falsificados”. Ao criticarem essas posições estereotipadas, Carla e Rosa abriam espaços lançando luzes sobre outros espaços culturais produzidos na sociedade brasileira advindos do encontro, e de novos encontros, com a presença japonesa. Carla e Patrícia confrontavam as atribuições da legitimidade e da cópia explanando o teor monolítico das construções tributáveis às imagens das pessoas, relativizando os pontos de vista culturais e, sobretudo, tensionando os estereótipos presentes na sociedade brasileira tanto por parte dos brasileiros descendentes de japoneses quanto por parte dos brasileiros não descendentes.

Ao levantar a “falta da tradição”, Carla, primeiramente, estabelece uma relação de ausência da “cultura japonesa” em sua vida trazendo à tona uma idéia compartilhada entre as famílias associadas da “Nipo”, de que o local da “cultura japonesa” se faz em casa e na associação. Mesmo não se identificando com a “tradição”, ainda sim, Carla compartilha a leitura de um modelo de “cultura japonesa” relacionando a “cultura” com um comportamento dito típico “japonês”. Rosa, por sua vez, faz críticas a esse modelo de “cultura” através de sua não identificação e ao recusar a relação de um modelo cultural estabelecido às pessoas. Carla relaciona a “ausência” como um desvio de rota de produção cultural, porém, sem abandonar o modelo cultural “japonês” como referência, ao mesmo passo, Carla estabelece uma relativização ao mostrar que a “tradição”, antes de qualquer coisa, é um cultivo.

A ideia de que a “falta” e a não identificação da família de Carla estão relacionadas ao não cultivo passa pelo registro do incompleto fazendo menção a um modelo cultural. Já Rosa, tensiona esse modelo pela negação de uma identificação e pela negação até da existência da “falta”. Assim, a questão não seria o que falta, mas que a idéia da falta da “cultura” é também uma construção. O que Rosa deixa é uma crítica não só às forças que os estereótipos culturais imprimem às pessoas, como também, uma crítica à “Nipo” como um espaço de distinções sociais de grupo e de classe.

A partir de Carla, Patrícia e Rosa foram apresentados outros processos da família descendente de imigrantes japoneses, em que não se fez a reprodução de um modelo cultural com códigos a serem preservados. Entretanto, essas famílias mostraram que essa “referência de cultura japonesa”, no tocante as famílias descendentes, ainda é um modelo válido para as comparações de diferenças as quais fornecem um modelo para a sua negação ou a não identificação. Os casos de Carla, Patrícia e Rosa são importantes porque elas desnaturalizam imagens sociais operando por meio de contrastes e tensões numa ordem cultural estereotipada e estabelecida.

Ao longo da pesquisa conheci mais casos de pessoas como Carla e Rosa: experiências de famílias de descendentes de imigrantes japoneses que não se enquadravam em um modelo cultural imigrante criando outra dinâmica familiar ao se desvincularem de uma reprodução “cultural japonesa”. Com a maioria dessas pessoas, com exceção de Rosa, os diálogos relacionados à descendência giravam em torno da “ausência, ou seja, o não cultivo da tradição na família”. Para essas pessoas, a “tradição” centrava-se nas obrigações familiares, nos domínios da língua japonesa e da alimentação com o conhecimento do preparo dos alimentos e do consumo da comida japonesa.

O que se nota é que a ideia de “tradição japonesa”, ou “cultura”, posta pela maioria das pessoas, tanto as sócias como as não sócias, estavam em confluência para expressar uma noção de *japonesidade*, como nos casos mencionados acima. No processo de definição cultural encontrava-se um modelo de comportamentos estanques para a nomeação da “cultura”.

Essa “tradição” mencionada, entretanto, não é praticada cotidianamente em sua totalidade como ela é representada em seu modelo referencial - como o consumo dos alimentos e o uso da língua japonesa. Somente entre os mais velhos o uso da língua é algo corrente, entre os mais novos, a língua ideal, pode ser algo desconhecido ou não praticado em sua totalidade. Quando a língua “japonesa” é conhecida pelos descendentes de japoneses encontramos nela a representação do mundo da “colônia”, o *baatianês*. A língua das avós era um processo de aprendizagens e práticas que entrelaçavam a língua japonesa e a portuguesa, o mundo da família e o mundo que há fora da casa.

Famílias sócias e não sócias se aproximavam ao estabelecer e definirem uma “cultura japonesa”, ou uma noção de *japonesidade*, mas distanciam-se no tocante às práticas culturais desses símbolos e aos laços de sociabilidades da associação. A associação surgia, então,

como um marcador de distinção dentro da cidade de Araraquara dividindo os “japoneses” em dois grupos: os japoneses da “Nipo” e os da “cidade”. E criava-se daí, mais diferenças e mais estereótipos em torno das imagens sobre status de riqueza, distinção e veracidade “japonesa”.

Como foi demonstrado, a partir das descrições nativas acerca de quem era e como era o “japonês”, a *japonesidade* entre as famílias da “Nipo” era um processo elaborado em torno dos símbolos da família, da descendência, da língua japonesa, do alimento, do cultivo das “tradições” e dos comportamentos morais tidos como próprios dos “japoneses”. Essas atribuições “japonesas” eram os símbolos construídos socialmente ao longo da história da imigração nipônica no Brasil e, como foi explanado, esses conteúdos da *japonesidade* local eram práticas reproduzidas, transformadas e apreendidas no interior das famílias por meio dos cultivos da “tradição”. Deste modo, quando praticados, estes símbolos diferenciavam os indivíduos brasileiros descendentes de japoneses dos demais brasileiros. As diferenças ‘existiam’ e residiam, sobretudo, no interior da família e estavam condensadas na existência de um modelo ideal performático “japonês”, centrado na figura do imigrante. Sendo assim, era a partir desse antepassado nas famílias e do cultivo das práticas deixadas por ele, que os seus descendentes se entendiam “japoneses”.

Capítulo 3 - Mestiçagem e *substância*

“O mestiço muda, fica mais bonito, nariz mais fino, olhos mais claros, tem o olho mais arredondado, mas é puxado, fica mais bonito que japonês”. (Yukiko descrevendo as características físicas dos “mestiços”)

“Você entende aquilo que a gente fala porque isso é uma coisa que está no seu sangue.” (Leiko explicando-me a proximidade que ocorre entre os brasileiros descendentes de japoneses pela via do “sangue”)

Este capítulo analisa os conteúdos nativos sobre a mestiçagem entre os brasileiros descendentes de japoneses. Anteriormente, foi descrito e analisado a definição da categoria nativa “japonês” entre as famílias descendentes de japoneses em uma associação nipônica na cidade de Araraquara. Dentro da lógica nativa, foi visto que a noção de *japonesidade* possui significado por meio de práticas morais e culturais e de esquemas de produção das diferenças entre os próprios descendentes de japoneses em comparação com pessoas sem ascendência nipônica. Como foi demonstrado, a classificação e identificação “japonesa” agitava-se por meio dessas oposições, entre ‘pares’ e entre ‘diferentes’. Entretanto, o que será explorado aqui são as agitações e tensionamentos do pensamento nativo quando o referencial “japonês” se pensa e dialoga na interface de seus referências de (des)semelhanças e diferenças: a mestiçagem.

Definindo que a mestiçagem, ou a miscigenação, entre os informantes, imigrantes japoneses e seus descendentes, é pensada como o cruzamento biológico entre duas categorias fenotípicas específicas e distintas: “japoneses e brasileiros”; esse capítulo gira em torno dos quadros de entendimentos levantados quando a mestiçagem é posta em reflexão pela ótica nativa.

Todavia, fique claro, desde já que a mestiçagem a ser tratada neste estudo não se confunde com a ideia da mestiçagem de Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala* e tampouco com a *ideologia da mestiçagem* ora vigente no pensamento social brasileiro. Na literatura brasileira há uma vasta bibliografia acerca da *ideologia da mestiçagem* e de seus desdobramentos, a exemplo, das imposições políticas promovidas pelo Estado, à perseguição aos imigrantes, o obscurecimento das pluralidades brasileiras e do preconceito racial. Essas e outras

questões foram debatidas de forma vigorosa por respeitados autores como Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (1999), Florestan Fernandes (1964), Giralda Seyferth (1999), Oracy Nogueira (1998), Sérgio Costa (2001), Kabengele Munanga (2004), entre outros. A quem interessar, tal debate pode ser encontrado nestes e em outros estudos, e autores, como os mencionados acima.

A mestiçagem apresentada aqui se refere à leitura cultural feita sobre uma mestiçagem biológica específica que se dá entre indivíduos de fenótipos diferentes: “japoneses” e “brasileiros”. Esses entendimentos se diferem do conteúdo da *ideologia da mestiçagem* pelo fato de que a mestiçagem em contexto não tende a homogeneizar um coletivo humano, ao contrário, no entendimento dos descendentes de japoneses, ela gera mais diferenças. Quando posta em reflexão, a mestiçagem é pensada em movimentos complementares, pois entende-se que ela homogeneiza o “mestiço” em relação aos não descendentes, abasileirando-o, e assim o indivíduo “mestiço” fica mais distante do componente “japonês. Já no universo da “colônia”, a mestiçagem gera uma pluralização maior dentro de um coletivo humano, pois os símbolos contidos nela expandem a noção de *japonesidade* revelando uma derivação das diferenças “japonesas” e essa expansão se dá porque o prisma das reflexões entre as famílias da “Nipo” é alterado.

Como já foi colocado em outras passagens, muito dos conteúdos da *japonesidade* na “Nipo” chegaram até mim por meio do impacto que minha miscigenação causava nas reflexões das pessoas. Ao me definir e ser definida como “mestiça”, os interlocutores abriam diferentes registros da sua noção de *japonesidade*. Desta forma, a minha mestiçagem, logo a minha diferença em relação à maioria deles, forçava reflexões a respeito da existência de diferentes entendimentos atribuídos às pessoas com descendências japonesas.

Essas diferentes percepções e graus “japoneses” foram notados diante da existência de diferentes nomeações para a mestiçagem dos indivíduos “mestiços”. No entanto, saliento que não era a mestiçagem do ponto de vista biológico, fato universal em todas as sociedades, que chamava atenção. De acordo com Munanga (2004:17), esse fenômeno é um velho conhecido da humanidade: “A mestiçagem, do ponto de vista populacionista, é um fenômeno universal ao que as populações ou conjuntos de populações só escapam por períodos limitados.” Argumentando na mesma linha de Costa (2004:144), não constitui interesse aqui pensar a mestiçagem em termos biológicos como “(...) o cruzamento biológico de diferentes fenótipos humanos, processo que não apresenta *per se* qualquer relevância político sociológica.”

Sendo assim, não há o interesse de pensar a mestiçagem do ponto de vista biológico, mas sim, analisar a leitura cultural sobre a mestiçagem dentro da lógica nativa.

A mestiçagem biológica *per se* não constitui relevância para essa pesquisa, mas a leitura cultural sobre ela, sim. E é justamente esta leitura que interessa, pois como será visto, as percepções sobre a mestiçagem revelavam vários símbolos e noções acerca da composição de uma pessoa dita “japonesa”.

As reflexões nativas sobre a mestiçagem abriram novos canais para a compreensão da *japonesidade* produzida entre as famílias da “Nipo”.

3.1 “Sangue” e mestiçagem

Marlene: “Ele é um quarto japonês, tem um quarto de sangue japonês”.

Érica: “É, eu não entendo, “um quarto” japonês?”.

Marlene: “Ah, porque o pai dele é mestiço, a mãe dele é brasileira, então ele ficou ainda um quarto japonês. Vinte e cinco por cento”.

Érica: “Há alguma coisa que seja mais importante, que faz a pessoa ser mais japonês, é o sangue, é a cara, é a família?”.

Marlene: “Nossa, não sei, não”.

Joana: “Ah, é tudo isso ai, né, é tudo”. (Diálogo de mãe e filha sobre o bisneto de Joana, sobrinho neto de Marlene)

Durante uma tarde de domingo na “Nipo”, enquanto conversava com Marlene e Joana, percebi que algo importante estava se desenrolando; havia a emergência de um dado ali. A partir dessa conversa notei que a categoria “sangue” era bastante usual nas explanações que definiam o que era o “japonês”. O símbolo “sangue” era importante, pois ele era considerado um marcador de grau de descendência nipônica e visto como uma *substância* que, inerentemente, carregava determinados atributos japoneses nos indivíduos descendentes. Inúmeras vezes foi observado que, quando o “sangue” era relacionado à mestiçagem, logo surgia uma regra de cálculos para quantificar a composição japonesa de uma pessoa. O acionamento dessas divisões indicava que além de existir diferentes graus de *japonesidade* entre indivíduos descendentes não-“mestiços” em relação ao modelo ideal do imigrante, havia também diferentes graus de mestiçagem e *japonesidade* para os indivíduos “mestiços”. Ou seja, havia um entendimento que

classificava e nomeava o quão mais “japonês” ou “brasileiro” poderia ser um indivíduo “mestiço”.

A pensar o fato da miscigenação entre o grupo dos imigrantes japoneses no Brasil, a ideia mais recorrente é a da evitação da miscigenação. Para os imigrantes a união entre japoneses e brasileiros era algo que deveria ser evitado, principalmente, na geração dos seus filhos. A existência de um forte preconceito relativo às uniões interétnicas e à mestiçagem devido ao medo do abrasileiramento, é recorrente no passado da imigração japonesa, encontramos tal fato na literatura sobre o tema e nos relatos pessoais. Os motivos para tal evitação se relacionavam às dificuldades de integração dos imigrantes, os preconceitos entre japoneses e brasileiros e o desejo da permanência japonesa corporal e moral entre os indivíduos a fim de realizarem o retorno à terra natal. Apesar de hoje não ocorrer proibições sobre as uniões interétnicas e estas serem totalmente aceitas, ainda assim, é possível encontrar reminiscências do preconceito contra a miscigenação.

“Eu não acho que aquele que é japonês seja diferente do mestiço porque a cultura é algo que está na família e o que tiver que ser passado será dentro da família. (...) Tem família que preza mais por isso que outras e os japoneses têm a tradição de preservar os seus costumes. Entre as famílias japonesas é mais forte manter a tradição. Quando um japonês(a) casa com uma brasileira(o) isso já fica mais difícil, mas nada impede. É mais fácil acontecer a tradição na família japonesa, mas tudo depende da criação dos filhos e como isso acontece dentro de casa. (...) Não tem diferença entre japonês e mestiço, no caso do Japão, é mais diferente. Os japoneses de lá não gostam dos brasileiros por causa de roubos, coisas assim, e isso é um problema com os mestiços, sabe, eles não respeitam as leis. Também acho que fazem mais isso porque estão longe de casa, mas isso mancha a imagem dos outros brasileiros. (...) eu tenho filhos que se casaram com brasileiros e mestiços, nunca fui contra, a geração dos mais velhos nunca gostaram muito disso, mas na minha geração isso não tem problema nem diferença alguma. Agora os meus filhos levar adiante a cultura dentro da casa deles é uma escolha que só cabe a eles. O que os meus pais aprenderam, eu aprendi com os meus pais e ensinei para os meus filhos, é assim que vive a tradição japonesa. Eu já fiz a minha parte neste **elo**.” (Vilma, 50 anos, filha de imigrantes, teve seu primeiro casamento com um filho de imigrantes, atualmente é casada com um não-descendente, empresária [grifo meu])

A expectativa sobre a miscigenação carrega consigo uma ameaça clara e latente: o desaparecimento das “tradições”. É certo que, não pode-se aceitar a atribuição da ameaça de desaparecimento das “tradições” a uma retórica biologizada. Seguramente, a permanência e as transformações da “tradição”, o “elo”, depende, sobretudo, da reprodução dos cuidados e modos japoneses no interior das famílias. Biologizar o fenômeno da reprodução da “tradição” é o primeiro argumento a ser acionado em torno dos arranjos familiares. Não que a genética interfira

na reprodução da “tradição”, mas o arranjo familiar interfere em maior grau nos casos interétnicos, pois o investimento das tradições fica abalado.

Certa vez, em conversa com Vilma sobre a miscigenação, perguntei se havia diferenças entre as pessoas descendentes de japoneses “mestiços” e não-“mestiços”. Vilma foi assertiva ao apontar que, com exceção dos traços corporais, tudo dependia da criação dos indivíduos dentro da família. Para ela, o ponto principal que distinguia os indivíduos brasileiros descendentes de japoneses dos demais brasileiros era o grau de orientação “japonesa” no seio familiar. A seu ver, esse grau de orientação estava baseado na reprodução e no reforço das ‘condutas japonesas’ como a “honestidade” e a promoção do “esforço” (*gambarê*) na educação dos filhos. De acordo com o seu ponto de vista, dentro das famílias interétnicas essa reprodução já ficava mais frouxa, pois haveria somente a possibilidade de um cônjuge dar continuidade às tradições, ao passo que entre os casais endogâmicos haveria maior possibilidade de o casal transmitir as heranças culturais dos antepassados.

Por saber que Vilma tinha netos “mestiços” em sua família, uma menina de quatro anos e um menino de dois anos, perguntei novamente se havia diferenças entre as pessoas miscigenadas segundo o critério do gênero de seus ascendentes “japoneses” ou do gênero dos próprios “mestiços”. Ela, então, salientou que o gênero do ascendente “japonês” não interferia na reprodução das “tradições japonesas” e os “mestiços” não eram diferentes segundo critérios do gênero, pois “mestiços” continuavam a ser “mestiços” de qualquer forma. Ainda ampliou mais os registros sobre a reprodução da “tradição” e das condutas argumentando que hoje não haveria grandes diferenças entre os “japoneses” e os “mestiços” porque todos estariam mais abasileirados e o único critério seguro de diferenciação seria a ênfase na orientação e reprodução dos valores “japoneses” na família. Dentro dos quadros da realidade próxima a sua volta, a orientação familiar “japonesa” era o único crivo para fundamentar qualquer substrato de diferenças entre “mestiços” e não “mestiços”. Entretanto, ao transpor as idéias de diferenças para um contexto mais distante, como o “decasségui” no Japão, as análises sobre essas distinções tomaram maior relevo. Ao jogar as distinções para um quadro distanciado, Vilma salientou que “o problema dos japoneses do Japão não gostarem dos brasileiros que lá trabalham se devia aos brasileiros mestiços porque eles não respeitavam as leis, manchando, assim, a imagem dos outros brasileiros por lá.”

Segundo ela, as suas afirmações de diferenças morais se baseavam nas experiências de familiares e conhecidos que haviam trabalhado no Japão, sua filha (não-“mestiça”) era um exemplo, pois havia morado e trabalhado lá por três anos. Perguntei, então, se essa diferença se dava com mais ênfase no Japão ou se poderia ser encarada como uma realidade no Brasil. A interlocutora argumentou que aqui com os “mestiços” não encontrariam tantas diferenças, pois as pessoas estavam mais próximas de suas famílias. Entretanto, no Japão, as possibilidades de manifestações de condutas reprováveis eram maiores se tratando dos “mestiços”. Se “japoneses” e “mestiços” não eram tão diferentes por hoje estarem todos mais abasileirados, ainda sim haveria lacunas a serem preenchidas com essas imagens estereotipadas de diferenças, além do mais, os “mestiços” eram vistos como bem mais “brasileiros” que os “japoneses”.

Reprodução e reminiscências do preconceito contra a mestiçagem ainda são recorrentes entre os imigrantes japoneses e seus descendentes. No entanto, não é esse o aspecto da mestiçagem que será analisado aqui, mas sim, as reflexões de diferentes diferenças “japonesas” que se desenroladas a partir de um jogo de similitudes e diferenças existentes entre “mestiços” e “japoneses”. A atenção se deteve sobre a mestiçagem porque as explicações nativas advindas dela levantavam outros símbolos que em conjunto com a “tradição” e a família compunham a *japonesidade* na “Nipo”: “sangue” e “comida japonesa”.

“Sangue” e alimento eram as noções de *substâncias* que junto à família produziam um indivíduo “japonês” e ampliavam os registros da *japonesidade* ao decompor a mestiçagem em diferentes marcadores, os quais conferiam ou negavam maior proximidade das pessoas “mestiças” aos símbolos “japoneses”. Para estabelecer relação com as elaborações acerca do “sangue” e da “comida japonesa” como símbolos formuladores das pessoas, foi lançado o uso da categoria *substância* presente na teoria da *relacionalidade* de Carsten (2004) para compreender e analisar esses registros entre as famílias da “Nipo”.

Em *After Kinship*, Janet Carsten (2004) expôs reflexões para os estudos antropológicos do *parentesco* na atualidade, esta antropóloga apontou que as novas técnicas de reprodução humana forçam impactos e revisões nas elaborações sobre as distinções culturais entre o dado “natural” e “cultural” na noção de família e nos estudos antropológicos do *parentesco*. Seguindo na esteira das críticas de Schneider sobre a leitura ocidental do *parentesco* (este que, por sua vez, deslocou a discussão do parentesco na antropologia do ponto de vista

genealógico “natural” para o estritamente cultural), a autora propõe novas reflexões para o tema na sociedade contemporânea.

Lançando os casos de reprodução assistida, das sociabilidades e escolhas gerando *parentalidades*, a exemplo do parentesco de primos por *escolha* no subúrbio londrino e da etnografia empreendida pela autora entre os malaaios de Pulau Langkawi, Carsten mostrou que essas relações borram as fronteiras das distinções culturais entre o que é natural e o que é social no *parentesco*. Diante disso, a autora oferece novas perspectivas para os estudos do *parentesco* na atualidade mudando o foco para as *relacionalidades* (*relatedness*), ou seja, as relações que aparentam por processos que articulam variadas noções como as de *casa*, de *gênero*, de *pessoa* e de *substância*. Pensar o *parentesco* pelas *relacionalidades* desloca e oferece novas análises para o tema para além das leituras informadas com base no olhar ocidental de *parentesco* gravitado em torno da descendência, da genealogia, do sangue e da noção ocidental de família.

(...), pensar nos laços de parentesco através da reprodução sexual e unicamente em termos “biogenéticos” seria um traço da sociedade ocidental, portanto, não universal, sendo necessária uma nova abordagem das relações que chamamos de parentesco.

Para tanto, a autora parte da idéia de *relatedness* – ou “relacionalidade”: “no seu sentido mais amplo, *relatedness* (ou parentesco) é simplesmente as maneiras como as pessoas criam similaridade ou diferença entre si próprios e os outros” (CARSTEN, 2004: 82), seja na noção de casa, do gênero, etc, estes encontrados de formas variadas em diferentes sociedades.

O deslocamento de um estudo clássico de “parentesco” para as “relacionalidades” abriria assim as portas para novos tipos de análises sobre o próprio parentesco em si. (Silva, 2007: 197)

Carsten, relacionando as categorias *pessoa*, *gênero*, *casa* e *substância*, tem aberto novas possibilidades para as análises do *parentesco* tal como foi a tão citada categoria substância nesses estudos desde as análises feitas por Schneider quando da análise cultural do *parentesco* norte-americano.

Schneider buscou, em *American Kinship* (1980), *minar a teoria antropológica do parentesco, a qual se colocava como uma biologia humana universal. Ele criticava o fato do parentesco, no fundo, ser embasado no etnocentrismo cultural norte americano e europeu em seus próprios conceitos de genealogia, descendência e família* (Kuper, 2002: 171). Schneider trouxe à tona uma ordem cultural presente na leitura biológica do *parentesco* norte-americano, pois este se construía pautado biologicamente no ato sexual e na reprodução humana. Disto se estabelecia as distinções entre aqueles que eram parentes por *substância* e por código,

respectivamente, parentes pelo compartilhamento do sangue, enquanto um símbolo, e pelo aparentamento pelo código da lei. Ao encontrar a categoria sangue enquanto uma substância símbolo de distinção de parentes, Schneider a elaborou como um conceito analítico para a compreensão de um parentesco contextual (norte-americano) norteado por uma leitura cultural da biologia.

Carsten pontuou que Schneider é sempre citado nas análises de parentesco quando este envolve lógicas de *substâncias*, pois ele foi o antropólogo a informar o parentesco em termos culturais mostrando os símbolos presentes numa leitura biológica. A categoria substância formulada em Schneider, nos termos de sangue, aparece como uma substância imutável e transmissível pela descendência no *parentesco* norte-americano. Contudo, no contexto da Melanésia e da Papua Nova Guiné tal como fora analisado por Marilyn Strathern⁵⁶, a categoria *substância* como a comida, o sangue, os fluídos corporais e sexuais se apresentavam como mutáveis e como vetores de transmissão que se modificavam de acordo com o gênero das pessoas. Além de mutáveis e transmissíveis, as substâncias também eram tidas como processuais na constituição de pessoas. Ainda na Índia, a noção de *substância* remonta uma concepção na qual as substâncias corporais e os códigos de conduta (“*nomism*”) são inseparáveis e maleáveis. Como demonstraram Marriot e Inden (1977)⁵⁷, a conduta de um indivíduo altera suas substâncias corporais pelas ações, a exemplo do intercuro sexual, do compartilhamento de água e alimento e da co-residência. Essas situações de compartilhamentos provocam transferências de qualidades morais e espirituais entre as pessoas envolvidas nessas relações.

There are some of the meanings that seem to have relevance for an examination of the uses to which *substance* has been put in the anthropological study of kinship. We can reduce the OED's⁵⁸ list of meanings to four broader categories: vital part or essence; separate distinct thing; that which underlies phenomena; and corporeal matter. (Carsten, 2004:111)

Carsten (2004:130-133), então, comparou as variadas ideias indígenas sobre as substâncias em conjunto com as analisadas em sua etnografia entre os malaios. Dentro desta sociedade, a autora averiguou que o sangue ocupava posição central nas ideias malaias acerca das *relacionalidades* por ser tido como uma “essência vital, necessária para a vida” (1995; 2004).

⁵⁶ The Gender of the Gift (1988), citado por Carsten (2004: 110-111).

⁵⁷ “Hindu Transactions: Diversity without Dualism”. (Citação da autora, 2004: 116).

⁵⁸ Oxford English Dictionary. (nota minha)

Entretanto, a ênfase no sangue era a mesma dada por eles à comida e ao leite materno. Para os malaios, sangue, comida e leite materno estavam dispostos de propriedades de mutabilidades, para os malaios essas *substâncias* agenciavam similaridades entre as pessoas e as aparentavam por meio da comensalidade na mesma casa. A partir das análises dessas substâncias entre os malaios, Carsten sugere que a categoria *substância* pode ser colocada como um termo analítico para as compreensões sobre as ideias acerca do corpo, da noção de *pessoa* e do *parentesco*.

A partir disto, pode-se inferir que nas teorias do *parentesco* a categoria *substância* toma um poder analítico para além dos significados de uma *substância* imutável, tal como no parentesco norte americano. Como categoria analítica, a *substância* vem acrescida de grau de flexibilidade - como se encontra nos múltiplos significados da palavra substância na língua inglesa⁵⁹, e de grau relacional, a exemplo da *substância* como propriedade mutável, sem forma física tal como foi explanada nas noções de *substâncias* na Melanésia (2004:126).

Deste modo, as *substâncias* revelam diferentes noções como a imutabilidade e rigidez informada na noção de *substância* no parentesco norte-americano, a fluidez e mutabilidade dessa noção na Melanésia e na Papua Nova Guiné, a sua conduta moral e transformação na Índia levando a diferentes noções de *pessoa* e os agenciamentos de *relacionalidades* entre os malaios. Carsten pontuou que para pensar a categoria *substância* as discussões podem avançar além das oposições entre os registros do rígido e do flexível buscando as construções que são dadas a esta categoria em seus variados contextos. Desta forma, ao ver-se as noções de *substância* deve-se alçar os entendimentos nativos acerca dessas noções para além da rigidez e flexibilidade a fim de tocar os conteúdos que permanecem ainda inexplorados (Carsten, 2004: 117).

Diante dessas variadas leituras sobre as noções de *substância*, Carsten, então, chama a atenção para que a categoria *substância* não venha a ser lançada e *usada abusivamente* como uma chave verdadeira para o parentesco sem que se atente para as suas contextualidades e para a presença de outras noções que produzam parentesco para além da leitura ocidental. Carsten propõe voltar-se para as variadas noções que produzem *relacionalidade*, ou seja, a maneira pela

⁵⁹ “The Oxford English Dictionary lists twenty-three separate meanings for substance, covering three full pages. Several meanings clearly overlap or relate very closely to each other. Nevertheless, there are some important distinctions between substance as “essential nature” or “essence”; as a “separate distinct thing”; as “that which underlies phenomena”; as “matter or subject matter”; as ‘material of which a physical thing consists’; as “any corporeal matter”; as a “solid or real thing (opposed to appearance or shadow)”; as a “vital part”; as “what gives a thing its character”; and as “the consistency of a fluid””. (Carsten, 2004: 111)

qual se constitui similaridades e diferenças entre as pessoas gerando uma *parentalidade*, assim como atentarmos para outras leituras da noção de *substância*.

Nas análises de Carsten vê-se que a categoria antropológica *substância* possui eficácia analítica na proporção que ela passa a ser formulada dentro das noções locais providas com os seus conteúdos sociais. Durante a etnografia na “Nipo” pude entender que o “sangue japonês” e “comida japonesa” eram as noções de *substâncias* locais por integrarem o conjunto de formulações das pessoas ditas “japonesas”. E além de estarem atribuídas à composição destas pessoas, essas *substâncias* proviam o conteúdo dos diferentes marcadores “japoneses” às pessoas descendentes de japoneses “mestiças” ou não-“mestiças”.

A partir das explicações sobre as mestiçagens era possível entender que, entre as famílias da “Nipo”, mais categorias se juntavam à profusão de símbolos que emanavam da categoria “japonês”. Acima de tudo, havia os registros certos para pensar os fenômenos que escapavam do modelo (clássico) de *japonesidade* informado por eles (entre os descendentes não miscigenados) das análises convergentes baseadas nas ideias de autenticidades e cópias “japonesas”. As reflexões acerca da mestiçagem desdobravam-se em círculos das decomposições e quantificações “japonesas” existentes nos “mestiços” a partir de uma primeira referência chamada “sangue japonês”, o qual era um princípio norteador para as noções de família, corporalidade e moral japonesa. Essas concepções podem ser nitidamente entendidas a partir de dois casos de adoção.

“Eu tenho um neto que veio do Nihon, o Jonatan, ele é filho de uma sobrinha minha, ela mora lá há bastante tempo. Foi para lá porque aqui dava muito trabalho para o meu irmão. Então, uma vez ela engravidou e não podia ficar com a criança, daí conversamos nós e minha filha, casada e já com um filho, resolvemos que iríamos adotar. Mas me deu muito medo porque minha filha já queria adotar antes, mas antes a criança era brasileiro e eu não gostei porque a gente não conhece, não sabe nada de pai, de mãe, dá medo de criar. O filho da minha sobrinha fiquei com medo também porque a gente não conhecia o pai, ela falava que ele era um japonês da fábrica, mas e se fosse um brasileiro, eu não queria que fosse mestiço porque podia dar muito trabalho, mas ela jurava que o pai era japonês. Ai Jonatan chegou e fomos buscar no aeroporto, a hora que vi, ah, felicidade, ele estava todo enrolado num cobertor e ele era japonês. Eu vi que ele era japonês, então o pai dele era japonês. Ele tem o sangue. Ele é japonês, o cabelo, o rosto, olhinho japonês. Olha, meu neto é um presente de Deus ele veio como eu pedi.” (Atsuko, 70 anos, imigrante, do lar, casada com *nissei*)

(Hideki) “Bom, meus dois filhos não são de sangue e não é segredo para ninguém que eles são adotados. Quando eu e Laura nos casamos descobrimos que não podíamos ter filhos vindos de nos. Mas queríamos ter, então não havia problema se não fosse filho de sangue, mas a gente queria adotar crianças mestiças e foi muito difícil de achar porque

não tinha criança japonesa em orfanato e não tinha nenhuma criança mestiça aqui na cidade. Então falamos com parentes nossos lá do sul, Paraná, e com uma freira daqui da cidade, ela nos ajudou bastante porque entrou em contato com várias cidades, isso levou bastante tempo. Ai chegou um dia veio a notícia, um menino mestiço lá no sul. Meu filho veio do sul. E depois de um tempo, veio a notícia, uma menina mestiça na cidade de São Paulo, e minha filha veio de São Paulo. (...) Os pais a gente não conhece não. A história que a gente sabe é que as famílias japonesas não aceitaram as crianças porque elas eram mestiças. Da mãe de São Paulo, ela engravidou do patrão e teve que dar a criança embora. O que sei é que as famílias não aceitaram. Então foi muito complicado, mas depois de muita busca veio. Os nossos filhos são registrados legalmente no nosso nome. Foi tudo feito dentro da lei. (...) Por que querer tanto que as crianças fossem mestiças? Porque era assim que seriam os nossos filhos se viesse da gente! O sangue meu e da Laura, ó! A gente queria adotar as crianças que fossem como a gente. Mas para a gente não tem diferença entre filhos naturais e adotivos porque filho mesmo, é filho de coração.

(Laura) Porque parente e família é quando vive junto, não tem sentimento de amor sem a convivência, entendeu. A família é convivência.

(Hideki) Porque para a gente pai e mãe é quem cria! É só na convivência que tem o amor.” (Hideki e Laura, aposentados, pais de dois filhos e avós de uma neta)

Nas falas apresentadas acima, Atsuko, Hideki e Laura expõem a importância da ascendência e da composição corporal japonesa quando trataram as adoções em suas famílias. Nos dois casos de adoção, a preocupação que vigorava entre as famílias era encontrar indivíduos que possuíssem os graus de ascendência japonesa e corporalidade idênticas às famílias adotivas. A adoção preferencial por parte de Atsuko expôs a preocupação de adotar um indivíduo correlativo à mesma composição de corporalidade e ascendência de sua família, mesmo que esse indivíduo fosse um ente familiar. Essa preferência também ressaltava o preconceito de Atsuko em relação às pessoas não-descendentes de japoneses, já que imputava aos brasileiros uma moral duvidosa inscrita em seu sangue. A preferência por idênticos acenava haver uma concepção de moral confiável inata às pessoas japonesas. Para Atsuko a condição preferencial para a adoção era única, já que sua resolução excluía as pessoas “mestiças” e as sem ascendência japonesa da possibilidade de serem adotadas.

Os casos de adoção do casal Hideki e Laura envolviam uma adoção preferencial que recaía, justamente em um dos quadros de exclusão de Atsuko: a miscigenação. A preferência por indivíduos “mestiços” devia-se ao fato do casal ser interétnico, sendo assim eles buscavam indivíduos que fossem correlatos a eles. Para concretizar a adoção de crianças “mestiças” somaram-se mais de dois anos de busca pelos filhos idênticos ao casal. Para tanto, uma rede de contatos foi acionada na família de Hideki, esta buscava informações sobre a existência de alguma criança “mestiça” para adoção nas colônias japonesas. Outra rede de contatos foi acionada e, dessa vez, com administradores de um orfanato na cidade de Araraquara. Nesta

última rede, uma freira tornou-se a ponte entre o casal e os futuros filhos, pois a ela encabeçou uma longa busca em vários orfanatos até constatar a existência de duas crianças. O desejo de Hideki e Laura era formar uma família na qual os seus filhos de adoção tivessem a mesma composição corporal do casal, ou seja, filhos estrangeiros que fossem como a mistura de seus “sangues”. Nos dois casos de adoção preferencial as crianças tinham que ser idênticas às composições corporais das famílias de acolhimento. As similaridades entre as crianças e as famílias estavam alicerçadas na *substância* “sangue” em conformidade aos graus de ascendência japonesa. Trazer um estrangeiro para o seio familiar dentro dessas condições preferenciais indicava entendimentos de que as incorporações e acomodações seriam maiores entre as crianças e seus novos familiares. Nestes casos, o parentesco era pensado pela via das *substâncias* quer nos arranjos familiares biogenéticos (o “natural”) ou nos arranjos de adoções. Nas adoções, a correlação corporal e de *substância* entre os novos familiares compunha um pequeno passo para integrar o novo ente e, de sorte, transformá-lo num idêntico.

Outros registros dos entendimentos acerca das quantificações “japonesas” pelo “sangue” puderam ser conferidos ao longo de toda a etnografia. Entretanto, houve momentos bem significativos e um deles, em especial, ocorreu durante um dos encontros semanais na “Nipo” com as *baatian* quando eu era aprendiz de bordadeira com As Laboriosas.

Érica: Quando vai ficando cada vez mais mestiço, como uma criança que é filha de um(a) mestiço(a) que casa com brasileira(o), chega uma hora que desaparece o japonês?

Joana: Ah, eu acho que não, né, porque sempre fica alguma coisa, você vê um pouquinho do olho.

Dirce: É difícil, né, porque o sangue da raça japonesa é o sangue mais forte.

Luiza: Daí não some porque é sangue mais forte. Você vê o bisnetinho da Joana, ele tem o olhinho puxado ainda, tem um pouco do olhinho.

Joana: É, e ele quando me vê já fala: *baatian, baatian!* E ele pede: *gohan, baatian, gohan!* E ele nem sabe falar direito ainda!

Érica: E tem diferença quando é só o pai que é japonês ou só a mãe que é japonesa? Tem diferença quando uma criança é mestiça de pai ou de mãe?

Luiza: Ah, eu acho que não porque mestiço é mestiço de qualquer jeito.

Dirce: Eu acho que tem diferença assim: quando é menina ou menino porque a menina é sempre mais apegada no pai e o menino na mãe. Então eu acho que não é de sangue que eu vejo, mas que a menina puxa mais para o pai e o menino para a mãe, aí, depende de quem é japonês em casa e o filho que se apega mais nele.

(Joana, 75 anos, filha de imigrantes, viúva de filho de imigrantes, do lar. Luiza, 76 anos, filha de imigrantes casada com filho de imigrantes, do lar. Dirce 75 anos, filha de imigrantes, casada com filho de imigrantes, do lar)

“(…) você é assim mestiço, mas metade do seu sangue é japonês, metade de você é japonês. Você sabe que quando tem que fazer algo, tem que fazer sempre o melhor, tem que dar o máximo que você pode porque você sabe que sempre pode fazer mais. Então,

você é mestiço, mas você tem uma parte japonesa que vem do seu pai que faz você sempre buscar o máximo.” (Leiko ao definir meu amigo Ivan, 25 anos, “mestiço”, mestre em Literatura)

Embora, a ideia de “raça” surja, neste contexto, informando em termos étnicos as distinções entre “japoneses” e não-“japoneses” através de um sistema que implica distinguir pessoas e grupos com base nas diferenças fenotípicas e culturais, deve-se entender que, em momento algum trata-se de pensar a ideia “raça” em termos biológicos como diferenciações intelectuais, morais e culturais baseadas numa leitura genética como outrora fora creditado no pensamento social. *As diferenciações que forem supostas nestes últimos termos só possuem bases de discriminações quando observadas por meio de processos político-históricos no qual a ideia de “raça”, ao invés de ser ignorada neste sentido, deve ser pensada em seus termos sociológicos como uma categoria analítica carregada de toda a historicidade construída em torno do conceito* (Guimarães, 1999: 24).

Uma vez entendido que a ideia nativa de “raça” e a leitura cultural feita sobre o dado biológico da mestiçagem são os conteúdos alçados para definir um indivíduo como “mestiço”, avança-se em direção a explorar mais esses conteúdos e seus símbolos.

Por meio da ideia de mestiçagem e das explanações levantadas na roda de diálogo com as *baatian* e nas falas de Leiko vê-se que o “sangue” é o símbolo imperativo para pensar a composição corporal e as possibilidades de derivações “mestiças”. O reconhecimento de uma pessoa “mestiça” independe do gênero de seu ascendente “japonês”; pois sendo filho(a) de pai ou mãe “japonês/japonesa”, o “mestiço” é equacionado como metade “japonês” e metade “brasileiro”. Entretanto, segundo a visão de Dirce, há uma ligação dada por gêneros opostos que estabelece mais proximidade na relação entre pais e filhos. Na situação de uma família interétnica, se o pai for o descendente “japonês”, a filha se “apegará” mais a seu pai, “puxará” mais os traços do pai, neste caso, o “puxar” significava assemelhar-se mais fisicamente e culturalmente ao pai, sendo a mesma lógica válida para a relação mãe e filho.

Aproximando-se mais das elaborações nativas é possível perceber que a mestiçagem não era informada com base numa ideia de hibridação que dissolvia as ascendências. Ao contrário, para os brasileiros descendentes de japoneses a mestiçagem implicava numa ideia de bipartição, a ‘metade-metade’, que podia ser alçada, nominada e que estava passível de cálculos até o momento em que a ascendência japonesa pudesse ser localizada.

O exemplo da quantificação da descendência japonesa do bisneto de Joana é um bom quadro para pensar essas diferenciações. O menino na sua mestiçagem, sendo filho de “mestiço” com “brasileira”, teve o “sangue japonês” alçado e reconhecido como parte da sua composição corporal. Inclusive, Marlene, sua tia avó, calculou a porcentagem de descendência da criança em “25% japonesa”. As *baatian* conferiram à mestiçagem do garoto reminiscências do “sangue japonês” expressas corporalmente no formato dos olhos “um pouco puxados” do menino.

Ao analisar uma pesquisa realizada pelo Centro de Estudos Nipo-Brasileiros (1990), foi verificado que quantificar a descendência japonesa a partir de diferentes graus de miscigenações era um registro de pensamento e uma prática recorrente entre os descendentes de japoneses no Brasil:

2 – d População segundo Japonidade

Será examinada a composição da população de origem japonesa empregando-se o conceito de “japonidade”. O grau de “japonidade” de uma pessoa é definido da seguinte maneira: atribui-se o grau 1(um) para o japonês e o grau 0(zero) para o não-japonês; a média dos graus atribuídos ao pai e à mãe indica o “grau de japonidade” dessa pessoa. Quer dizer que enquanto se repetir o casamento entre pessoas com graus de japonidade 1, o mesmo grau será atribuído ao seu filho. Este conceito tem por fim apreender uma faceta da miscigenação. Por exemplo, um filho nascido de pai japonês sem miscigenação (grau de japonidade = 1) e mãe não-japoanesa (grau de japonidade = 0) terá o grau de japonidade ($1+0 = \frac{1}{2}$).

Assinale-se que neste conceito não se inclui qualquer significado cultural.

O quadro 1 – 17 é elaborado, dividindo-se a população segundo os valores obtidos de acordo com os critérios acima mencionados, classificando-os por sexo, urbano-rural.

No geral, 71,58% da população de origem japonesa têm grau 1, não miscigenados portanto, e os miscigenados, em graus variados, somam 27,34%. Deste, a grande maioria apresenta grau de japonidade acima de $\frac{1}{2}$, sendo de apenas 4% aproximados aquelas pessoas que apresentam esse valor abaixo de $\frac{1}{2}$. As mulheres apresentam grau de miscigenação um pouco superior ao dos homens, sendo que na zona rural o nível de miscigenação é inferior em cerca de 10% do que na zona urbana.

Quadro 1 – 17 Composição Percentual Da População Segundo Grau De Japonidade

| Grau de Japonidade | Masc. | Fem. | Urbana | Rural | Total (%) |
|-------------------------------|--------------|-------------|---------------|--------------|------------------|
| 1 | 73,22 | 70,03 | 70,62 | 80,42 | 71,58 |
| $\frac{1}{2}$ - 1 | 22,09 | 24,90 | 24,33 | 16,67 | 23,60 |
| $\frac{1}{4}$ - $\frac{1}{2}$ | 2,06 | 2,04 | 2,09 | 1,51 | 2,03 |
| $\frac{1}{4}$ | 1,86 | 1,61 | 1,80 | 1,00 | 1,71 |
| Sem Inf. | 0,79 | 1,41 | 1,15 | 0,40 | 1,08 |

(Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1990:29)⁶⁰

Diante das explanações nativas mencionadas acima e dos dados da pesquisa realizada pelo Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, pode-se inferir que a ideia de cálculo da descendência japonesa se mostra como um dado mais geral compartilhado pelos imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil. O universo da pesquisa citada (C.E.N.B., 1990) abordou populações de descendentes de japoneses em várias regiões do território brasileiro, a exemplo das áreas metropolitanas das cidades de São Paulo e Rio de Janeiro.

Observando o quadro 1-17 é possível conferir que o critério “Japonidade” era um dos indicadores presentes na pesquisa para relacionar os diferentes níveis de miscigenação e não-miscigenação entre o grupo abordado. O crivo “Japonidade” indica a existência de uma ideia que quantifica os indivíduos em sua descendência japonesa. Descendentes de japoneses não-miscigenados são vistos como possuidores em grau 1 do critério de “Japonidade” e essa porcentagem vai sendo reduzida de acordo com o grau de miscigenação. O grau mínimo de “Japonidade” anunciado, dentro de tal esquema de miscigenação, foi de $\frac{1}{4}$ de descendência.

Mesmo que tal estudo não tivesse por objeto a análise do conteúdo cultural da “Japonidade”, mas sim o levantamento estatístico da presença japonesa no Brasil, os próprios fragmentos citados acima apontam que a quantificação de descendência japonesa já é em si uma leitura cultural acerca da mestiçagem.

Mergulhando no mote trazido pelas pessoas da “Nipo” vê-se que o registro da quantificação e reconhecimento da descendência também se baseia em cálculos. Entretanto, como Leiko e as *baatian* informam, não é o cálculo de uma dita quantificação o elemento mais importante a ser alçado, mas é a observação da quantidade e das *substancias* que compõem os indivíduos o que lhes interessa. Na leitura nativa, o “sangue japonês” é tido como uma *substância* específica que compõe os indivíduos, ele é imutável e “forte”, pois mesmo sendo posto sob derivações, como nos casos das mestiçagens, o “sangue” ainda permanece existente, residual.

Nelson: Você é sansei han, é metade japonesa porque você é mestiça. Você é han porque é a metade do pai, seu pai é japonês.

Érica: E quando acontece de um mestiço casar com um brasileiro e ter filhos e assim por diante, há algum momento em que desaparece a parte japonesa?

⁶⁰ Universo da pesquisa com base nos dados levantados pelo Censo de 1980. Nesta ocasião, os japoneses e seus descendentes residentes no Brasil somavam o número de 1.324.000. (Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1990:03).

Nelson: Eu nunca parei para pensar nisso, eu acho que não some tudo, alguma coisa fica, mas isso só pode ser pergunta de antropólogo, vou deixar para vocês entenderem. (risos)
(Nelson, 60 anos, filho de imigrantes, casado com filha de imigrantes, aposentado)

As falas das *baatian* e de Leiko ilustram exemplarmente a ideia da mestiçagem compartilhada por outras pessoas na “Nipo”. Nota-se que a composição “japonesa” e a mestiçagem são dialogadas pela via das *substâncias* com o “sangue japonês”. O “sangue” ocupa centralidade quando da classificação de um indivíduo, pois o “sangue japonês” enquanto um símbolo está dotado de “força” e imutabilidade, ou seja, não se dissolve com a miscigenação. O “sangue forte” persiste mesmo nas frações: “metade japonês”, “1/4 japonês”. E como fora exibido por Leiko a respeito de Ivan, entende-se que essa *substância* carrega e preserva intocadas as características morais dos “japoneses” em seus descendentes. Esse “sangue” está no indivíduo, em sua formação e o acompanha do nascimento à morte, as características morais atribuídas ao “sangue” podem desdobrar-se em comportamentos entre os indivíduos, mas para tal fato, há que se manifestarem tais características pelos atos das pessoas. O exemplo da “determinação” e da busca de “perfeição” são os exemplos que melhor ilustram essa ideia das inclinações morais atribuídas ao “sangue japonês”. Entretanto, se as ideias de inclinações morais podem ser tidas como inerentes ao “sangue”, impera a ideia de que trabalhar e manifestar essas inclinações é algo que somente os indivíduos podem fazer cumprir ou não. O “sangue” e os ensinamentos na família deixaram a sua herança, manifestar essas qualidades é uma escolha pessoal.

Os preconceitos relativos à miscigenação também são explicados dentro da lógica das ‘partições mestiças’. A união interétnica e os seus frutos já foram bastante recriminados no passado da imigração, atualmente essa união não é mais condenada, entretanto, reminiscências do preconceito contra a “mistura” ainda pode ser sentida entre os descendentes de japoneses, a exemplo da ligação da ‘marginalidade’ à miscigenação exposta por Vilma. Entende-se que um indivíduo “mestiço” pode manifestar mais as características de um ou outro ascendente ocorrendo daí uma problemática, pois este pode manifestar mais as características ‘negativas’ de seu outro ascendente, neste caso, o estereótipo do “brasileiro”. Desta forma, o indivíduo “mestiço” pode estar sujeito a um descontrole que poderia ser problematizado nos termos de menor rigidez na educação familiar e, assim, manifestar mais os estereótipos preconceituosos atribuídos aos comportamentos “brasileiros” invertendo os valores “japoneses”. Neste caso, a “determinação” do “japonês” é suplantada pelo seu inverso “brasileiro”: o não esforço; a “timidez” e a

introspecção pela “desenvoltura” da fala e do corpo e pela alegria; e a “honestidade” pela “malandragem”.

Inúmeras vezes fui apontada por pessoas descendentes de japoneses e por não-descendentes como sendo mais “brasileira” que “japonesa” pelo fato de “ser uma pessoa de desenvoltura para falar e por ser mais alegre”. O interessante destas descrições é que o “mestiço” coloca em rota uma série de registros sobre estereótipos e modelos de humor e personalidade “japonesas” esperados. De qualquer forma, esse jogo de reflexão é de grande importância, pois ao descrever o “mestiço japonês” na sua diferença em relação aos “japoneses não-“mestiços”, o que emerge daí são as descrições e as expectativas sobre personalidade, modos e comportamentos atribuídos às categorias fenotípicas, no caso, as “japonesas” e a avaliação do enquadramento neste esquema performático.

Mergulhando, para além dos modos, nas percepções nativas da mestiçagem entende-se que o “mestiço” agita todo um referencial de pensamento acerca da corporalidade expresso em noções de *substâncias* pela via do “sangue”. Quando as reflexões nativas se voltam para pensar a mestiçagem, é a noção de *substância* que mais emerge para contextualizar a miscigenação.

Esses dados se revelam com maior evidencia para a miscigenação, pois defini-la exige uma expansão dos conteúdos da reflexão nativa devido à necessidade de colocar à mostra as composições “japonesas” e “brasileiras” dos indivíduos. Essa expansão abre novos canais e registros do pensamento que se desdobram em torno de uma noção de *pessoa* “japonesa”. Quando os interlocutores estão a descrever os indivíduos descendentes não miscigenados, as composições corporais dos indivíduos não são explicitadas. O fato é que, olhar e classificar os indivíduos não miscigenados através das ditas características físicas e morais são processos tão usuais que não se torna uma necessidade definir as pessoas para além desses registros. Pois, segundo essa lógica, as características morais e os traços físicos já apresentam uma percepção e definição muito claras das características “japonesas”.

Entre as famílias de descendentes de japoneses que compõem a “Nipo”, o “sangue” é a *substância* primeira a ser apontada na composição das pessoas descendentes. Nesta noção da *substância* “sangue” reside a ideia de qualidades como força, imutabilidade, impermeabilidade e inclinações morais. E são, em especial, os atributos imputados a esta noção

de *substância*, “sangue japonês”, que permitem as regras de cálculos e quantificações da *substância* e descendência “japonesa” nos indivíduos “mestiços” e não-“mestiços”.

Para as famílias da “Nipo”, o “mestiço” era um divisor em várias esferas: temporal porque marcava o processo de abasileiramento dos descendentes de imigrantes através das uniões interétnicas; resultando numa corporalidade da “mistura” nos níveis da beleza e da desenvoltura corporal. No plano da “tradição”, a mestiçagem levantava a tensão do desaparecimento dos cultivos dos imigrantes. E, sobretudo, a ideia da mestiçagem evidenciava um recorte na própria reflexão nativa acerca da noção de *pessoa* “japonesa”. Para esta pesquisa, as formulações acerca do “mestiço” representaram um grande avanço e divisor por possibilitar contato e expansões das noções nativas acerca da corporalidade, adoções, da *substância* e *pessoa* “japonesa” trazidas à tona pelas pessoas com quem conversei.

3.2 “A medida das coisas”

Outras *substâncias* e parentesco

Yumi: Ah, eu sou mestiça.
 Érica: O que é ser mestiça, Yumi?
 Yumio: Ah, eu não sei. É minha mãe que fala que eu sou mestiça. Ela fala que o meu pai é mestiço.
 Lia: Ai! Você não sabe o que é mestiço? É assim: é quando o pai é japonês ou a mãe e outro é brasileiro.
 Yumi: Ah, então, é isso aí que é mestiço.
 Érica: Então, tem alguém brasileiro na sua casa? Quem é o brasileiro?
 Yumi: “Meu pai que é mestiço porque ele é filho de baiana com japonês, porque minha avó era baiana! (risos)
 Lia: “Eu, Érica, é assim: meu pai é brasileiro e minha mãe é japonesa.

Os diálogos entre eu, Yumi e Lia colocaram a mostra que a própria mestiçagem é, em si, uma construção social que toma corpo e estatuto dentro da associação e que, novamente, a ideia da miscigenação se dá com base no intercruzamento biológico de duas categorias étnicas estabelecidas: “japonês” com “brasileiro”.

Yumi e Lia, duas meninas de 10 anos, trouxeram à tona a construção da mestiçagem *in loco*. Especificamente, Yumi evidenciou a mestiçagem como uma construção que ela própria estava inserida, mas desconhecía seus significados sociais. Yumi só sabia que era “mestiça” porque era assim que sua mãe a classificava e era assim que ela se via. Yumi revelou, em sua experiência, a faceta social desta mestiçagem: a mestiçagem é construída como um dado natural que vai sendo introjetado nos indivíduos e ganha um estatuto de verdade ao ser compartilhado socialmente.

Na naturalização “japonesa” ou “mestiça” observa-se que a idéia do dado natural se transforma em estatuto não por ser a verdade de fato, mas porque se tratar de uma leitura cultural da associação que é partilhada pela grande maioria das pessoas.

Na naturalização da leitura cultural sobre a mestiçagem, foi recorrente em todas as falas que o “mestiço” possui e carrega em seu corpo parte dos atributos ditos “japoneses” como os traços corporais e a família, sendo estes os pontos prévios de mapeamento de definição dentro do grupo.

Como visto anteriormente, estas definições se desdobram em tantas outras derivações “mestiças”, porém há alguns pontos específicos nestas derivações: ela é pensada pela ordem da família, com base na *substância* e, em algumas situações, ela é informada com base na *substância* pensada pela clivagem de gênero dos ascendentes. Neste caso mais específico, gênero e *substância* informam que há diferenças entre descendentes não-miscigenados a partir de um conteúdo específica: o alimento. E há marcadores de diferenças entre mestiços a partir da clivagem da *substância* alimento e do gênero do ascendente informando contrastes entre ser “mestiço” de pai (filho de pai descendente) e ser “mestiço” de mãe (filho de mãe descendente).

“Eu, foi assim, morava na cidade com os meus pais, naquela época não tinha comida japonesa no mercado, você ia ao mercado e não achava as coisas como hoje, então, eu cresci sem isso, eu cresci sem comer comida japonesa. Eu queria casar com japonês, mas morava na cidade e não encontrei ninguém, meus pais não tinham contato com a colônia porque a gente era da cidade. Daí, passou, eu fui trabalhar no Japão, meu pai falava, “agora você arruma um japonês” e eu fui lá e acabei casando com um brasileiro (risos). Meu marido é mestiço, o pai dele era japonês, o meu sogro, mas o meu sogro era baiano porque era preto do sol e meu sogro casou-se com uma baiana mesmo e meu marido cresceu longe da tradição, entende? Nem ele, nem os irmãos, nem o pai dele comiam comida japonesa, por quê? O cara casa com a mulher e ela não tem culpa de nada, ela vai cozinhar aquilo que ela sabe e aprendeu a cozinhar, então quando o homem casa com uma brasileira, a mulher vai fazer aquilo que ela sabe, então os filhos não vão comer comida japonesa.

Quando é o pai que é japonês, o mestiço não conhece muito da cultura, por quê? Porque o pai só sai de casa entende, ele sai para trabalhar para ganhar dinheiro, enquanto é a

mãe que passa mais tempo com você, é ela que cozinha a comida, que cria os filhos, que conversa, então, o mestiço da mãe não come a comida japonesa, entendeu? Olha a minha filha (Yumi) é mestiça, o pai dela é mestiço, então ela é mestiça, tem o sangue mestiço. Agora, se os meus filhos se casam com japoneses, então, o filhos deles serão japoneses, senão não”. (...) E a gente também não foi criado nas tradições, eu não comi comida japonesa, meu marido também não, o pai dele nem parece japonês porque ficou escuro do sol além de ser muito alegre, conversar com todo mundo, fazer amizade muito fácil, coisa que japoneses não faz. Agora você vê ali, meus filhos é que estão resgatando a cultura porque eles vem aqui fazer aula de *taikô*, estão tocando, estão aprendendo. Então, eu acho que vai continuar a existir isso aqui (Nipo) enquanto as novas gerações vão se interessando, jovem”. (Aiko, 37 anos, filha de imigrantes, casada com “mestiço”, empresária)

As elaborações de Yumi e sua mãe, Aiko, traziam à tona diversos componentes da mestiçagem e nos deixavam uma pergunta:

Como eram formuladas tantas derivações de mestiçagem entre essas famílias?

Entretanto, a leitura dos graus de mestiçagens quantificados via o gênero do ascendente, como foi exposta por Aiko, não fosse compartilhada pela maioria dos interlocutores. Ainda assim, havia regularidades na leitura da lógica da *substância* alimento como crivo para diferenciar os indivíduos descendentes de japoneses “mestiços” e não-“mestiços” como sendo mais ou menos “japoneses” a partir do consumo da “comida japonesa”.

A visão dada por Aiko sobre as definições de mestiçagens perpassam principalmente as noções da *substância* alimento como parte constitutiva da *japonesidade* na “Nipo” e da *pessoa* “japonesa”. Esse quadro pode ser entendido a partir da narrativa da ausência do alimento que Aiko relata em sua própria experiência. Aiko, sendo filha de imigrantes, alegou possuir uma defasagem cultural e corpórea quanto ao cultivo das “tradições japonesas” devido a dois grandes fatos: a sua família morava na cidade e não tinha contato com a “colônia” e que durante a sua infância e juventude era muito difícil encontrar produtos japoneses disponíveis no mercado. Diante disso, ela não “comeu a comida” e hoje, em sua família, ela busca aprender a preparar tais alimentos.

Para Aiko a constituição de uma pessoa “japonesa” perpassa lógicas de ordem cultural e de *substância* contidas na sociabilidade da “colônia” e no consumo do alimento: a “comida japonesa”. Este alimento quando consumido em casa denota a continuidade dos saberes “japoneses”, o cultivo dos cuidados, e seu consumo e aprendizado são tidos como um forte componente agenciador da noção de *japonesidade*. Os atributos agenciadores dados a esta *substância* são capazes de conferir estatutos “japoneses” aos brasileiros descendentes de japoneses.

Ao estabelecer diferenças entre “mestiços” pela clivagem do gênero do ascendente japonês e pelo alimento, Aiko coloca que os cuidados e a “comida japonesa” podem tornar um indivíduo “mestiço” filho de mãe “japonesa” “mais japonês” quando em comparação com um indivíduo “mestiço” filho de pai “japonês”, entendendo que este possui menor possibilidade de ter se alimentado com a “comida”.

Contudo, é importante salientar que essas elaborações de diferentes mestiçagens pela vida do gênero do ascendente “japonês” possuem valor, somente, ao serem colocadas sob o pano de fundo de lógica baseada em distinções de papéis sociais femininos e masculinos. Aiko ilustrou essa percepção ao definir que há descontinuidades no cultivo e reprodução dos modos “japoneses” nas famílias e, sobretudo, quando se trata dos casais interétnicos, pois como o papel social da *mulher* está atribuído aos cuidados com a família e ao mundo da casa, sendo ela *o cônjuge descendente a continuidade das “tradições” se torna mais possível* que em uma situação inversa.

Outro dado de grande valia exibido nas formulações de Aiko complementam as formulações dadas pelas *baatian*: a noção de *substância* do “sangue japonês” como residual ou “forte”. Ainda, Aiko estabeleceu que as uniões afetivo-conjugais dos mestiços são pontos de marcação e partida para a (de)composição do “sangue japonês”. De acordo com este critério, as escolhas conjugais dos “mestiços” entre relacionar-se com “brasileiros” ou “japoneses” fazem toda a diferença para o “sangue japonês”. Quando a escolha conjugal de um indivíduo “mestiço” é direcionada para o “brasileiro” a miscigenação derivada desta miscigenação coloca o “sangue japonês” do filho indivíduo deste casal numa tensão de desaparecimento e esquecimento. No outro pólo de possibilidades, quando a escolha conjugal de um indivíduo “mestiço” é direcionada para um “japonês” a miscigenação derivada desta miscigenação abre a possibilidade do “sangue japonês” no indivíduo filho deste casal ser fortalecido e revertido em “sangue japonês”.

Dentro deste quadro, se um indivíduo “japonês” não miscigenado pode sofrer defasagens da noção de *japonesidade* com a ausência do alimento e da cultura, no caso das mestiçagens essas ausências se tornam mais problemáticas dependendo do gênero do ascendente “japonês”, do indivíduo “mestiço” e do tipo de união afetivo-conjugal que pode ocorrer devido às possíveis escolhas deste sujeito. Ou seja, dependerá, também, de os “mestiços” escolherem como parceiros afetivos sujeitos que sejam “japoneses”, “brasileiros” ou “mestiços”. Essas formulações acerca das noções de *substâncias* com o alimento e os cálculos de “sangue” quantificando e

conferindo estatutos “japoneses” aos indivíduos se veem forçadas a ganhar relevo e maior reflexão nas situações de mestiçagens porque são, justamente, as descontinuidades “mestiças” que forçam pensar a descendência para além das cercanias “japonesas”.

Contudo, as diferentes mestiçagens calcadas no gênero do ascendente “japonês” colocadas por Aiko deixam de se naturalizar quando observadas algumas famílias endogâmicas e interétnicas que deslocam essas visões. Quando as clivagens de gênero desaparecem, a importância da *substância* é colocada cada vez mais em evidência e, estes são os casos da família de Eduarda e da família de Sérgio.

Eduarda, 30 anos, secretária, mãe de Brenda, é uma “brasileira” casada com um “japonês” (*nissei*). Em entrevista, Eduarda relatou ter incorporado a “cultura/tradição japonesa” durante o período do namoro deles. Ela incorporou esta “cultura” ao aprender preparar “comida japonesa” com a família de seu esposo. Eduarda contou que, ao se casar com Fábio, ela decidiu trazer a “comida japonesa” para a alimentação da sua família, pois ela entendia que era esse o alimento que seu esposo consumia na casa de seus pais e que se ele fosse privado disso, tal alimentação faria falta a ele. Além disso, ela entendia que a continuidade desta alimentação em sua casa seria uma maneira de ensinar alguma coisa da “cultura japonesa” a sua filha. Durante a época do namoro com Fábio, Eduarda passou a consumir “comida japonesa” e “tomou gosto” por ela. Desta forma, Eduarda buscou o aprendizado da culinária japonesa com as tias e a mãe de Fábio a fim de aprender e produzir em sua futura família.

Desnaturalizando as expectativas referentes a uma família interétnica, na família de Eduarda todos consumiam esporadicamente alimentos como o *gohan*, o *sushi*, o *niguri* e o *tempurá*. Fábio e Eduarda faziam o seu papel, pois a mãe colocava a “comida” à mesa e exigia que seu esposo ensinasse à sua filha curiosidades sobre o Japão. A memória familiar, algumas palavras japonesas e as regras da etiqueta à mesa, igualmente, entravam na transmissão de saberes entre o pai e a filha. Eduarda exemplificou alguns desses elementos ao tratar os usos corretos do *hashi* e a maneira correta de utilizar os utensílios à mesa japonesa. Ela disse que ficou profundamente emocionada no dia em que sua família saiu para jantar e seu esposo ensinou essas regras de etiqueta para sua filha: “foi quando eu vi o meu marido ensinando as coisas da cultura a nossa filha e ela aprendendo tudo, os meus olhos se encheram de lágrimas.”

Para Eduarda, o fato de sua filha ser “mestiça” não implica necessariamente que ela tenha que se afastar da “cultura” da família de seu pai, pois Eduarda aprendeu elementos da

“cultura” através da culinária e reproduz esses elementos em sua casa. Ademais, seu esposo conhece e domina algumas regras da “cultura japonesa” e pode transmiti-las a sua filha, assim, Brenda pode crescer aprendendo esses elementos e o fato de ser mestiça não rouba dela esses saberes.

Eduarda salientou que não se sente “japonesa”, em sua visão ela permanece “brasileira”, mas pela aprendizagem com as *baatian* foi possível incorporar e manter vivo alguns elementos da “tradição” como a alimentação a moda “japonesa” e as etiquetas da “cultura” em sua família interétnica. O fato de ser “brasileira” não a excluiu da família de seu esposo mesmo que sua completa aceitação fosse dificultava pela rejeição de seu sogro até seu último dia de vida deste.

Fora os matrimônios interétnicos, foram encontrados situações de casais endoétnicos, cônjuges descendentes de japoneses, onde é somente o homem que domina a culinária japonesa no mundo da casa. Este foi o caso apresentado por Sérgio que aprendeu a fazer “comida japonesa” durante toda a sua vida, ora na casa de seus pais e durante os anos que ele viveu no Japão. Após constituir sua própria família a continuidade da culinária japonesa permaneceu. Entretanto, tensionando os critérios de gênero que atribuem a ordem dos alimentos ao mundo feminino, é Sérgio quem domina esses saberes no lar de sua família e agora seu filho, Mateus, consome o alimento “japonês” via execução das mãos paternas.

Nos casos de famílias interétnicas foi verificado que o cônjuge “brasileiro” vem a ser aceito como um membro da família de seu companheiro e como um membro da “Nipo”, justamente, por estar inserido dentro de uma família “japonesa”. A incorporação dos ‘elementos japoneses’ como o consumo dos alimentos, o domínio de seu preparo, a convivência entre a família e o compartilhamento do trabalho voluntário na associação faz com que essas pessoas venham a ser reconhecidas como incorporadas pela “cultura japonesa”.

“Então, Érica, como você está aprendendo as coisas daqui, daí você fala com a Penha porque ela aprendeu tudo, ela sabe cozinhar e que aqui no *sukiyaki* é ela quem manda porque ela é uma das pessoas que **preparam a receita de tudo**”. (Diálogos sobre o que era a “cultura/tradição japonesa” durante o trabalho voluntário do *sukiyaki* [grifo meu])

“Ela (Penha) aprendeu a cozinhar lá em casa quando namorava meu filho, ela ia lá a casa me via cozinhando e quis aprender. Depois que eles casaram ela faz essas comidas em casa e aqui na “Nipo”. (Dirce sobre a nora Penha)

“Érica, ela aprendeu tudo, a falar umas palavras, a cozinhar, ela cozinha tão bem. Você vê que quando ela vem aqui, ela cozinha, ela sabe a **medida das coisas**, sabe fazer o *sukiyaki*. E para ela ser japonesa só falta o olho!” E Penha se vira para mim e puxa os seus olhos com as mãos. (Diálogos sobre aprendizados, “cultura” e culinária “japonesas” durante o trabalho voluntário do *sukiyaki* [Grifo meu])

Penha, “brasileira”, casada com neto de japoneses, aprendeu com a família de seu esposo os elementos da “tradição japonesa”. Elementos estes representativos da “tradição” segundo o ponto de vista coletivo da “Nipo”.

Por meio do namoro e do casamento Penha entrou para a família de seu esposo e, ao fazer parte da família dele ela foi incorporando, e sendo incorporada, pela noção de *japonesidade* local, ou seja, a reprodução de uma noção “japonesa”. O parentesco, a incorporação dos saberes e as práticas público-familiar desses saberes, com o trabalho voluntário na “Nipo”, conduziram Penha ao reconhecimento das famílias que compõem a associação como ‘incorporada’ pela “tradição”. Compartilhar e fazer parte da linguagem coletiva da associação com o parentesco, os saberes e as trocas, foram pontos relevantes que acarretaram a Penha o reconhecimento, a aceitação e a integração da família nuclear do esposo e da coletividade da “Nipo”.

A belíssima ideia da ‘medida das coisas’ expressam o domínio da medida dos temperos e preparo dos alimentos e expõe um processo da reprodução da “tradição japonesa” pela ordem alimentar. ‘A medida das coisas’ mostra que a reprodução da “tradição”, logo a noção de *japonesidade* local constitui-se, primordialmente, de técnicas, práticas e cuidados no seio familiar.

As incorporações da “tradição” por meio de aprendizados, os domínios dos elementos da “tradição” e as demonstrações públicas destas incorporações, formavam a constelação do reconhecimento e da incorporação social da “Nipo”.

Entre os casais interétnicos, o cônjuge “brasileiro” podia ser inserido e incorporado dentro da família “japonesa”. Para ele era dado a possibilidade de apre(e)nder as ‘práticas japonesas familiares’ quando se tratava de uma vontade pessoal. Dominar esses códigos não era uma obrigação, mas certamente era uma maneira de vir a ser aceito e de reproduzir a noção de *japonesidade* na nova família. A convivência e a incorporação das práticas faziam com que um não-descendente fosse reconhecido como incorporado pela “tradição japonesa”, vindo daí o seu reconhecimento como um “quase japonês”.

A incorporação da “tradição” via o parentesco produzia aproximações, elos e identificações entre descendentes de japoneses e não-descendentes, entretanto, a familiaridade, a proximidade e seu elo aproximavam sujeitos, mas não os transformavam radicalmente. O indivíduo não-descendente podia vir a ser incorporado pela “tradição” e reconhecido como incorporado por ela. Mas não chegava a se tornar um “japonês”, pois para ser um “japonês” lhe faltava a ordem da família e das *substâncias*, imperando a ideia de que “para ser japonês só lhe faltava nascer japonês”. Ou seja, um não-descendente podia ser incorporado pela noção de *japonesidade* local, inaugurar uma família interétnica com os “costumes japoneses” e se tornar muito próximo da noção de *japonesidade*. Entretanto, nele sempre residiria uma lacuna para a completa incorporação da *japonesidade* devido à ausência da *ordem simbólica da família* (Sarti, 2004) “japonesa” na formação deste indivíduo.

O objetivo deste capítulo foi demonstrar como os significados atribuídos à família, como a reprodução da “tradição”, à incorporação do não-descendente e às ideias de *substâncias*, possuíam sentidos quando pensados dentro da ótica das famílias da “Nipo”. Percebeu-se que dentro dessa noção de *japonesidade*, ser “japonês” implicava pertencer a uma família de nipônicos, crescer e ser “criado” dentro de parte da “tradição”. E, por fim, implicava compartilhar as malhas de sociabilidades da “colônia”. Quando o tema era a mestiçagem, observou-se que o indivíduo “mestiço” sociabilizado num seio familiar com algum dos elementos citados acima, tinha a sua mestiçagem aproximada mais de sua porção “japonesa” que um indivíduo “mestiço” sociabilizado fora desses cuidados.

As mestiçagens implicavam a diluição de uma das mais importantes *substâncias* da composição de um “japonês”: o “sangue”. Entretanto, o “sangue japonês” permanecia como uma *substância* residual que podia ser localizada em uma pessoa quando inserida e localizada dentro de uma família “japonesa”. Na mestiçagem, o “sangue” e as escolhas afetivo-conjugais podiam reverter a miscigenação produzindo novamente uma composição “japonesa”. E a mestiçagem contínua podia, também, relegar o “sangue japonês” ao esquecimento e ao desaparecimento conforme as escolhas afetivo-conjugais dos “mestiços”.

Problematizando este esquema das proposições nativas, confere-se que não é somente a mestiçagem que relega a “tradição” para o esquecimento. Também entre as famílias endoétnicas, a *japonesidade* podia ficar relegada ao esquecimento quando da ausência da “comida japonesa” e das relações sociais com a “colônia”. De qualquer maneira, as ideias sobre a

mestiçagem trouxeram os desdobramentos de diferentes gradações mestiças exibindo as discontinuidades e as poluições das linhas distintivas “japonesas”. Sobretudo, as visões da mestiçagem trouxeram à tona as *substâncias* e as naturalizações que informavam os entendimentos sobre os “japoneses” e os “mestiços”.

Até o presente momento, a família “japonesa” era a linguagem para a reprodução da *japonesidade* expressa em corporalidades, cuidados, *substâncias*, modelo, sociabilidades e formação da *pessoa* “japonesa”. A partir dela se formulava a reprodução da “tradição” e o referencial das várias composições “japonesas”: da *pessoa* “japonesa verdadeira” e a “falsificada”, das derivações “japonesas” nas mestiçagens e os cálculos de “sangue”. Contudo, foi necessário, os registros da mestiçagem virem à tona para a organização deste universo ficar mais evidente.

O “mestiço” que já fora uma ‘ameaça’ latente no passado é, na atualidade, um número de descendentes de japoneses acima das expectativas dos primeiros imigrantes nipônicos. A partir das ideias sobre a mestiçagem específica entre “japoneses” e “brasileiros”, ficou claro que o “mestiço” revela certa ‘fragilidade’ dos desejos de permanência “cultural” informados, sobretudo, na sua corporalidade com seus traços físicos e seu “sangue”. A presença do “mestiço”, e as elaborações acerca dele, deixaram as lógicas de *substâncias* das famílias mais evidentes, justamente porque os indivíduos miscigenados borraram as linhas de distinções entre os brasileiros descendentes de japoneses dos demais brasileiros.

Os entendimentos acerca da miscigenação apontaram que o “mestiço”, ao tensionar os padrões habituais de classificação, coloca à mostra que a reprodução da “tradição” necessita de investimentos contínuos no interior das famílias. “Sangue” e “comida japonesa” são as *substâncias* que compõem a noção de *japonesidade* entre as famílias da “Nipo”. Os casos de adoção preferencial, levantados por Atsuko e Hideki, trouxeram à tona o lugar privilegiado do “sangue” e da corporalidade como os símbolos da identificação nas famílias. Diante das explanações de Aiko, das *baatian* e das famílias adotivas, a noção de *substância* “sangue” era símbolo primordial das *relacionalidades* entre os “japoneses”. O alimento (a “comida japonesa”) acentua a reprodução da *japonesidade* local. Os significados dados à essas *substâncias* estabelecem critérios de cálculos, estatuto de legitimidade, reconhecimento e distinção “japonesas”.

As ideias das *substâncias* elaboram uma *pessoa* “japonesa”, quantificam as mestiçagens em graus diferentes, em reconhecimentos, esquecimentos e golpes de retorno.

Dentro da lógica nativa, o “mestiço” falou mais sobre o “japonês” que o “japonês” sobre si mesmo. Afastamento ou aproximação? Ambos os movimentos, pois o “japonês” está no “mestiço” e este por ter a sua porção “japonesa”, mesmo que nem sempre reconhecida ou cultivada, fala e dialoga mais sobre a percepção de os “japoneses” e abrem novos leques de reflexão e investigação. De qualquer modo, o “japonês” e o “mestiço”, o “sangue” e o alimento e suas diferenças são elementos constitutivos da noção de *japonesidade* entre as famílias da “Nipo”. E eles fazem sentido quando tomam o seu lugar no pensamento nativo.

Esse universo das diferenças “japonesas” possui valor e sentido quando pensado dentro das relações sociais das famílias. Estas conferem significados e existências às *substâncias*, à família e às variadas práticas “japonesas” distintivas e valorizadas como a língua, o alimento, as sociabilidades, etc.

Essas dimensões de diferenças “japonesas” e “mestiças”, cultivadas na carne e no corpo, são possíveis dentro de uma ordem familiar “japonesa”.



Ilustração 04 - Mulheres preparando alimentos para mais uma festa (Acervo Pessoal)

Capítulo 4 - Reproduzindo as *japonesidades*

Festividades e *parentesco associativo*

“A Nipo é a minha casa, é o quintal da minha casa. Por quê? Porque é da família frequentar lá. Meus bisavós foram um dos primeiros imigrantes que chegaram em Araraquara. Eu cresci na Nipo, meus pais se conheceram lá. Eu cresci brincando ali no meio de todo mundo. Vários dos meus amigos são japoneses, eu os conheço desde a infância, crescemos brincando juntos. Você pode ver nas festas que entre várias pessoas da minha idade nem sempre ocorre namoro (na Nipo). Há casais que se conheceram ali como o Eric e a Carla, mas como a maioria cresceu junto nos tratamos como primos. Somos todos da mesma família.” (Alexandre Oishi narrando sua relação com a Nipo)

4.1 Caracterização da vida associativa

A vida da Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araraquara é constantemente tecida por seus sócios nos encontros semanais e nas festividades que marcam o calendário anual da “Nipo”. Tal calendário é repleto de eventos extraordinários como a Noite do *Sukiyaki*, o *Tanabata Matsuri*, o *Tanomoshi*, o Torneio Morada do Sol de *Gateball*, a celebração dos idosos com o *Keiro-Kai*, o Dia das Mães, o Dia dos Pais, bingos, almoços, etc. De janeiro a dezembro esta série de eventos compõe a vida da associação envolvendo as famílias em torno dos preparativos das festas.

As festas possuem característica ritualística por agregar as famílias da “colônia” em torno de sua preparação. O pano de fundo desta movimentação toda é explicado em torno do comércio e de propósitos coletivos com a reprodução da “tradição”, das condutas morais instituídas pelo grupo e a união entre as famílias. Sucede que esses laços associativos, também são tecidos e amarrados cotidianamente na associação, seja por meio das partidas de *gateball* praticadas diariamente pelos idosos ou das partidas de futebol frequentadas pelos homens, às quartas-feiras à noite. As aulas de *taiko* frequentadas por jovens, adultos e crianças na quarta feira igualmente preenchem a vida cotidiana da associação, como também o encontro das Laboriosas às sextas-feiras à tarde. Ainda, nos finais de semana, famílias se dirigem até a “Nipo” para “bater

papo”, encontrar os amigos, parentes, “aproveitar o domingo” ou praticar algum trabalho voluntário.

A vida cotidiana da associação é marcada pela regularidade dos encontros semanais dos grupos que a frequentam. Os motivos e vontades que geram tais encontros são os mais variados. Há o lazer e a sociabilidade masculina nas partidas de futebol, seguidas do consumo de cerveja. Há na prática do *taiko*, o aprendizado da “cultura japonesa” e o claro projeto de imprimir à “tradição” uma forma comunicável aos olhos dos expectadores. Saúde e sociabilidade entre os da terceira idade marcam os encontros diários dos idosos do *gateball*. O encontro semanal das Laboriosas volta-se justamente, para a sociabilidade das mulheres idosas, as *baatian*. Essa sociabilidade tecida através da confecção de por bordados, conversas e risos, é o momento de distração entre e para as mulheres. Leiko, a idealizadora dos encontros, viu a necessidade de fundar o grupo ao observar que as mulheres ou possuíam pouca vida social após a aposentadoria ou passavam muito tempo sozinhas em casa, após terem criado seus filhos. Desta maneira criou-se um espaço só delas, em meio ao espaço associativo nipônico, caracterizado como predominantemente masculino.

A presente pesquisa foi realizada nesses dois momentos da vida da associação. As falas e reflexões nativas foram extraídas nos momentos de preparo das festas, em especial, durante as festas do *Sukiyaki*. E foram extraídas dos momentos mais cotidianos da associação, pela frequência às aulas de *taiko*, pelo encontro das Laboriosas e visitas à “Nipo” aos domingos. Também foi possível entrevistar grande parte dos meus informantes na privacidade de seus lares e compartilhar refeições com eles, conhecer um pouco das suas rotinas.

É certo que a diferenciação entre as ‘festas’ e o ‘comum’, ou seja, a vida festiva e a vida cotidiana no interior da “Nipo” seguiu um esquema de caracterização pelas próprias pessoas da associação. Foram os informantes que distinguiram “festas” como ‘situações especiais e diferentes’ na vida da “colônia”, pois, segundo eles, mantinham vivos os sentidos da associação. Além disso a ‘vida cotidiana’ da “Nipo”, igualmente, ou mais, alimentava a sua existência por meio das tensões e sociabilidades na tecitura diária dos laços associativos. Porém, se a ‘vida festiva’ e a ‘vida cotidiana’ igualmente teciam a vida da “colônia”, por que a distinção? A separação da vida associativa entre esses dois momentos residia não na quantidade e intensidade das relações entre as pessoas e seus encontros, mas sim, no conteúdo cerimonial do encontro.

A característica diferencial, e específica, das festas na vida associativa habitava na reunião extraordinária das famílias e na reprodução coletiva das “tradições”. Os eventos festivos possuíam um caráter ritualístico ao se diferenciarem da ‘vida cotidiana’ por ser fruto do encontro, preparo e cuidados coletivos, essas relações movimentavam e atualizavam os sentidos da “colônia” com as trocas de saberes, reprodução da “tradição” e do parentesco. As festas indicavam o resgate e reprodução da memória e “tradição” que a vida cotidiana jogava para o esquecimento ou automatizava. Elas (as festas) indicavam um acontecimento cujo sentido era a atualização e reprodução da “tradição e família japonesa”, a reprodução da “colônia”. Assim, expressavam uma experiência cerimoniosa de lembrar e fazer a *japonesidade* da “Nipo”.

4.2 Atualização ritual

Em *O Dito e o Feito: Ensaio de Antropologia dos Rituais*, sob a organização de Peirano a ideia de ritual é apresentada como um modelo para análise de eventos sociais em sentido lato. A autora esclarece que os estudos clássicos da antropologia colocavam o ritual como um fenômeno específico e não rotineiro, geralmente, de cunho religioso. Contudo, na atualidade houve uma retomada e ampliação da ideia de ritual e, desta maneira, uma série de eventos nativos pode ser analisada sob um ponto de vista do ritual. Em se tratando da etnografia, a ideia de ritual possibilitaria compreender aquelas circunstâncias nativas nas quais um evento é colocado com uma demarcação diferenciada ou especial quando comparado com outras situações da vida.

Entendemos que rituais são tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados e, portanto, mais suscetível à análise porque já recortados em termos nativos. (...) tanto eventos ordinários, quanto eventos críticos e rituais partilham de uma natureza similar, mas os últimos são mais estáveis, há uma ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo e uma percepção de que eles são diferentes. (Peirano, 2002:08)

Segue a autora:

Em razão da ênfase na perspectiva etnográfica é preciso salientar que não compete aos antropólogos definir o que são rituais. “Rituais”, eventos especiais”, (...), ou “eventos críticos” são demarcados em termos etnográficos (...); ao pesquisador cabe detectar o que são, e quais são, os eventos especiais para os nativos (sejam “nativos” políticos, o cidadão comum, ate cientistas sociais)” (idem: 09)

Na esteira de Tambiah, Peirano coloca que os *rituais podem ser pensados como tipos de eventos especiais que focalizam e ampliam o que já é usual na vida de uma dada sociedade*. Para a autora tratar rituais é compreender a ação social pelas ações e palavras, é o unir o “dito e o feito”: “Quer a comunicação se faça por intermédio de palavras ou de atos, ela difere quanto ao meio, mas não minimiza o objetivo da ação humana nem sua eficácia. (...) a fala é um *ato de sociedade* tanto quanto o ritual (Peirano, 2002: 09)”.

Por carregar consigo esse “sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo”. As festas da “Nipo” podem ser consideradas como um evento ritual, pois essa proposição contribuiu para análise e compreensão desses eventos especiais. Afora a complementaridade e diferenciação entre o mundo das ‘festas’ e do ‘cotidiano’ indicadas pelos informantes, durante todo o trabalho voluntário e etnográfico nas festas, havia a percepção muito clara da presença de uma carga ritualística na preparação de todo o evento. Foi possível ter essa percepção não só ao observar as pessoas envolvidas coletivamente com a festa, mas experimentar essa percepção no envolvimento com elas na preparação do evento. A vida associativa se reproduzia nessas ocasiões do partilhar as palavras, cuidados e preparos dos alimentos e preparação do espaço da associação.

A vida festiva como um todo pode ser dividida entre ‘eventos abertos’ e ‘eventos fechados’. Tal diferenciação residia no público frequentador, no comércio e nos propósitos das cerimônias. Foram denominados como ‘eventos abertos’ aqueles que contam com a presença maciça de um público não-sócio, e não-descendente, que visita a “Nipo” e consome a “cultura e culinária japonesa”; a Noite do *Sukiyaki* é o melhor exemplo desses eventos. Os ‘eventos fechados’ são as festas da “colônia”, realizadas somente entre as famílias associadas. O propósito mais claro desses eventos reside num conteúdo cerimonial que é feito para celebrar a própria família. Um desses exemplos é a Cerimônia do *Keiro-Kai*⁶¹: o dia de apreciação dos idosos.

A Celebração do *Keiro-Kai* faz parte do calendário japonês, é um feriado oficial que celebra a vida dos anciãos acima dos setenta e um anos. No Brasil, essa celebração transformou-se em uma consagração coletiva no interior da “colônia”. Em Araraquara, o evento

⁶¹ Cerimônia anual.

Keiro-Kai reúne as duas associações nipônicas locais, assim a “Nipo” e a “Okinawa” se encontram formalmente para prestar homenagens aos idosos da “colônia”. Nesta noite as diferentes associações e diferentes gerações de uma mesma família dirigem-se à “Nipo” para a cerimônia. As famílias adentram no salão trazendo cada uma delas um prato de alimentos que mais tarde será partilhado coletivamente.

Diferente de outros eventos, esta noite é mais “japonesa” que as demais, contando com as apresentações de *taikô*, *odori*, *shamisen* e karaokê japonês, realizadas pelas duas associações. E este especificamente “japonês” da noite comunica, inclusive, as diferenças de ordem cultural e histórica entre “japoneses e okinawanos”. O *Keiro-Kai* promove o encontro das duas associações evidenciando a importância de que o respeito aos mais velhos e à família são elementos imprescindíveis da “tradição da colônia japonesa” como um todo, que deve sobrepor-se às diferenças de ordem local. Sendo assim, é certo que a cerimônia do *Keiro-Kai* conduz ao encontro e celebração da vida e da família. Entretanto, a cerimônia não implica homogeneização dos grupos. Ao contrário, as próprias apresentações dos grupos, o *taikô* da “Nipo” e o *odori*, *taikô* e *shamisen*⁶² da “Okinawa” reproduzem e complementam no interior da “colônia” as diferenças entre grupos. Esse processo de reproduzir as diferenças dentro de um cerimonial evidencia a importância das festas e espaços associativos para a constituição das *japonesidades* e ou *okinawanidades* entre as duas associações. Ou seja, ser “japonês” é algo que depende, inclusive, de “okinawanos” e vice-versa.

Após as sessões de apresentações das duas associações segue a etiqueta dos agradecimentos, é quando os propósitos coletivos do cerimonial são transformados em ações e palavras através dos discursos de agradecimentos e distribuição de presentes ofertados aos mais velhos. Essas passagens do *Keiro-Kai* trouxeram à mente as palavras de Turner sobre as obrigações dos ndembos para com seus ancestrais:

A palavra ndembo usada para designar “ritual” é chidika, que também significa “um compromisso especial” ou “uma obrigação”. Isto se relaciona com a idéia de que o indivíduo tem a obrigação de venerar as sombras dos ancestrais, porque, como dizem os ndembos, “não foram elas que deram à luz ou geraram vocês?” (Turner, 1974:25)

Como no pensamento dos ndembos, aqueles brasileiros descendentes de japoneses possuíam e cultivavam um sistema de obrigações para com os que possibilitaram a vida das

⁶² *Shanshin* em okinawa-go (língua de Okinawa).

peessoas ali presentes, neste caso, os anciãos da “colônia”. O *Keiro-Kai* era a obrigação do agradecer coletivamente a vida, cultivar a ancestralidade original, os valores da família como o respeito e autoridade dos mais velhos. Era a noite do vivenciar a memória num resgate dos vínculos trazidos do Japão pelos imigrantes e tecidos com novas tramas já dentro da sociedade brasileira⁶³.

Durante três anos acompanhei as cerimônias do *Keiro-Kai* (2007-2009), eu chegava bem mais cedo a “Nipo” para ajudar na arrumação do salão, montar as mesas, cadeiras, alinhá-las, etc. Depois de tudo pronto eu aguardava para ver a chegada das famílias. Assim que todas as famílias estavam acomodadas no salão eu me juntava a um grupo de mulheres para servir os aperitivos (salgadinhos) de entrada às mesas. Depois desse passo me juntava à mesa de alguma família conhecida.

O transcorrer da noite era basicamente marcado por três etapas: a primeira consistia na chegada das famílias e a nas apresentações de *taiko* e *odori* das duas associações. Em seguida iniciava-se a sessão solene de agradecimentos aos anciãos da “colônia” e a distribuição de *orei*⁶⁴ (presentes de retribuição). E o fechamento do evento dava-se com o jantar coletivo.

As palavras de agradecimentos eram proferidas pelas autoridades das associações: os presidentes. Suas falas remontavam à trajetória imigrante, às caminhadas feitas de dificuldades, superações e valores. Os agradecimentos sempre se voltavam para o entendimento de que a trajetória daqueles idosos (fossem eles os pais, as avós ou bisavós) é que havia construído a possibilidade de vida das pessoas ali presentes. Após a sessão de agradecimentos era iniciada a oferta dos *orei* aos homenageados. Assim que todos os anciãos o haviam recebido, era anunciado o jantar. Aqueles alimentos trazidos pelas famílias eram colocados à mesa formando um grande banquete coletivo. A etiqueta para servir-se da mesa respeitava a ordem cronológica familiar: primeiro as pessoas mais velhas e depois a vez dos mais novos.

⁶³ A reverência ao imigrante ou as pessoas mais velhas da família são práticas e valores característicos das famílias descendentes de japoneses. Os valores trazidos do Japão como o respeito e a autoridade dos mais velhos (Benedict, 2007) somaram-se as mudanças dos cultos na trajetória imigrante no Brasil. De acordo com o que Maeyama (1973) mencionou no período pós-Segunda Guerra, o imigrante japonês tornou-se o ancestral cultuado no interior da família em substituição ao culto rendido ao imperado japonês.

⁶⁴ Sobre o *orei*: “O comum é a retribuição em qualquer situação. Variam entre retribuição pecuniária, objetos, pequenas lembranças ou mesmo simples carta de agradecimento. O imprescindível é manifestar gratidão pelo gesto de felicitação ou solidariedade recebido. Deve ser sempre mais modesto do que o recebido. Mesmo quando recebe algum alimento numa vasilha, a etiqueta manda devolvê-la com algo em retribuição, geralmente também comida em sinal de agradecimento. Como no Brasil, os japoneses entregam pequenos presentes de retribuição chamados de *hikidemono* (引出物) em casamentos, aniversários e cerimônias de aniversário de falecimento.” Disponível em: <http://www.nipocultura.com.br/?p=1291>. Consulta em 08/08/2011.

A noite do *Keiro-Kai* era feita com base no propósito do evento e este era organizado em etapas formalizadas, que iam desde a obrigação do levar alimentos para a festa, às apresentações da “cultura japonesa”, às solenidades dos agradecimentos, às ofertas de *orei* e o jantar coletivo. Essas regras da cerimônia compunham o caráter ritualístico da noite. O ato de celebrar os idosos e consumir coletivamente os alimentos estreitava mais as relações entre os sujeitos ali presentes, aproximando as pessoas das diferentes associações e diferentes famílias que se encontravam no salão da “Nipo”.

Interessante notar que os alimentos consumidos naquela noite eram advindos da culinária japonesa e brasileira. Acompanhando o processo de chegada das famílias ao salão, pode-se notar que havia uma regularidade nos pratos, o que possibilitava distinguir as gerações ali presentes pela via do alimento, pois os pratos japoneses como o *kimpira goboo sushi*, *udon*, *niguri* eram manipulados em casa e trazidos pelas *obassan*. Já os salgadinhos como coxinha, esfirra e tortas prontas eram trazidos pelas mulheres mais jovens. Alimentos ditos japoneses e brasileiros formavam o cardápio do jantar que alimentaria toda a “colônia”. O *sushi* feito pelas mãos das *obassan* ao lado da coxinha trazida pelas mulheres mais jovens compunham a história da imigração evidenciando algumas permanências e transformações no decorrer desta trajetória. Acompanhando a chegada das famílias notava-se que os alimentos eram trazidos somente pelas mulheres. Diante das perguntas sobre o preparo desses nenhuma família mencionou que o preparo tivesse vindo de mãos masculinas. O relacionar o mundo doméstico às mulheres constituía-se numa regularidade: o destinar as funções de organizar a casa e a família ao universo feminino.

No âmbito das transformações, os alimentos da festa evidenciavam as diferenças geracionais e o abasileiramento das famílias. A coxinha e o *sushi* colocavam em relevo o processo de os imigrantes, e seus descendentes, se tornarem brasileiros recriando o seu lado japonês. Ser o ‘japonês do Brasil’ era essa reinvenção do encontro do universo japonês e brasileiro, o juntar a coxinha ao lado do *sushi*. Retomando Mori (2003), o encontro da presença nipônica com a sociedade brasileira podia ser acompanhado das transformações da culinária japonesa na sua tropicalização em terras brasileiras.

Os alimentos da noite expunham as transformações da imigração japonesa ao longo das gerações, contudo, ao lado dos alimentos outro fato chamou muita atenção. Aquela noite era o evento associativo máximo voltado para a família, pois celebrava, numa espécie ritual

a vida, a família, a “colônia” rendendo homenagens àqueles que construíram o universo da “Nipo”. A compreensão de que aquele era o evento máximo da família ficou perceptível em um detalhe observado: a elegância singular dos trajés⁶⁵ das pessoas ali presentes.

Os “japoneses”, particularmente os idosos, possuem a simplicidade como característica étnica. Esse modo singelo do “japonês” é perceptível no seu comportamento. Como exemplos temos o desprezo pelo autoelogio e a simplicidade de suas vestimentas. Ocorre que nos dias de festas as roupas das pessoas distinguiam-se das vestimentas usadas em outras ocasiões na associação. Na noite do *Keiro-Kai* essa distinção ficou bem visível, principalmente, no que tocava aos idosos. Os anciãos chegavam ao salão da “Nipo” trajados em vestes formais e elegantes, para serem homenageados pela colônia. Trajes elegantes contidos pela simplicidade: cabelos arrumados, os homens de terno, sapatos engraxados, as mulheres com vestidos ou ternos femininos, bijuterias ou jóias discretas.

A etiqueta dos trajés demonstrava a importância daquele momento na vida daquelas pessoas, contudo a etiqueta dos trajés não carregava consigo somente a formalidade da data. A elegância das vestes dos idosos era parte da dádiva da homenagem coletiva. Mauss (2003) evidenciou que as trocas e os contratos feitos sob a forma da circulação de presentes, expunham a noção de dádiva nas sociedades arcaicas. A dádiva, o sistema de obrigações fundado no dar, receber e retribuir presentes organizava as relações entre os homens. Atentando-se a Mauss e olhando para o vestuário dos idosos no *Keiro-Kai* era possível entender que a etiqueta das roupas não representava somente a separação entre o mundo do cotidiano e o mundo do extraordinário. Essa etiqueta expunha, sobretudo, as dimensões das trocas neste mundo extraordinário. Assim, a etiqueta dos trajés colocava em relevo a circulação da dádiva na “Nipo”, pois o *Keiro-Kai* era uma circularidade de agradecer e presentear os mais velhos com a cerimônia. A etiqueta dos idosos, por sua vez, indicava a aceitação e a retribuição da homenagem: eles se viam prontos e em consonância com a dádiva da homenagem coletiva.

Entre os eventos fechados, a Cerimônia do *Keiro-Kai* era, de longe, a mais importante da associação. Na noite das homenagens prestadas aos mais velhos os valores coletivos do respeito, agradecimentos à família e autoridade dos anciãos eram vividos de maneira ritualizada. Com as famílias reunidas em torno dos anciãos, as crianças eram formadas dentro dos

⁶⁵ Sahlins (2004) em ensaio descreve a separação entre mundo cotidiano e mundo extraordinário a partir do sistema de vestimenta norte-americano.

valores coletivos. O *Keiro-Kai* era um ritual onde se reproduzia as *japonesidades* da Nipo, era o lembrar de maneira pública e ritualizada os valores da “colônia”. Era uma das formas de reprodução da “colônia”, pois aqueles que hoje ocupavam a posição de homenageados, um dia foram os homenageadores de outro alguém.

4.3 Atualização e comércio

“Com nossas festas nós sempre firmamos a nossa união e o nosso trabalho. A nossa união e organização são sempre elogiadas pelas pessoas que vem aqui. Esta noite é um momento para mostrar nosso trabalho, **mostrar a colônia japonesa.**” (Nelson Cuniochi, vice-presidente da A.C.N.B. em 2009, em diálogo com os voluntários da Noite do *Sukiyaki* [grifo meu])

“Eu adoro a **cultura japonesa.** Todas as vezes que venho no *sukiyaki* fico impressionada com a **colônia japonesa,** a gente sempre vê que é tudo tão organizado, tem a união e o trabalho. Só mesmo os japoneses para conseguirem tudo isso.” (Cliente na Noite do *Sukiyaki* comentando para mim a sua percepção da festa e da “colônia” [grifo meu])

César: “Você sabe que **o sukiyaki foi trazido para cá** depois que vimos que na festa da cidade de Jaboticabal havia uma barraca da “Nipo” de lá (Jaboticabal) que vendia *sukiyaki* e fazia o maior sucesso. Nessa época eu estava no Japão, mas sei que adotaram o *sukiyaki* em Araraquara e deu certo. E tanto é que **hoje o sukiyaki é o carro chefe da economia da Nipo.** É com ele (*sukiyaki*) que arrecadamos mais fundos para o funcionamento básico da associação. Vejo que o segredo é que **as pessoas gostam de vir aqui e ver todo mundo trabalhando.** Todo mundo preparando o *sukiyaki* e a colônia servindo a mesa, não temos funcionários para fazer isso, é o diferencial da festa. Além disso, eu vejo que **o sukiyaki é importante porque ele é voltado para os mais velhos,** eles gostam de preparar o *sukiyaki*. Para mim é só comércio. **Acho que quando eles (os mais velhos) forem embora, as festas irão acabar.**

Érica: “Ok. E se isso acontecer o que você acha que a Nipo será depois? Não se tornaria o que vocês tanto têm problematizado agora de a Nipo não se transformar num clube como outro qualquer? Um simples clube sem a identificação japonesa?”

César: “Isso é um problema, temos debatido isso na Nipo, bem **a Nipo só continuará se as novas gerações levarem isso adiante.** O que eu vejo é que só vem para ajudar no *sukiyaki* quem realmente gosta porque ninguém ganha nada por isso, você trabalha de graça e não ganha pelo seu trabalho. Os mais velhos trabalham com vontade e os jovens chegam para ajudar mais a noite servindo os pratos na mesa, eu vejo que há um desinteresse da parte dos mais jovens, sim. **Os mais velhos é que são exemplos.** Temos debatido muito sobre o futuro da associação. Hoje temos várias atividades, você já deve ter visto alguma, pois temos as festas, o taikô, já teve aula de nihon-go que acabou por falta de pessoas. Então é assim que vemos que tem que continuar com a vida da colônia para ela não acabar.”

(Diálogos entre César (38 anos, autônomo, primeiro secretário da Nipo) e eu [grifo meu])

Há catorze anos ocorre na “Nipo” a Noite do *Sukiyaki*⁶⁶, um grande jantar promovido mensalmente pela associação entre os meses de março a outubro. Essa festa constituiu-se como o principal ‘evento aberto’ da associação porque movimentava um grande comércio feito com a presença maciça de um público consumidor não-sócio. As Noites do *Sukiyaki* se tornaram famosas em Araraquara por ser um evento que abre as portas de um dito local fechado, a “colônia japonesa” e embala um grande encontro entre ela (‘colônia’) e a ‘cidade’, pautado num ‘comércio da cultura e do alimento’.

O sucesso da empreitada *sukiyaki* tornou esse prato o sinônimo e símbolo da “colônia japonesa” em Araraquara. Nascido do exemplo de outra “colônia” e da necessidade de arrecadar fundos para a associação, o *sukiyaki* foi incluído como um comércio no calendário da “Nipo”. Nessas noites são vendidos em média trezentos convites e cada refeição serve de duas a três pessoas. Para os parâmetros da “Nipo” produzir tal quantidade de pratos só é possível mediante o trabalho voluntário de seus sócios em todo o segmento da festa, que vai desde a venda dos convites, montagem dos pratos e seu preparo, ao trabalho de garçom.

Estima-se que no sábado à noite, a “Nipo” atraía cerca de novecentas pessoas que estão a fim de consumir a “cultura japonesa” e seu alimento. Apesar de contar com as apresentações do grupo de *taikô* da associação há três anos, as Noites do *Sukiyaki* e seus shows de música são pensados a partir de uma ideia mais “brasileira”, pois elas são dirigidas para seus consumidores com música popular brasileira ou música sertaneja. Enquanto trabalhei como garçomete no *sukiyaki*, inúmeras vezes ouvi das pessoas que frequentavam o evento as afirmações de que por meio das festas, elas confirmavam suas imagens sobre “**os japoneses como um povo trabalhador e organizado**”. Essas pessoas ainda complementavam dizendo que “**frequentavam o *sukiyaki* porque tinham interesse de aproximação e conhecimento à “cultura japonesa”**” e, desta forma, “**a festa da “colônia” possibilitava esse contato**”. Ou seja, não era o simples consumo dos alimentos japoneses que estavam em jogo, mas o consumir os alimentos, neste caso o *sukiyaki*, num “espaço japonês” propriamente dito.

Nestas noites, imagens estereotipadas e positivadas sobre os “japoneses” como “organizados, ordeiros e coletivistas” eram reconstruídas pelos frequentadores do *sukiyaki* em oposição aos estereótipos negativos dos “brasileiros” a partir deles mesmos. O estudo de

⁶⁶ Atualmente cada convite custa 30,00. Esse valor equivale a uma porção do *sukiyaki* que rende uma refeição para duas ou três pessoas.

Machado (2009: 23, 66) sobre a presença brasileira no Porto (Portugal), evidencia que as imagens da estereotipia do brasileiro como dotado de “ginga e malandragem” e “naturalmente alegre, simpático, malemolente e esperto” são veiculadas e reproduzidas constantemente no contato interétnico entre os portugueses e brasileiros e formam uma *identidade-para-o-mercado* exigida no mundo do trabalho luso. Contudo, Machado demonstrou em análise que o *estereótipo Brasileiro*, continha outra face, pois servia de barganha crítica, ou acrítica, para os brasileiros quando na disputa pelos empregos subalternos com imigrantes de outras nacionalidades. Assim, o exótico estereótipo Brasileiro do Porto domesticava brasileiros no mundo do trabalho, porém, também servia como base para os trabalhadores brasileiros que invertiam esse jogo domesticando essas regras ao seu favor.

De certa forma, pode-se pensar haja uma aproximação desta barganha brasileira no Porto com a relação comercial entre os “brasileiros” (consumidores do *sukiyaki*) e os “japoneses” (organizadores do evento na “Nipo”); pois, essa relação de um comércio dito étnico na “Nipo” dialoga a partir de uma microesfera com as tensões e estereotípias apontadas por Machado entre brasileiros e portugueses e uma vez que, no contexto do encontro da ‘cidade’ com a “colônia”, exotizações e preconceitos eram realimentados favorecendo a estereotipia “japonesa” em detrimento da “brasileira”.

Tinha-se, então, de um lado os consumidores não sócios e não-descendentes de japoneses positivando a atuação pública da “colônia” como “ordeira e coletivista” em contraponto com as negativas dos “brasileiros” como “ineficientes, desorganizados e individualistas”.

Esses discursos estereotipados eram comunicados a mim, espontaneamente, na forma de diálogos enquanto eu servia às mesas da festa sob a seguinte declaração: “como são os japoneses, se essa festa fosse de brasileiros não teria essa organização, não daria certo”. Inúmeras vezes foi evidenciada essa constante oposição entre “japoneses” e “brasileiros”, negando o segundo. Esses encontros reproduziam estereótipos e distinções que estrangeirizavam os brasileiros descendentes de japoneses se recusando a ver um pertencimento brasileiro a eles de maneira ambígua porque o próprio afastamento expurgava desses descendentes um ‘mal brasileiro’. De qualquer maneira, interessou perceber nessas postivações e negativas a reprodução de estereótipos que, sobremaneira, favoreciam o comércio da “Nipo”.

Assim, ao oferecer a visibilidade do trabalho coletivo da “Nipo” para seu público na festa, estrategicamente era reforçado o comércio e as imagens “japonesas” da associação ao inserir seu público consumidor “dentro da vida da colônia”. Colocar os clientes na vida da “colônia” era o ponto diferencial do consumir alimentos japoneses. Pois, alimentar-se dentro da “colônia japonesa” tinha significado de entrar em contato com a “cultura” em comparação com o consumo, puramente comercial, dos alimentos quando em restaurantes ‘japoneses/asiáticos’. O consumo na “Nipo” tinha uma característica especial porque a exótica “colônia japonesa”, mesmo que comercialmente e momentaneamente, estava a abrir suas portas e a receber seus convidados. Assim, a diferença dos “japoneses” e o seu comércio dependiam das ideias e diferenças formuladas pelos “brasileiros”. E era, justamente, todo o universo das imagens de diferenças e estereótipos que constituía a barganha do comércio da associação.

O *sukiyaki* na “Nipo” era uma mercantilização e expansão do *sukiyaki* na tradição japonesa. Em suas raízes nipônicas este prato era o alimento que estreitava os laços familiares e de amizade por meio da comensalidade coletiva. Na versão contemporânea da “Nipo”, o *sukiyaki* era o alimento comércio da “colônia” carregado de alianças, pois aproximava, comercialmente, “japoneses” e “brasileiros” por meio da festa e aproximava a “colônia” em torno do preparo festivo.

Essa mercantilização da ideia de “tradição japonesa” em nada comprometia o valor dado a “tradição”, ou seja, o comércio não profanava a “tradição”, transformando-a numa simples mercadoria. Ao contrário, expandia-a capitalizando recursos, atraindo parceiros e consumidores, já que o esquema *sukiyaki* contava com o patrocínio e doações de empresas como DE (macarrão), Nigro (panelas) afora as “prendas⁶⁷” de várias lojas do comércio araraquarense para o sorteio de brindes.

A “tradição” era a ideia que as pessoas queriam consumir e era a moeda da “Nipo”. As Noites do *Sukiyaki* da “Nipo” tornaram esse alimento sinônimo de entrar em contato e consumir a “cultura japonesa” em Araraquara.

Contudo, para que tal evento aconteça na noite de sábado ocorre toda uma preparação da festa desde a sexta-feira e essa movimentação pré-evento agrega, e também dispersa, alguns sócios, pois preparar a “Nipo” depende, impreterivelmente, de um trabalho coletivo.

⁶⁷ Doação de brindes e ao mesmo tempo uma forma de propaganda por contar com o anúncio dos nomes das lojas.



Ilustração 05 - Preparação do sukiyaki durante a festa (Acervo Pessoal)



Ilustração 06 – Conquista feminina (Acervo Pessoal)

4.4 Preparando a casa

Sexta-feira, 14:00: era esse o momento que iniciava a preparação do *sukiyaki*. O primeiro grupo a começar os trabalhos era o grupo das Laboriosas, já que coincidia com o dia do

encontro semanal das *baatian*. Nesta ocasião, as *baatian* e eu ⁶⁸ tínhamos a função de limpar, cortar e separar os legumes e a carne que comporiam o prato. As Noites do *Sukiyaki* constam no calendário associativo e na circular ⁶⁹ mensal. Nas sextas que antecediam o jantar todas as *baatian* chegavam empunhadas de seus respectivos aventais. Certa vez fui ao encontro semanal e me deparei com o *sukiyaki*, desavisada e desprevenida descobri que naquele dia não iria bordar com as *baatian*, mas sim limpar e cortar muitos legumes. E assim foi feito. No decorrer de vários *sukiyakis* estive à mesa com todas aquelas mulheres e vários ensinamentos foram passados a mim desde algo que aparentemente é bem simples como o corte correto de vários legumes ao modo de preparar o *sukiyaki*. Ao mesmo tempo em que esses aprendizados se davam, elas me ensinavam algumas palavras em japonês, contavam histórias sobre suas infâncias, a imigração, as famílias, os netos, trocavam receitas, comentavam a semana, recordavam o passado.

Sentar à mesa com as *baatian* para preparar o *sukiyaki* estreitou nossos laços ocorrendo que daí eu não seria mais a moça que bordava e trabalhava nas festas, mas eu me assemelharia ao mundo da “colônia” e a elas, justamente, porque estava aprendendo e ouvindo seus saberes mais caros: as histórias de suas vidas, o cuidado com a família e a transmissão da “tradição” pela vias consagradas na “Nipo”: a vida associativa e os alimentos. Recordo-me que certa vez ganhei de D. Ivone um avental, eu o utilizava em todos os *sukiyakis*. Certa sexta-feira D. Dirce me viu de avental, me abraçou e exclamou com alegria: “como você está tão bonitinha, está parecendo uma doninha de casa!”. Eu tinha carinho por todas elas e também sentia que a recíproca era verdadeira, mas naquele dia eu entendi que havia algo a mais, pois eu de avental e aprendiz da culinária me assemelharia mais a elas porque começaram a ver em mim algo que era parte delas: a mulher e o mundo da casa. De certa forma, a partir daqueles dias, eu estaria mais próxima a elas porque havia um canal aberto entre nós e essa proximidade ao acaso foi de extrema importância. Ao longo dos nossos encontros semanais entendi que nossa relação formava um elo, pois elas estavam a transmitir seus saberes para uma jovem e essa possibilidade de transmissão, e expansão da “tradição japonesa”, deixava a todas muito animadas.

A convivência com as mulheres do grupo Laboriosas teceu laços entre nós e aos poucos eu percebi que a convivência e os aprendizados eram os processos que foram me

⁶⁸ Eu era a única jovem do grupo Laboriosas. Mais tarde, em entrevista com Alexandre, descobri que eu tinha um apelido entre os jovens, “Érica Laboriosa” porque havia mais duas “Éricas” na “Nipo” e porque eu estava todas as semanas com as *obassan*.

⁶⁹ Carta com notícias e programação enviada aos sócios mensalmente.

integrando como parte delas. Para tanto há dois episódios que narram bem esse elo e integração, fora os dizeres de D. Dirce. Essas passagens ocorreram da seguinte forma: certa vez, Leiko olhou para mim e disse que como estava aprendendo o *sukiyaki* na “Nipo” eu deveria fazê-lo na casa de meus pais, assim que dominasse todo o processo porque isso era muito importante: “faça o *sukiyaki*, Érica, e surpreenda os seus pais”. Em outra situação, Satiko olhou para mim durante o bordado e disse que eu agora parecia “mais japonesa que mestiça porque tinha um jeito delicado e ela achava que os meus olhos estavam mais puxados”. Dirce, Leiko e Satiko explanaram transformações no meu estatuto social frente seus olhares e aproximações entre nós que se davam pela convivência e aprendizados. Minha pessoa social fora se modificando ao longo do tempo da pesquisa, pois caindo nas malhas da associação na condição de forasteira me tornei “a moça do voluntariado”. Do voluntariado foi acrescido a mim a condição de “a moça da pesquisa” e, depois de participar da “Nipo” de maneira mais compulsória, seus olhares me modificaram pela identificação do cotidiano, a transmissão dos saberes e minha própria corporeidade. Os olhos daquelas mulheres me aproximaram do seu universo “japonês” me tornando, assim, “mais japonesa que mestiça”. O canal da proximidade entre mim e as mulheres e, mais outras pessoas veio, justamente, através do voluntariado; eram as nossas trocas, pois ao trabalhar para a “Nipo”, eu me comunicava na língua da associação e me incorporavam, pela “tradição”, através da aprendizagem desta.

Como dito anteriormente, o trabalho na sexta-feira consistia em limpar e cortar alguns legumes e carne para o prato principal e fazer *sushi*, tarefas iniciadas pelas mãos das Laboriosas. Esse trabalho desempenhado por todas era uma obrigação coletiva, com exceção de uma ou outra voluntária que não comparecia nestas sextas pelo motivo de não gostar desse tipo de trabalho. De qualquer maneira, o cumprimento dessas obrigações coletivas era visto com bons olhos, não era uma regra impressa, mas implícita ou sutilmente sugerida pela vida da “colônia”, pois existia um consenso de que somente a “união” característica da “colônia” possibilitava a vida daquele local.

Durante as festas notei que havia um núcleo assíduo de sócios que participavam de todas as festas, e este núcleo era formado por uma maioria de pessoas adultas e da terceira idade, sendo majoritária a presença feminina em relação ao todo. Havia uma clara divisão de papéis sociais baseada no gênero que atribuía diferentes trabalhos para homens e mulheres. E essa divisão sexual do trabalho era constantemente reproduzida nas festas da associação. É certo que

as sextas-feiras à tarde o grupo que frequentava a “Nipo” era o de mulheres aposentadas, sendo assim, as outras pessoas não poderiam comparecer neste momento dado suas agendas de trabalho. Contudo, da sexta-feira até o sábado à tarde, as mulheres eram sempre a esmagadora maioria a desempenhar o trabalho voluntário quando comparadas com os homens. Em média chegava-se a quatro mulheres para cada homem. Todavia, é correto afirmar que sempre havia um pequeno número de homens que trabalhavam na sexta à noite e no dia de sábado, cozinhando macarrão e cortando alimentos. Entretanto, grande parte da manipulação dos alimentos, ou seja, o trabalho mais duro como o limpar e cortar legumes e vegetais para o *sukiyaki* e *tempurá*, preparar molhos, fazer *sushi* e *nigui*ri eram tarefas feitas pelas mãos das mulheres, principalmente, no que toca, as mãos das *baatian*.

Certa vez de tanto observar a predominância feminina no voluntariado, eu perguntei às mulheres presentes se havia algum motivo para os homens serem um número tão pequeno naqueles dias de voluntariado. A assertiva de qualquer uma delas era sempre de que os homens trabalhavam de dia e, sendo assim, eles não poderiam comparecer para ajudar. Ocorre que mesmo aos sábados à tarde, havia várias mulheres que trabalhavam “fora de casa”, com horário comercial e, mesmo assim, as mulheres compunham a maioria no trabalho. Inúmeras vezes no *sukiyakis* eu verifiquei que os homens chegavam à “Nipo” no final da tarde de sábado, momento em que grande parte do trabalho já estava feito. Contudo, era na noite da festa que a presença masculina podia ser, inegavelmente, ‘notada’.

A Noite do *Sukiyaki* era organizada da seguinte forma: as mesas dos clientes estavam distribuídas por todo o interior do salão social e áreas externas. Paralelo à área externa do salão encontrava-se disposta uma fileira de fogões onde seriam feitos os pratos de *sukiyaki*. Essa fileira de fogões ocupava um espaço bem visível para todos os que estavam dentro do salão, de maneira que todo o processo de cozimento dos pratos era visível ao público, e essa visibilidade era o ponto central da festa. Mais ao fundo, na extensão do salão estavam concentrados os fogões para o preparo de pastéis e *tempurás*. No interior da cozinha estavam as porções do *sukiyaki* e alguns voluntários faziam a arrumação final das porções. Não obstante, o espaço mais visível da festa era o local onde ocorria a última etapa de preparação do *sukiyaki*, e este era a fileira dos fogões, e o que mais ressaltava aos olhos era o fato de que o trabalho neste recinto era predominantemente masculino. Salvo duas mulheres que passaram a participar recentemente

deste espaço na festa, e assim dominarem todas as etapas de produção do *sukiyaki*, a visibilidade do trabalho da “colônia” estava, de certa forma, toda voltada para os homens.

Essa divisão silenciosa do trabalho segundo as ideias de diferença de gênero não era algo que se dava por acaso, a manipulação dos alimentos com sua técnica manual e repetitiva era tida como pertencente ao mundo doméstico, logo um trabalho destinado para as mulheres. No pensamento de Hirata (2009, 2002/2001) as análises sobre a divisão sexual do trabalho em países como França, Brasil e Japão, apontam para a exaustiva precarização do trabalho feminino no que toca às funções, cargas horárias e salários destinados às mulheres. Esses fatos demonstram que a subalternização do emprego feminino não pode ser entendida somente a partir das análises do mercado. Essas evidências podem ser comprovadas em vários países, pois há sempre a persistência de as funções manuais, repetitivas e desprovidas de técnicas complexas serem destinadas às mulheres. Ao mesmo passo, aos homens são destinados os postos mais altos e os trabalhos tecnicamente mais sofisticados.

Desta forma, era nítido que no processo de elaboração do *sukiyaki* havia uma divisão sexual do trabalho que destinava, compulsoriamente, às mulheres a manipulação dos alimentos pelo fato de estas funções serem encaradas pelos homens como um trabalho doméstico, feminino, manual e desprovido de técnicas nobres e complexas.

Essa divisão dos papéis sociais segundo critérios (des)classificadores de gênero ficou evidente durante a preparação de um *sukiyaki* numa conversa com Shigue assuntos sobre família e voluntariado. Neste dia ela narrava que por toda a sua vida fora dona de casa e mesmo já tendo uma idade avançada, ela ainda cozinhava e limpava a casa, pois essas atividades a mantinham ativa, além do *gateball*. No entanto, afóra ser dona de casa, havia ainda as obrigações familiares como cuidar de sua cunhada, algo que a deixava pouco feliz pelo fato de que esta não colaborava em nada com seu trabalho doméstico. Sua cunhada era uma obrigação familiar, pois não se casara, nem possuía filhos e, Jorge (esposo de Shigue) era o filho mais velho da família e, inevitavelmente, tinha a obrigação de zelar pela irmã. Em seguida, aproximou-se Jorge⁷⁰, e nossa conversa prosseguiu. Notei que havia concordância com as declarações de sua esposa em relação às observações sobre sua irmã, pois ele também concordava que ela se tornara um peso pelo fato não gostar de trabalhar. Mas ao longo da conversa sobre casa e voluntariado, ele proferiu em tom de descaso a seguinte afirmação: “cozinhar e cuidar de casa são trabalhos inúteis, no voluntariado

⁷⁰ (*issei*, engenheiro aposentado, 70 anos, esposo de Shigue)

auxílio em algumas coisas com os alimentos, mas esses trabalhos são tontos, ‘coisas de mulher’, e minha vida só ocupei com trabalhos importantes”.

A sobreposição do masculino sobre o feminino no universo “Nipo” podia ser verificada nos diálogos dos mais velhos e na entrada do salão de festas, pois na parede oposta havia os retratos de todos os presidentes da associação. Esses retratos eram desde a época em que o *Nipponjin-Kai* foi fundado quando ainda agrupava japoneses e okinawanos: todos os presidentes, até os dias atuais, eram homens. O espaço associativo e o mundo da primeira geração de descendentes de japoneses era um mundo permeado pela valorização pública do masculino em detrimento da valorização do feminino. Nos diálogos com pessoas mais jovens da geração *nissei* e *sansei*, como Alexandre, César e Luciana, eles afirmaram que entre as gerações mais novas essa divisão e sobreposição dos gêneros não eram mais uma realidade. Essa assimetria era da época de seus pais, avós, bisavós, “dos mais velhos”, pois, “hoje a mulher está no mercado de trabalho e ao conquistar a sua independência, elas já se encontrariam libertas das obrigações domésticas”. Essas afirmações sobre a mulher e o mundo do trabalho são uma realidade entre as mulheres mais jovens e adultas dentro da “Nipo”, pois elas possuem profissões e ensino superior. Desta forma, ao olhar esse quadro deve-se sempre levar em consideração os seguintes aspectos: primeiro, o privilégio do lugar da educação entre as famílias de imigrantes japoneses e alto nível de instrução deste grupo. Assim, ao olhar para as brasileiras descendentes de japoneses, a sua colocação no mundo do trabalho não pode ser estendida como uma realidade geral às mulheres brasileiras, ainda mais no que tocaria as mulheres negras pobres. E em segundo lugar, devemos ainda observar que a presença do feminino no mundo do trabalho é repleto de assimetria e precarização quando comparada com as condições de salário e trabalho masculinos nas sociedades contemporâneas (Hirata, 2009).

Agora, retomando as afirmações sobre a mulher e o mundo do trabalho nas diferentes gerações de descendentes, havia um ponto sobre os papéis sociais atribuídos ao gênero, na associação, que não era questionado pelas pessoas de diferentes idades: o fato de o mundo da política associativa ser, exclusivamente masculino. As pessoas que dirigiam o *Senen-Kai* (grupo de jovens), como Alexandre e César, afirmavam que as mudanças no universo associativo só ocorreriam no momento em que as gerações mais novas adentrassem para essa esfera de poder: a presidência. Por hora, o mundo associativo se arquitetava segundo “a cabeça fechada dos mais velhos”.

Contudo, é preciso salientar que havia uma exceção nesse universo desde 2010 e seu nome era Leiko, mulher ativa e dirigente dentro da associação, que chegara à atual vice-presidência ao lado do jovem Yuri. Porém, as visões associativas sobre tais mudanças, e aí visões advindas de Leiko e outros sócios, inclusive os mais velhos e os jovens, não eram de alterações no modo de ver os gêneros e um pensamento de inovação na associação, mas era a problemática da real ausência de pessoas interessadas na candidatura presidencial. Essas mudanças políticas não expressavam uma mudança comportamental associativa, mas espelhavam uma crise de sucessão política que comprometia a existência da própria associação. Pois, segundo o contrato de doação de terras da prefeitura de Araraquara, a extinção da vida política e social da A.C.N.B., acarretaria na retomada das terras por parte do município. Assim, essas mudanças eram frutos dos constrangimentos eleitorais e contratuais e, acima de tudo, espelhavam uma crise sucessória entre as gerações mais jovens, já que assumir o cargo presidencial da associação era algo incompatível com o desenvolvimento de suas carreiras profissionais.

Desta maneira, pode-se inferir que no espaço da Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araraquara, a posição do papel social dos homens era, inegavelmente, justaposta ao papel da mulher. E como foi visto não era somente na vida política que o privilegiamento masculino podia ser acompanhado, mas em todo o desenrolar da vida associativa. Das eleições às festas, essa sobreposição era gritante e, na festa do *sukiyaki*, à mulher chegava a ter o seu papel ofuscado, pois todo o centro de atenção estava voltado para os homens que preparavam a etapa final do referido prato. Na casa dos homens, a recepção é masculina, mas a existência desta recepção só é possível com a existência dos bastidores femininos. Apesar de o trabalho das mulheres e o dos homens serem complementares, e assimétricos, no que diz respeito a toda a elaboração das festas, a notoriedade pública cabia mais aos últimos do que as primeiras.

Voltando-se para o interior dos preparativos festivos, o trabalho de mulheres e homens eram complementares no que tocava a reprodução da “tradição”. Nesses dias de preparo do *sukiyaki* as pessoas ali reunidas colocavam em rota as noções de *japonesidades*. Uma circularidade de trocas era instaurada na maneira de se relacionar e organizar a associação para as festas. Os mais velhos conversavam em japonês, as *baatian* preparavam alimentos, as famílias narravam as suas experiências cotidianas e assim, a memória da imigração e a “tradição” dos “japoneses” eram sempre temas debatidos. Os jovens que chegavam ao voluntariado no sábado à tarde aprendiam com os mais velhos os segredos do preparar os pratos japoneses. Ao mesmo

tempo, as crianças corriam por entre todos observando seus pais, as *baatian*, todos ali presentes durante seus trabalhos. Por fim, ainda havia o som de músicas japonesas ao fundo do salão; a trilha sonora era sempre trazida por Kenji.

Várias famílias, em suas diferentes gerações, estavam a reproduzir e transmitir a sua “tradição”, a especificidade “japonesa” para as gerações mais novas pela memória, palavras, alimento e coletivismo. E quando começava a noite, as crianças acima dos nove ou dez anos eram iniciadas em alguma atividade voluntária na festa como, por exemplo, montar os jogos de pratos e talheres ou tirar pedidos nas mesas. Essas crianças apreendiam desde cedo as maneiras “japonesas” e assimilavam a “Nipo” a um local de pertencimento, entendida como a sua “segunda casa”. Para todas as pessoas ali presentes, aquele evento constituía uma obrigação e um dia especial, era o momento de cuidar da associação e, principalmente, do cuidar advindo das mãos femininas. Mas, sobretudo, era através do cuidar coletivo de todos aqueles indivíduos, que eram reproduzidos os sentidos da “colônia”. A “colônia” era feita e refeita cotidianamente, mas na preparação de suas festas havia aquela dimensão de dias especiais; uma atualização ritual dos elementos da “tradição” valorizados pelas famílias acontecia.



Ilustração 07 - Preparação da casa para o *sukiyaki* (Acervo Pessoal)

4.5 Parentesco Associativo

No capítulo anterior vimos a produção de *relcionalidades* (Carsten, 2004) na adoção de “iguais” e entre os casais interétnicos. No caso das adoções vimos a *relacionalidade* baseada em similitudes de *substância* e corporalidade quando da adoção preferencial de crianças próximas à ascendência das famílias acolhedoras. Estes casos de adoções prezavam pela *relacionalidade* de *substâncias* semelhantes. No caso dos casais interétnicos, vimos que entre as famílias dos *issei* e *nissei* mais velhos, ocorriam transmissões de saberes por parte das mulheres nipônicas às mulheres brasileiras e, a incorporação destes saberes por parte da nora “brasileira”. Para as famílias descendentes e para o olhar da associação, como um todo, esses processos eram encarados como uma forma de reprodução da “tradição japonesa”. Na maioria dos casos, o não-descendente passava a ter integração familiar e associativa, à medida que dominasse os elementos da “tradição” e partilhasse da vida coletiva da “Nipo”. A relação da transmissão e incorporação de saberes gerava a *relacionalidade* por aproximação entre os sujeitos “diferentes”.

Desta forma, no decorrer dos textos vimos que as adoções, os casamentos interétnicos, endoétnicos, as mestiçagens produziam *relacionalidades* pensadas pela ordem das *substâncias*, corporalidades, incorporação dos saberes e, aprendizados e consumo dos alimentos entre os indivíduos quando nas famílias e na associação. Todas essas formas de se relacionar aparentavam as pessoas através do compartilhamento e ou aproximação àquilo que era apreciado como importante (“sangue”, alimento, casamento, convivência, corporalidade). Não obstante, a vida coletiva da associação era uma reprodução de *relacionalidades* ao atualizar as relações entre as famílias, os significados da especificidade “japonesa” e a própria reprodução da “colônia” formando, assim, uma espécie de *parentesco associativo*.

Este local, a “colônia”, era um espaço privilegiado pela alusão de que aí todas as variações de *relacionalidades* encontravam sentidos. Mas, ainda, a “colônia” reservaria outras variações de *relacionalidades*, pois sua vida social continuava a formar novos casais endogâmicos, porém, pelas escolhas individuais e não mais pelas exigências familiares como no passado da imigração. Ou seja, na atualidade, os encontros associativos constituíam-se como momentos favoráveis para a formação de novas alianças entre as famílias.

Como apontou Sakurai (2008), na raiz dos *kaikans* havia o objetivo de agregar os “patrícios” e criar as vias para a concretização de um modo de viver ‘japonês’ entre iguais no que tocava os seus costumes, a amizade, os casamentos, etc. Vários dos casais descendentes de japoneses, acima dos cinquenta e sessenta anos, com os quais conversei, disseram ter se conhecido nos bailes da “Nipo”. Assim, os bailes do *kaikan* criavam situações propícias para a reprodução da família e os matrimônios ideais exigidos pelos pais desses casais. A exigência familiar do matrimônio preferencial deu lugar para as escolhas afetivas individuais dos sujeitos. E é desde a geração dos *sanseis*, e *nisseis* mais novos, que as uniões entre descendentes de japoneses dentro da “Nipo” são pautadas pelas escolhas dos indivíduos.

Durante o tempo da pesquisa acompanhei o surgimento de um namoro entre um casal de jovens: Cíntia, 28 anos, empresária, *sansei* miscigenada e Ricardo, 30 anos, agrônomo, *sansei* não-miscigenado. Este casal de namorados se conheceu, justamente, dentro da “Nipo”. A família de Ricardo é frequentadora da associação desde a época de seus avôs, e seu pai já ocupou o posto presidencial. A família de Cíntia é mais nova e frequenta a associação há menos de uma década. Ricardo e Cíntia estão juntos há mais de um ano. Contudo, havia cerca de mais dois casais de namorados cujas famílias eram associadas à Nipo desde longa data. Em conversa com Estela⁷¹, sobre o namoro entre os jovens da associação, foi explicado que para os jovens não havia diferenças, nem preferências, entre namorar descendentes ou não-descendentes. Embora, no tocante a namoro entre as pessoas da associação, e aí valia relacionar-se “Nipo” e “Okinawa”, havia um dado positivo, pois “o fato de os indivíduos gostarem de pessoas que eles já conheciam, colaborava para o equilíbrio e convivência de um relacionamento”. Ela ainda acrescentou que, se ocorresse um namoro entre as pessoas “dali”, isto seria uma decisão individual e não um pré-requisito, “nem uma obrigação para ninguém”.

A escolha de parceiros entre os membros da “colônia” dava-se com base na afetividade e, embora fosse uma escolha individual, ainda assim, não deixava de ter o componente “positivo” do conhecimento e identificações maiores entre os membros da “colônia”.

⁷¹ Estela, 28 anos, estudante, descendente de okinawanos. Os jovens não veem problema em relacionar-se com os jovens da outra associação. Pois mesmo existindo associações nipônicas distintas na cidade, ambas vivem em intensa troca quando dos eventos festivos comemorativos da “colônia”, a exemplo do *Keiro-Kai*, *Tanabata Matsuri*, bingos, entre outros.

As falas de Eduardo⁷², expostas no início deste capítulo, e as falas de Estela trazem à tona as relações de parentamento do *parentesco associativo*. Uma chave de leitura é a *relacionalidade de escolha* (Carsten, 2002) que aparenta os jovens sem relação direta de parentesco como “primos”, mas segundo os graus de proximidade, longa convivência e amizade. Neste caso, Alexandre expôs que entre a sua geração na “Nipo” os sentimentos de *relacionalidade* e identidade entre o seu grupo eram tão intensos que poderia crivar a união afetiva entre as pessoas. Isto ficava evidente, sobremaneira, nas situações em que seus contemporâneos cresceram e brincaram juntos dentro da “Nipo” formando assim, uma “família”. Desta forma, o sentimento de ser próximo em excesso, o “somos todos primos”, criava um filtro para a união afetiva entre esses descendentes, de maneira que, nessas situações, eles acabavam se relacionando com pessoas de “fora da colônia”. Contudo, se a proximidade excessiva gerava um impedimento à união afetiva entre esses sujeitos, por outro lado, essas relações de proximidades intensas “dentro da colônia” não deixavam de produzir *relacionalidade*: a da *escolha* de “primos”.

Sendo assim, percebeu-se que a *escolha* de “primos” e, a escolha afetiva individual entre parceiros descendentes dentro da associação faziam parte do *parentesco associativo* como um todo. Pois, certamente, a “Nipo” era, de longe, o espaço mais privilegiado para essas famílias “japoneses” vivenciarem e renovarem as trocas de saberes, histórias e selarem novas alianças através dos matrimônios. A “Nipo” era o espaço das famílias descendentes reproduzirem, apreenderem e significarem os elementos da sua *japonesidade* com os valores do coletivismo, os significados dados aos alimentos, às *substâncias*, à corporalidade, à “tradição”. Era o espaço para as famílias partilharem e atestarem as suas noções de como é o ‘japonês ideal’ e como são os diferentes “japoneses” que derivam dele.

Lá era o local onde se inventava a “tradição” com o *taikô*, trazido para a associação há três anos. Mas, também, a “Nipo” era o local onde se conservava a “tradição” de privilegiar o mundo dos homens na política e na vida pública sobrepondo-o ao mundo das mulheres. Embora, fossem elas, de fato, as grandes transmissoras da “tradição”, ensinamentos da

⁷² “A Nipo é a minha casa, é o quintal da minha casa. Por quê? Porque é da família frequentar lá. Meus bisavós foram um dos primeiros imigrantes que chegaram em Araraquara. Eu cresci na Nipo, meus pais se conheceram lá. Eu cresci brincando ali no meio de todo mundo. Vários dos meus amigos são japoneses, eu os conheço desde a infância, crescemos brincando juntos. Você pode ver nas festas que entre várias pessoas da minha idade nem sempre ocorre namoro (na Nipo). Há casais que se conheceram ali como o Eric e a Carla, mas como a maioria cresceu junto nos tratamos como primos. Somos todos da mesma família.” (Alexandre Oishi narrando sua relação com a Nipo)

língua e do preparo de alimentos, cuidados estes dedicados à família e à associação. A “Nipo” era a ‘grande casa’ onde as famílias vivenciavam as suas raízes imigrantes, celebravam cerimoniais à vida, atualizavam as suas “diferenças” no preparo das festividades e no comércio da “tradição”.

A “Nipo” era o espaço privilegiado para as famílias “japonesas” reproduzirem a sua “tradição” e o *parentesco associativo*, pois não seria difícil acontecer o aparentamento entre os sujeitos, já que lá era a “segunda casa” deles. Era a extensão de suas casas desembocando num lugar de criar pertencimento, de crescer junto com os outros e, também, de encontrar e escolher um possível parceiro afetivo.

Mesmo que, se falasse o tempo todo de brasileiros descendentes de japoneses, entender-se-ia esses brasileiros tinham nessa “casa japonesa”, nesta ‘grande casa’, o espaço para reproduzirem e dar sentidos às suas especificidades “japonesas”, já que eram delas que eles se valiam frente aos demais.

Mais um dia de festa se aproximou. Novamente, a “Nipo” está movimentada, ela foi tomada por várias pessoas, todas envolvidas com os preparativos de mais um evento.

As crianças que hoje correm pela “Nipo” apreendendo como serem “japonesas”, podem, livremente, mais tarde romperem com a associação. Para cada um que parte sempre haverá alguém para substituir aquele que foi.

Depois de me afastar da “Nipo” por um período de oito meses a fim de finalizar esse trabalho; quando do meu retorno, pude constatar essa realidade. Havia novas famílias compondo a vida da associação, novos rostos no trabalho voluntário.

Assim, novos ciclos e relações seriam inaugurados.

Mais um dia de festa, mais um dia de atualizar as *japonesidades*.



Figura 08 - Crianças observando as *baatian* durante o *odori*. (Cerimônia do *Keiro-Kai*)

Considerações Finais

Ao longo desta pesquisa, procurou-se analisar, como era elaborada uma *japonesidade*, as reflexões da categoria nativa “japoneses” e a ideia de “tradição” entre as famílias descendentes de japoneses, de um contexto associativo nipônico em Araraquara (SP). Por meio da etnografia, vimos que todos esses elementos correspondiam a composições de uma diferença “japonesa”. E eles estavam embasados e interligados à família. A partir da centralidade “família japonesa”, derivou-se todo um esquema de reprodução da “tradição, de diferenças “japonesas” e de um idioma de *parentesco associativo*.

Os dados desta pesquisa mostraram que a categoria nativa “japoneses” expressava a condição singular de os brasileiros descendentes de nipônicos entenderem-se no mundo, como sujeitos advindos do emaranhado de duas “culturas”, a japonesa e a brasileira; e não de uma crise identitária entre pertencer somente a um desses mundos. Dito de outra forma, os entendimentos para “japoneses” explanavam a trajetória do tornarem-se brasileiros para os descendentes de nipônicos. E neste processo esses sujeitos reformularam as suas origens japonesas. Essas condições estavam organizadas sob um conteúdo específico de identificar-se “japonês”, pensado mais por meio das diferenças que por meio da identidade entre eles. Ainda, esses conteúdos específicos, também, eram formulados em diferenciações, complementaridades e conflitos entre “japoneses” e “okinawanos”, os “mestiços” e os “brasileiros”.

Para os “japoneses” as diferenciações eram pensadas com base nos domínios e capacidade de reprodução dos saberes deixados pelos imigrantes. A partir do referencial imigrante, os descendentes classificavam-se em diferentes graus “japoneses”. Aqueles que conhecessem e dominassem os saberes da “tradição” eram tidos “japoneses” verdadeiros. Aqueles que não têm esses domínios eram tidos como “japoneses falsos” ou do “Paraguai”. Para com os “okinawanos”, a base de reflexão era a própria diferença na origem nipônica, cultural e histórica. A relação entre “japoneses” e “okinawanos” estava fundada em tensões e complementaridades, principalmente no tocante à necessidade de existência de ambos para refletirem as suas diferenças frente aos demais e firmarem suas alianças. No tocante aos “mestiços”, eram as (des)semelhanças e a passagem para a perda do conteúdo “japonês” que chamavam a atenção, pois as ideias relativas a esses sujeitos traziam um tensionamento à

continuidade da “tradição”. Ao elencarem esta continuidade, o que vinha à tona eram símbolos da corporalidade “japonesa” e os cuidados familiares. Esse tensionamento, ainda, colocava em relevo uma concepção importante sobre o “sangue japonês”, a sua permanência residual nos indivíduos quando estes estavam sob os cuidados familiares japoneses, como a ordem alimentar e moral. Os entendimentos acerca da miscigenação colocaram à mostra que a reprodução da “tradição”, como um todo, não era algo dado e inato, mas algo que necessitava de investimentos contínuos no interior das famílias. Para com os “brasileiros” (não-descendentes), as ideias de diferenciações eram postas pela lógica dos contrários, no que tocavam às atitudes morais familiares e de trabalho e às atitudes de humor. Embora, os “brasileiros” fossem sempre complementares aos “japoneses” no que dizia respeito à reflexão do direito à diferença destes últimos e, igualmente, à continuidade da vida associativa, em grande parte, agitada pelas trocas de estereótipos entre eles e pelo comércio cultural.

Desta forma, inferimos que a elaboração de ser “japonês” não se funda na homogeneidade entre nipônicos, mas sim nas diferenças, complementaridades e tensões para com os sujeitos semelhantes e os dessemelhantes. Entretanto, por mais que essas ideias estivessem cristalizadas, elas estavam dotadas de certas plasticidades para serem pensadas e debatidas em diversos contextos históricos e de diferenciações. Isso ficou claro na capacidade de fluírem por vários espaços e refletirem as suas diferenças a partir desses espaços. Contudo, não era só no jogo relacional com o diferente que se fazia essa especificidade “japonesa”. Ela se fazia, primordialmente, na reprodução da “tradição”: o elemento singular, transmitido no mundo da casa e na extensão dela, o mundo associativo.

Procurou-se mostrar que o ponto de partida para a “tradição japonesa” assentava-se sob a referência de um modelo ideal encarnado na figura do imigrante. O modo de viver do imigrante era o ponto de reflexão primordial para repensar a “tradição”/“cultura”, pelo fato de que foram esses sujeitos os transplantadores e cultivadores dos modos nipônicos entre as famílias, em terras brasileiras. Este modelo, dotado de existência histórica, assumia uma posição referência entre as famílias, por representar a sua ligação mítica a uma terra de pertencimento, longínqua no tempo e no espaço. Uma vez que os imigrantes nipônicos carregaram consigo uma ‘cultura original’ e cultivaram seus elementos no interior de suas famílias, esses modos japoneses foram transmitidos e tornaram-se os elementos que compuseram as variadas noções de uma dita “tradição japonesa”. Essa singularidade, ainda hoje, encontra-se manifesta na música, na dança,

na comida, na língua, nos festivais e nos rituais religiosos japoneses, entre outros. Desta forma, pode-se entender que a presença japonesa no Brasil multiplicou-se e enraizou-se em diferentes modos e espaços, pela sociedade. Assim, essas diacriticidades podem ser entendidas como as *japonesidades* da presença japonesa no Brasil, desde que observadas em seu contexto e linguagens específicas. Elas expressariam os desdobramentos dessa presença com os modos e as noções “japonesas”, produzidas para além de uma agenda racional de preservação das diferenças.

Dentro do contexto da pesquisa, pode-se também perceber parte dos valores cultivados pelos imigrantes permaneceu e foi reformulada entre a maioria das famílias. Tais *japonesidades* encontram-se manifestas, no tocante aos valores e práticas vividas e reproduzidas em família e na própria continuidade da vida associativa. A família ocupa centralidade para a permanência e reprodução da *japonesidade*, porque é dela que se derivaram os elementos tidos como da “tradição japonesa”. Esses elementos de diferenciação estão expressos em origem e memória imigrante, em ascendência nipônica e em *substâncias* como o “sangue”. E estão expressos, sobretudo, em práticas de cuidados e investimentos nas reformulações de ordem alimentar, linguística, associativa e de condutas “japonesas” no seio da família. A noção de *substâncias*, como o “sangue” e o “alimento”, contribui com um papel primordial na constituição de uma *pessoa* “japonesa”. Também surge como um dado para classificar o conteúdo nipônico de um sujeito pela quantificação do “sangue” e pela ligação à “tradição”, através do consumo de alimentos e do domínio de técnicas de seu preparo. Essa *japonesidade* possui sentido dentro do seu *locus* de reprodução, a família e, na extensão dela, a associação. A partir desses espaços, as ditas especificidades tornam-se transmissíveis e inteligíveis e corporificadas.

Conforme as análises presentes ao longo do texto, os papéis sociais atribuídos ao gênero masculino e feminino, assumem importância quando da transmissão da “tradição”. Como foi observado, o mundo dos homens sobrepunha-se ao mundo das mulheres no que tocava a vida pública e política da associação. As mulheres encontravam-se distanciadas das esferas de poder e visibilidade. No que dizia respeito ao voluntariado associativo, havia uma divisão sexual do trabalho no decorrer das festas. Às mulheres eram destinados os trabalhos repetitivos de manipulação dos alimentos, pelo fato de essas funções serem encaradas pelos homens como femininas e domésticas. Logo, desprovidas de técnicas nobres e complexas. Entretanto, verificou-se que esse bastidor feminino da vida associativa era, de fato, o canal essencial para a reprodução da ordem associativa, a saber, as festividades como o momento ritual de atualizar os sentidos da

japonesidade. Acrescentando-se a isso, no mundo da casa, as mulheres também desempenhavam um papel embrionário na reprodução dos elementos da “tradição” valorizados pelos indivíduos: os investimentos e cuidados na forma da linguagem e na preparação dos alimentos. Das colocações sobre os papéis de gêneros, inferimos que as mulheres desempenham centralidade na reprodução da *japonesidade*, pois eram elas as grandes transmissoras de parte dos símbolos da “tradição” eleitos pelas famílias e pelo coletivo associativo, como um todo.

Por fim, essa pesquisa indicou que os elementos tidos como singulares, dos brasileiros descendentes de japoneses, passam pela ordem familiar e encontram, no espaço associativo, sua manifestação ritual de existência por meio das festividades e sociabilidades da “Nipo”. Assim, as diferentes gerações de imigrantes nipônicos fazem do espaço associativo o local de reprodução da “tradição” por meio das festividades e atualização dos laços de amizade e *parentesco* entre as famílias. Viu-se nas sociabilidades na associação, a produção de um *parentesco associativo* feito por meio de *relacionalidades*, ou seja, formas de aparentamento entre os sujeitos. Nas *relacionalidades* ocorriam variações que iam desde a reformulação das uniões preferências (o matrimônio endoétnico), segundo a escolha individual-afetiva até o aparentamento pela *escolha* de primos, segundo os graus de convivência e proximidades, e o aparentamento da adoção preferencial, segundo as similitudes de ascendência, *substância* e corporalidade “japonesa” entre os novos entes; o aparentamento dos “brasileiros”, segundo as incorporações e os compartilhamentos da “tradição japonesa” (quando nas uniões interétnicas). Desta forma, entendeu-se que o espaço associativo não era somente um local de sociabilidades, mas a extensão das casas das famílias descendentes de japoneses. Lá era o espaço onde elas reproduziam, reformulavam e transmitiam a “tradição”. O espaço dos sentidos que conferiam diferenças às suas existências. Era onde selavam alianças, uniões e cultivos em um coletivo maior: Associação Cultural Nipo-Brasileira.

Esta etnografia pretendeu demonstrar os caminhos percorridos pelas elaborações de *japonesidades* entre famílias brasileiras descendentes de japoneses, em um contexto associativo de Araraquara (SP). Desta forma, espera-se ter contribuído, de alguma maneira, para os estudos da presença japonesa no Brasil.

Bibliografia

BARTH, F. *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. In: Poutignat, P. e Streiff-Fenart, J. Teorias da Etnicidade. São Paulo. Ed. UNESP, 1998.

BENEDICT, R. *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo. Ed. Perspectiva, 2007. (3º edição)

CARDOSO, R. C. L. *Estrutura Familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo*. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo, 1972. (Org. Masato N. São Paulo. Publicação: Keleidos-Primus Consultoria e Comunicação Integrada S/C Ltda, 1998. (2º edição trilingue).

CARSTEN, J. *After Kinship*. Cambridge. Cambridge University Press, 2004.

_____ *The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi*. In: American Ethnologist, 2005, 22(2): 223-241.

CASTRO, C. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar, 2006.

COSTA, S. *Desprovincializando a sociologia. A contribuição pós-colonial*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. 2006, vol. 21, nº 60, pág. 117-183.

_____ *A mestiçagem e seus contrários – etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo*. In: Revista Tempo Social. 2001, vol. 1, nº 13, pág. 143-158.

CUCHE, D. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru. Ed. EDUSC, 1999.

CUNHA, M. C., *Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível*. In: Cultura com aspas e outros ensaios. Ed. Cosac Naify, 2009.

_____ *Religião, comércio e etnicidade*. In: Cultura com aspas e outros ensaios. Ed. Cosac Naify, 2009.

DAHIA, S. L. M., *A mediação do riso na expressão e a consolidação do riso no Brasil*. In: Revista Sociedade e Estado, 2008, vol. 23, n° 3, p. 697-720.

DURHAN, E. R. *A dinâmica da cultura*. São Paulo. Ed. Cosac Naify, 2004.

ELIAS, N. e SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar, 2000.

ENNES, M. A. *A construção de uma identidade inacabada: nipo-brasileiros no interior de São Paulo*. São Paulo. Ed. UNESP, 2001.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo. Ed. Ática, 1978 (1ª edição, 1964).

FONSECA, D. J. *Políticas Públicas e Ações afirmativas*. São Paulo. Ed. Summus/Selo Negro, 2009.

FRAVET-SAADA, J. “*Ser afetado*”. In: Revista Caderno de Campo. 2007, vol. 13. Universidade de São Paulo.

FRÚGOLLI Jr., H. *A dissolução e a reinvenção do sentido de comunidade em Beuningen, Holanda*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. 2003, vol. 18, n.º 52, pág. 107-216.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Ed. LTC S.A., 1989.

GOLDMAN, M. *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. In: Revista de Antropologia. 2003, vol. 46, n° 2, pág. 423-444.

GUIMARÃES, A. S. A. *Como trabalhar com “raça” em sociologia*. In: Educação e Pesquisa. 2003, vol. 29, n° 01, pág. 93-107.

_____ *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo. Ed. 34, 1999. (1ª edição)

HANDA, T. *Senso estético na vida dos Imigrantes Japoneses*. In: Assimilação e integração dos japoneses no Brasil. Saito, H. e Maeyamat. T (org). Estudos Brasileiros (col.). Petrópolis. Ed. Vozes/ São Paulo. Ed. Edusp, 1973.

HATUGAI, E. R. *Alimentando japonesidades. “Tradição” e substância em um contexto associativo nipo descendente*. In: MACHADO (org), *Japonesidades Multiplicadas: Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. (no prelo)

HIRATA, H. *A Precarização e a Divisão Internacional e Sexual do Trabalho*. In: *Sociologias*, 2009, ano 11, nº 21, pág. 24-41.

_____ *Globalização e divisão sexual do trabalho*. In: *Cadernos Pagu*, (17/18), 2001, pág. 139-156.

HOWELL, D. L. *Ethnicity and culture in contemporary Japan*. In: *Journal of Contemporary history* (SAGE London, Thousand Oaks, CA and New Delhi). 1996, vol. 31, pág. 171 – 190.

KUBOTA, N. F. L. *Bon Odori e Sobá: as obassan na transmissão das tradições japonesas em Campo Grande – MS*. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual Paulista – Campus de Marília, 2008.

KUPER, A. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru. Ed. EDUSC, 2002.

LESSER, J. *Reflexões sobre (codi)nomes e etnicidade em São Paulo*. In: *Revista de Antropologia*, 2008, vol. 51, nº. 1, p. 267-282.

_____ *A negociação da identidade nacional. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo. Ed. UNESP, 2001.

LOURENÇÃO, G. V. *Identidades, práticas e moralidades transnacionais: Etnografia da esgrima japonesa no Brasil*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de São Carlos, 2009.

KEBBE, V. H. *Um jornal entre Brasil e Japão: a construção de um identidade para “japoneses no Brasil” e “brasileiros no Japão”*. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal de São Carlos, 2008.

_____ *Resenha: CARSTEN, J. After Kinship*. Cambridge University Press: Cambridge, 2004. In: Revista TEORIA & PESQUISA. Universidade Federal de São Carlos, vol. XVI, n° 02, pág. 191-194, 2007.

_____ *Koseki Tohon e Ie – Metáforas de Família e Nação. Ensaio sobre a família japonesa, nikkei e estado japonês*. (no prelo).

MACHADO, I. J. R. *Cárcere Público: processos de exotização entre brasileiros no Porto*. Lisboa. Ed. Imprensa das Ciências Sociais, 2009.

_____ *Interações das fronteiras e o ponto de vista etnográfico: Dinâmicas migratórias recentes em Governador Valadares*. In: Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 167-187, jan./jun. 2009.

_____ *Laços de sangue e fluxo de dinheiro: notas sobre o “parente ausente” no contexto migratório transnacional Portugal/Governador Valadares*. In: CEEME-Centro de Estudos em Migrações e Minorias Étnicas. Working Paper n°1, 2007. Disponível em: http://www.cemme.fcsh.unl.pt/w_paper/WP%20CEMME%2001.pdf. Acesso em 01/08/2009.

_____ *Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação*. In: Revista de Antropologia, 2004, vol.47, n°. 1, p.207-233. ISSN 0034-7701.

_____ (org). *Japonesidades Multiplicadas: Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. (no prelo)

MACIEL, M. E. *Cultura e Alimentação ou o que Têm a ver os Macaquinhos de Koshima com Brillat- Savarin?* In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 7, n° 16, p. 145 156, 2001.

MAEYAMA, T. *O antepassado, o imperador e o imigrante: religião e identificação de grupo dos japoneses no Brasil rural (1908-1950)*. In: Assimilação e integração dos japoneses no Brasil. Petrópolis. Ed. Vozes/ São Paulo. Ed. Edusp, 1973. SAITO, H. e MAEYAMAT. T (org). Estudos Brasileiros (col.).

- MARTINS, R. e TELAROLLI, T. *Nipo Araraquara 50 Anos de Conquistas*. Araraquara. Ed. Eco Arquitetura, 2004.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo. Ed. Cosacnaify, 2003.
- MINTZ, S. W. *Comida e antropologia: uma breve revisão*. In: *Revista brasileira de ciências Sociais*. 2001, vol.16, n.47 p. 31-42 .
- MITA, C. *Bastos: Uma comunidade étnica japonesa no Brasil*. São Paulo. Ed. Humanitas, 1999.
- MORAES, F. *Corações Sujos*. São Paulo. Ed. Companhia das Letras, 2000.
- MORI, K. *As Condições de Aceitação da Culinária Japonesa na Cidade de São Paulo – Por que os Brasileiros Começaram a Apreciar a Culinária Japonesa?* In: *Revista de Estudos Japoneses*, nº 23, 2003.
- MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte. Ed. Autêntica, 2004.
- NOGUEIRA, O. *Preconceito de marca. As relações raciais em Itapetininga*. Apresentação e edição de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. São Paulo. Ed. Edusp, 1998.
- OCADA, F. K. *Nos subterrâneos do modelo japonês os 3 ks: Kitanai (sujo), Kiken (perigoso) e Kitsui (pesado)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Campus Araraquara), 2002.
- OLIVEIRA, R. C. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro. Ed. Tempo Brasileiro, 2003.
- _____ *Os (Des)caminhos da Identidade*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Fevereiro 2002, vol.15, n. 42, pág. 07-21.
- _____ *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo. Ed. Livraria Pioneira, 1976.
- OKUBARO, J. *O Súdito. (Banzai Massateru!)*. São Paulo. Ed. Terceiro Nome, 2006.

PEIRANO, M. (org). O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro. Ed. Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

SAHLINS, M. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ, 2004.

_____ *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar, 2003.

_____ *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I)*. In: Mana, abril 1997, vol. 3, n° 1, pág. 43-71.

SAID, E. W. *Orientalismo. O oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo. Ed. Companhia das Letras, 1990.

SAITO, H. e MAEYAMA, T. (org). *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. Petrópolis. Ed. Vozes/ São Paulo. Edusp, 1973. Estudos Brasileiros (col.).

SAKURAI, C. *Japoneses*. São Paulo. Ed. Contexto, 2008.

_____ *A fase romântica da política: os primeiros deputados nikkeis do Brasil*. In: Imigração e Política em São Paulo. Boris Fausto (org). São Paulo. Ed. Sumaré, FAPESP, 1995. (Série Imigração; v. 06).

_____ *Romanceiro da imigração japonesa*. São Paulo. Ed. Sumaré, FAPESP, 1993. (Série Imigração; v. 04).

SARTI, C. A. *A família como ordem simbólica*. In: Revista de Psicologia, Março 2004, vol. 15, pág. 11-28.

SASAKI, E. *A imigração para o Japão. São Paulo*. In: Estudos Avançados/ Universidade de São Paulo, 2002, vol. 20, n° 57, pág. 99-113, 2006.

SEYFERTH, G. *Etnicidade, política e ascensão social: um exemplo teuto-brasileiro*. In: Mana, 1999, Vol. 05, n° 02, pág: 61-88.

SILVÉRIO, V. R. (Org.). *De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações etnico-raciais no Brasil*. São Carlos- São Paulo: Editora da Universidade Federal de São Carlos - EDUFSCAR, 2003.

TSUDA, T. *Strangers in the homeland: japanese brazilian return migration in transnacional perspective*. New York. Ed. Columbia University Press, 2003.

_____ *The Benefits of Being Minority: The Ethnic Status of the Japanese Brazilians in Brazil*. In: In *The Center for Comparative Immigration Studies: Working Paper*, no.21, La Jolla: University of California-San Diego, 2000.

TURNER, V. W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis. Ed. Vozes, 1974.

VIEIRA, M. I. S. *O japonês na frente de expansão paulista: o processo de absorção do japonês em Marília*. São Paulo. Ed. Pioneira/ Universidade de São Paulo, 1973.

VILLAR, D. *Uma Abordagem Crítica do Conceito de “Etnicidade” na Obra de Fredrik Barth*. In: *Mana*, Abril 2004, vol. 10, nº 1, pág. 165-192. ISSN 0104-9313.

VIVEIROS de CASTRO, E. *O nativo relativo*. In: *Mana*, Abril 2002, vol.8, nº1, p.113-148. ISSN 0104-9313

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, Tomaz T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais/ Silva (org)*. Petrópolis. Ed. Vozes, 2004.

WOORTMANN, E. F. *Japoneses no Brasil/Brasileiros no Japão: Tradição e Modernidade*. In: *Revista de Antropologia*, 1995, vol. 38, nº 2. São Paulo. Publicação: Departamento de Antropologia – FFCH/USP.

YAMASHIRO, J. *Trajetória de duas vidas. Uma história de imigração e integração*. São Paulo. Ed. Cultura Editores Associados, 2001.

_____ *Okinawa. Uma ponte para o mundo.* São Paulo. Ed. Cultura Editores Associados, 1993.

WAWZYNIAK, S. M. *Contornos e representações familiares: a constituição da família Japonesa no Brasil.* In: *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos.* Coloquios, 2008. URL: <http://nuevomundo.revues.org/index29302.html>. Consultado em 05/07/2010

WINTERSTEIN, C. *Mangás E Animes: Sociabilidade Entre Otakus E Cosplayers.* *Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de São Carlos, 2009.*