

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia Social

Érica Rosa Hatugai

Um corpo como fronteira. Parentesco e identificações entre descendentes nipônicos
“mestiços”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos
para a obtenção do título de Doutora em Antropologia
Social

Área de concentração: Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. Igor José de Renó Machado

São Carlos

2018

Hatugai, Érica Rosa

Um corpo como fronteira. Parentesco e identificações entre descendentes nipônicos "mestiços" / Érica Rosa Hatugai. -- 2018.
197 f. : 30 cm.

Tese (doutorado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos,
São Carlos

Orientador: Prof. Dr. Igor José de Renó Machado

Banca examinadora: Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner, Prof. Dr. Luis Henrique de Toledo, Profa. Dra. Renata Medeiros Paoliello, Prof. Dr. Jeffrey Lesser

Bibliografia

1. Imigração e presença japonesa no Brasil. 2. Parentesco. 3. "Mestiços" e família 'mista'. I. Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado da candidata Érica Rosa Hatugai, realizada em 08/10/2018:

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado
UFSCar

Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner
UFSCar

Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo
UFSCar

Profa. Dra. Renata Medeiros Paoliello
UNESP

Prof. Dr. Jeffrey Lesser
EU

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Jeffrey Lesser e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado

Dedico essa tese para meu pai Valdemar, minha mãe Neusa e meu irmão Marcelo. A minha família que me fez possibilidade nessa pesquisa.

Agradecimentos

Essa pesquisa foi possível mediante o auxílio de muitas pessoas e instituições em Brasil e França. Agradeço a minha família: os meus pais, Valdemar e Neusa e meu irmão Marcelo pelo amor, apoio, diálogo e força sempre. Agradeço as leituras, diálogos, contribuições e apontamentos do Prof. Dr. Igor José de Renó Machado, orientador dessa tese e de várias outras pesquisas. Agradeço as contribuições da Profa. Dra. Mônica Raísa Schpun, pela orientação em meu estágio de doutoramento na l'École des Hautes Études em Sciences Sociales, em Paris. Agradeço as contínuas contribuições da Prof. Dra. Renata Medeiros Paoliello desde a sua orientação em minha graduação e agora minha tese. Agradeço as contribuições do Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner pelas observações e análises desde o exame de qualificação de minha dissertação e agora de minha tese. Agradeço ao Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo pelas contribuições e apontamentos para essa tese. Agradeço ao Prof. Dr. Jeffrey Lesser pelas contribuições e apontamentos desde a minha dissertação e agora, a tese.

Agradeço as sensei Célia Sakurai e Lili Kawamura pelas observações em meu projeto de pesquisa. Agradeço as observações do professor Paulo Ennes quando na Anpocs. Agradeço a leitura da pesquisadora Yvonne Siemann quando na APA. Agradeço as leituras e contribuições de meus pares pesquisadores do Laboratório de Estudos Migratórios (LEM – coordenado pelo nosso orientador Igor Machado) da UFSCar: Alexandra Gomes de Almeida, Bruna Potechi, Gabriel Jimenez, Gil Vicente Lourenção, Fred Santos, Juliana Carneiro, Nádia Luna Fujiko Kubota Treillard, Paula Sayuri Yanagiwara e pela orientação parceira de Victor Hugo Kebbe da Silva.

Agradeço a todos os interlocutores de Marília, as pessoas que compuseram as riquezas para essa pesquisa.

Agradeço a amizade de Caroliny Pereira desde Paris. Agradeço as ternas amigas Ana Paula Zerbato e Vanessa Paulino pela amizade e todo o suporte em São Carlos.

Agradeço a Universidade Federal de São Carlos e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Agradeço o suporte de Fábio Alessandro Urban pelo seu profissionalismo e ajuda sempre.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) desde a Bolsa Demanda Social para o auxílio desta pesquisa, bem como a Bolsa Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (Número do Processo: 99999.007297/2015-07).

A todas e a todos,

Muito obrigada. Muito obrigada. Muito obrigada.

Resumo

Essa pesquisa analisa a figura do “mestiço” e da família 'mista' formada por descendentes de japoneses com não-descendentes, em sua maioria, residentes na cidade de Marília, SP. Os dados evidenciam uma noção de *japonesidade* fluida para o “mestiço” entrelaçando-o as noções de corporalidade, modos e tensões num parentesco "japonês". No tocante as identificações dos “mestiços” e das famílias 'mistas', as formas como eles se entendem e a forma como eles são representados geram confrontos e tensões às noções de cultura e de parentesco “japonês” quando da comparação com as famílias formadas somente por *nikkey*. Este trabalho aborda o lugar do “mestiço” e da família 'mista' na história da imigração japonesa no Brasil trazendo à tona dimensões de alianças e conflitos presentes numa noção de parentesco "japonês". A lacuna desse tema na literatura sobre a imigração japonesa no Brasil pode ter ofuscado o seu debate teórico até o presente, mas não esgotou a realidade objetiva e as tensões sociais desse fenômeno. Desta forma, este estudo deseja oferecer elementos novos para refletir um dos muitos desdobramentos da imigração e da presença japonesa no Brasil.

Palavras-chave: “Mestiço”, Parentesco, Família 'Mista', Corpo.

Abstract

This research analyses the figure of the “mixed-race” person, the ‘mixed’ family comprised of Japanese descendants, and non-descendants, most of whom live in the city of Marília, a countryside city at 446 kilometers away from São Paulo, Brazil. The data show a notion of fluid *Japaneseness* of the “mixed-race” person, who is thus intertwined with the concepts of corporality, modes, and tensions characteristic of a “Japanese” relationship. About the identification of the “mixed-race” person and ‘mixed’ families, the research shows that the way they perceive themselves and the way they are represented lead to clashes and tensions upon the notions of culture and “Japanese” relationship when compared to families only comprised of *Nikkei* members. This research approaches the place of the person of “mixed-race” and the ‘mixed’ family in the history of Japanese immigration to Brazil, raising the role of alliances and conflicts present in the notion of “Japanese” relationship. The absence of such a theme in the scientific literature of the Japanese immigration to Brazil may have obfuscated its debate up to the present, in despite of the objective reality and social tensions still alive in this phenomenon. Therefore, this research aims at presenting new elements to help reflect upon one of the many repercussions of the Japanese immigration and presence in Brazil.

Key words: person of “mixed-race”, family relationship, ‘mixed’ family, body.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 - Imagem de Ariana Miyamoto	160
Ilustração 2 - Imagem de Sari Nakasawa	160
Ilustração 3 - Imagem de Priyanka Yoshikawa	161
Ilustração 4 - Imagem de Ariana Miyamoto coroando Sari Nakawaza no evento Miss Universo Japão 2016	162
Ilustração 5 - Imagem da Miss Nikkey Marília 2015	164
Ilustração 6 - Entrevista com Tatiana	182
Ilustração 7 - Eu, quando criança	183
Ilustração 8 - Eu, quando adulta	183

SUMÁRIO

Introdução	12
Notas etnográficas sobre a pesquisa: o lugar do "mestiço"	12
A pesquisa de campo	16
Metodologia e experiência etnográfica	19
Notas explicativas acerca das categorias nativas	27
Capítulo 1. Breve abordagem da imigração japonesa para o Brasil	32
1.1 O Japão da imigração para o Brasil	32
1.2 Expansionismo e migrações: breve abordagem	34
1.3 Considerações sobre a imigração japonesa para o Brasil	36
1.4 Permanecer no Brasil: o fim da Segunda Guerra	42
1.5 Breve abordagem sobre a imigração japonesa em Marília	44
1.6 O surgimento dos <i>kaikan</i> em Marília	49
1.7 Questões geracionais e outras distinções	54
1.8 O Nikkey Clube	58
1.9 Associações religiosas <i>nikkey</i>	59
Capítulo 2. Família e imigração japonesa	67
2.1 Imigração e parentesco	67
2.2 A família da imigração no Brasil	70
2.3 A família e o significado do que é ser <i>japonês</i>	74
2.4 Contexto <i>japonês</i>	79
2.5 Miai: casamento e tradição	81
2.6 Da escolha entre <i>nikkey</i>	86

Capítulo 3. Casando com <i>brasileiros</i>	94
3.1 Rupturas no parentesco	94
3.2 Casando por amor	97
3.3 Da família 'mista' ou a família "misturada"	104
3.4 A "cultura" e o amor: tensões	107
3.5 A transmissão dos modos e da memória e o casamento com brasileiros: uma oposição?	111
Capítulo 4. O <i>mestiço</i> e as fronteiras no parentesco	119
4.1 <i>Ainoko</i> , "mestiço". "Filho do amor", filho do conflito	119
4.2 Corpo fronteira	123
4.3 Nome e sangue: confronto <i>mestiço</i>	128
4.4 Os <i>mestiços</i> são os mais belos	140
Capítulo 5. Entrelaçamentos no parentesco	152
5.1 O caso Miss Nikkey	152
5.2 Corporalidade e complexidades no parentesco	157
5.3 Identificações mestiças: plasticidades, inesperados	168
5.4(Pré)Conceitos e provas: confrontos entre corpo e parentesco	176
Considerações finais	184
Bibliografia	193

Introdução

Notas etnográficas sobre a pesquisa: o lugar do "mestiço"

Investigar o lugar e o corpo do “mestiço”, o filho de um descendente nipônico com um não descendente nipônico, e a sua família no contexto da imigração e presença japonesa no Brasil são os elementos centrais dessa pesquisa. E ao considerar o "mestiço" e a família 'mista' na imigração e presença japonesa no Brasil, logo tocamos as dimensões do corpo e do parentesco, sobretudo, no tocante as modulações do sistema de parentesco aportado pelos imigrantes japoneses e as tensões e ressignificações desse sistema ao longo das gerações nipodescendentes.

A chegada até esse objeto de pesquisa possui uma caminhada que opera em dois planos: um plano exterior acadêmico por meio do estudo, pesquisa e análise dos fenômenos da história da imigração e presença japonesa no Brasil. E o plano interior e familiar que me levaram a refletir analiticamente minhas próprias experiências me aproximando mais da história de minha família por meio dessa história maior e coletiva da imigração japonesa. Assim, o presente objeto de estudo se entrelaça com a minha própria história.

Eu, “mestiça”, filha de pai “japonês” e mãe “brasileira” nasci em uma pequena cidade no interior paulista onde as famílias de japoneses não eram abundantes. E por serem poucas as famílias *nikkey*¹, desde a minha infância ficou subentendido que havia algo em minha família que era diferente e subjetivamente exterior a maioria das famílias do bairro onde fui criada. O termo “mestiço” era uma categoria recorrente para designar meu irmão e eu em todos os espaços onde circulássemos como a escola, a comunidade, os eventos familiares e etc.. As identificações dadas para mim quando eu era criança me classificavam como “mestiça” por ser exclusivamente filha de pai “japonês” e mãe “brasileira”. Nesta cidade, a categoria nativa “mestiço” não operava pela marca simbólica corporal "cor" e não significava diretamente ser a pessoa filha de um casal interétnico ou "inter-racial" formado por negro e não negro, indígena

¹ *Nikkei* é um termo da língua japonesa usado para se referir aos japoneses e seus descendentes que vivem fora do Japão. Embora o termo tenha a sua forma abasileirada *nikkei*, eu o utilizei em *italico* e na forma japonesa *nikkey*, pois no contexto da minha pesquisa, *nikkey* além de ser terminologia japonesa é também uma categoria nativa. A razão dessa escolha ficará clara ao longo do texto. Ainda, cabe indicar que não há forma plural para os termos da língua japonesa, deste modo, termos da língua japonesa serão apresentados na forma singular.

e não-indígena, branco e não-branco e outras possíveis variações de casais formados por pessoas com os ditos fenótipos fundadores da sociedade brasileira.

No contexto narrado, o “mestiço” advinha de representações de diferenças operadas por meio dos traços simbólicos corporais dos descendentes de asiáticos concebidos como demasiado contrastantes e das supostas diferenças culturais entre *nikkey* e não *nikkey*. Ou seja, o "mestiço" simbolizava uma diferença advinda da miscigenação entre pessoas concebidas como fisicamente e culturalmente diferentes: “japoneses” e “brasileiros”. Uma construção de diferença específica e curiosa fundada na imigração japonesa e na representação simbólica do corpo *nikkey*, uma diferença *boa para pensar*. Mas sem nenhum véu de romantismo, essa diferença também foi causadora de dor na minha infância, uma vez que ela evidenciava uma hostilidade sutil na comunidade local que tomava a minha família paterna como alheia e exterior à sociedade. Uma pessoa nipodescendente provavelmente já atravessou a experiência de ter ouvido o termo "japonês" como ofensa em alguma situação de conflito. Se no cotidiano ela já se deparou com formas de elogios rendidos pelos "brasileiros" aos "japoneses" quando os primeiros estão a se comparar e se infamar em face a "organização e disciplina dos "japoneses"; essa mesma pessoa também já experimentou esse jogo mudar repentinamente de foco em face a uma situação de conflito vendo o termo "japonês" se transformar em ofensa como se a presença e a existência *nikkey* no Brasil fosse um insulto para com a sociedade majoritária (HATUGAI, 2011). Os imigrantes asiáticos e as diferentes gerações de seus descendentes provavelmente devem ter conhecido o termo "japonês" como insulto e a expressão cordial "volta para o teu país!".

No decorrer da vida, eu carreguei a categoria “mestiço” por onde passasse e percebi que tal termo não era algo circunscrito somente a minha cidade natal, mas pelas cidades do interior paulista onde eu circulasse me apresentar ou ser apresentada e definida como "mestiça" era algo habitual. Era "natural", pois se tratava de uma definição subentendida e compartilhada por todos e que operava pela marcação e descrição de meus traços corporais. Desta forma, a identificação da imagem do meu corpo não era algo que somente o representava nas relações sociais vividas por mim, mas nesse caso, muito das minhas experiências eram atravessadas pelos discursos sobre o meu parentesco e corpo.

Do ponto de vista da análise do discurso, Hashiguti (2008) empreendeu pesquisa sobre uma memória discursiva *nikkey* por meio da análise de gestos corporais próprios dos imigrantes japoneses e nipodescendentes. A autora defendeu que gestos nipônicos como o

cumprimento com o tronco e o movimento cadenciado da cabeça em tom de concordância quando num diálogo seriam contextuais e próprios dos nipodescendentes. E esses gestos corporais *nikkey* seriam possíveis e inconscientes aos *nikkey* não por serem um dado "natural" ou genético, mas por serem gestos corporais específicos dos nipodescendentes apreendidos discursivamente em família por meio de uma memória perpassada pela linguagem corporal. Ainda, segundo Hashiguti, no Brasil, a especificidade dos gestos corporais e a representação do corpo *nikkey* como estrangeiro só ficariam evidentes para muitos nipodescendentes quando dos conflitos nas relações sociais com os não *nikkey*.

Discursivamente, a auto identificação do olhar do *nikkey* sobre si e o seu corpo e as identificações do olhar da sociedade majoritária sobre o corpo *nikkey* além de serem geradoras de identificações na sociedade mais ampla, seriam fontes de conflitos, angústias e contradições para os *nikkey* acerca de seus próprios corpos e das representações sociais sobre a identificação jurídica de 'nacionais'. Nesse estudo, a autora trabalhou o corpo *nikkey* e suas múltiplas identificações no plano discursivo, no plano das linguagens. Se do ponto de vista teórico e metodológico a pesquisa etnográfica não estaria nesse estudo, nem por isso a autora deixou de ser clara acerca de como a empiria do seu corpo e o corpo empírico de seus informantes modularam as experiências e percepções deles e dos demais. Desse estudo, então, pode ser apreendido a cristalização do símbolo corpo *nikkey* como incontornável para se pensar as formas como os *nikkey* são identificados e interpretados no jogo social brasileiro e como, no plano cotidiano, os próprios nipodescendentes (des)encontram chaves de entendimentos sobre si mesmos acerca de múltiplas diferenças: das especificidades apreendidas na família *nikkey* e das concepções de diferenças quando no jogo relacional com a sociedade majoritária.

Isto posto, em face as complexidades acerca do jogo relacional para com (e entre) o grupo específico de imigrantes japoneses e nipodescendentes, a minha demanda por compreensão caminhava em direção a uma figura ofuscada nesses jogos relacionais: a pessoa "mestiça". O "mestiço" demandava investigações, uma vez que a sua pessoa e o símbolo corpo "mestiço" se mostravam compostos por fluidez num jogo contínuo de inclusões e exclusões nas representações e identificações sociais. Distante de uma identificação pronta e acabada, compreendi que o "mestiço" não sentiria propriamente contradições acerca de si, mas, ao contrário, ele se movimentaria e jogaria com o trânsito de inclusões e de exclusões que lhe é imposto em dois campos relacionais que se auto concebem como contrastivos: o "japonês" e o "brasileiro". E será visto como tais movimentações nos jogos classificatórios tendem a tensionar

esses campos sociais porque eles mexem com esferas de tabus, preconceitos, racismo e sexualidade trazendo à tona problemáticas que tais campos buscam calar e contornar a fim de cristalizar uma imagem de harmonia.

Nesses jogos relacionais corporais fenotípicos, a chave corpo se tornou primordial, pois o meu próprio corpo "mestiço" se tornou uma 'experiência investigativa objetiva' para os meus interlocutores, visto que eles constantemente subjetivavam a minha corporalidade quando das explicações sobre o universo *nikkey* e a posição dos "mestiços" nesse contexto. Desta forma, na decisão de tomar o "mestiço" e o seu corpo como objeto de pesquisa, me foi primordial conceber a impossibilidade de separação do corpo empírico do "mestiço" e os símbolos que o constituem das experiências e memórias desses sujeitos. Isso se deu justamente porque nos jogos das enunciações, as especificidades dos corpos *nikkey* e "mestiço" são sempre centrais nas relações entre os sujeitos e conseqüentemente se tornam centrais para o empreendimento de um trabalho etnográfico e analítico. Dessa forma, corpo e experiências não se separariam exatamente pelo fato de que se em Ciências Sociais, o corpo não deve ser reduzido a uma esfera biomecânica, sobretudo, em Antropologia ele não deve ser resumido a uma espécie de fato social de experiências e ideias coletivas.

Nessa pesquisa, o corpo "mestiço" constitui-se de experiências formadas com símbolos de corporalidade, parentesco e identificações sociais e, ao mesmo tempo, devido a sua fluidez esse mesmo corpo desestabilizaria vários desses símbolos constituidores das suas identificações sociais.

Partindo desse ponto, seria incoerente de minha parte realizar a separação entre o meu eu pesquisadora e o objeto de minha pesquisa precisamente porque os meus interlocutores dialogaram e narraram as histórias da imigração para mim enquanto pesquisadora, mas, sobretudo refletiram muito das suas próprias experiências utilizando a minha corporalidade como ponto de reflexão e interrogação. Ou seja, eles tomaram as suas experiências e a leitura simbólica do meu corpo empírico como chaves interpretativas durante a pesquisa. Neste sentido, a todo momento, o pensamento nativo atravessava a minha corporalidade ao mesmo tempo em que pensava a sua própria condição. Eu não só "estava lá", mas meus interlocutores deslocaram a minha corporalidade enquanto um dos componentes para as suas chaves de reflexões. Desse modo, a figura do pesquisador, o seu corpo e suas experiências não se separariam em uma pesquisa quando o próprio corpo do pesquisador estaria sujeito a apreender e ser apreendido pelas experiências metafóricas e físicas advindas de uma

pesquisa. Tal experiência e indistinção é relatada por Vale de Almeida (1996:3) acerca da compreensão da centralidade de seu próprio corpo na incorporação de saberes pela via da imitação quando das aulas de Tai Chi Chuan. Sendo assim, sublinho, desde já, que no contexto dessa tese para além da minha condição de pesquisadora, os informantes da pesquisa tomaram por iniciativa própria a minha pessoa e corporalidade como chaves interpretativas quando da minha participação em seus jogos descritivos e classificatórios acerca do corpo e da pessoa nipodescendente não miscigenada e também a miscigenada.

A pesquisa de campo

A fim de esclarecer os locais da pesquisa, os dados apresentados aqui são fruto de um trabalho etnográfico realizado na cidade de Marília (SP) entre os anos 2014 e 2015. Grande parte das entrevistas formais e diálogos foram realizadas com diferentes gerações de nipodescendentes miscigenados e não miscigenados. Nessa pesquisa, os nomes dos interlocutores foram substituídos por pseudônimos a fim de preservar a identidade das pessoas. E saliento que, embora as falas dos interlocutores estejam transcritas nessa tese, as análises aqui apresentadas são de minha inteira responsabilidade e autoria.

Como poderá ser observado, a pesquisa de campo em Marília ocorreu em diversos espaços, pois a própria força da presença *nikkey* na cidade fez com que essa etnografia circulasse por locais diversos, pois o nascimento de vários desses espaços se relacionavam com a imigração japonesa. Os locais da pesquisa de campo ocorreram, principalmente, em eventos festivos e no trabalho voluntário na Associação Cultural e Esportiva Nikkey de Marília, na Igreja Metodista Livre de Marília, entre seguidores do Budismo de *Nichiren Daishonin* e entre profissionais liberais, comerciantes e funcionários do comércio local.

Inicialmente, a escolha por Marília se deu por diversos motivos, entre eles, o fato de a cidade, e toda a região, possuir papel marcante na história da imigração japonesa, sobretudo no estado de São Paulo: Marília abriga a maior concentração de imigrantes nipônicos e nipodescendentes no interior paulista. Entretanto, a eleição de Marília não se resume a essa questão demográfica, mas devido ao fato de a história e presença da imigração japonesa terem forte peso na cidade.

A imigração japonesa se corporificou fisicamente na cidade. De maneira objetiva, é possível observar tal presença ao caminhar pelas suas ruas vendo o comércio,

templos religiosos, associações étnicas, eventos festivos e, no cemitério local as muitas sepulturas de famílias *nikkey* e um monumento em homenagem à imigração japonesa. A história do desenvolvimento econômico e tecnológico da cidade igualmente se entrelaça com a imigração japonesa, visto que a implantação das primeiras indústrias ter sido realizada por mãos *nikkey*. Além disso, há toda uma força simbólica no imaginário social sobre Marília ser vista como uma "cidade de japoneses".

Outra razão que me dirigiu para essa localidade foi a tese de Francisca Isabel Schurig Vieira nos anos 70 sobre a imigração japonesa nessa região. Nessa pesquisa, Vieira trouxe todo o processo histórico de *absorção* da imigração japonesa na frente paulista, trouxe dados sobre o parentesco narrando os casamentos entre as gerações dos imigrantes e dos filhos de imigrantes e apresentou o nascedouro de dados sobre casamentos mistos e os "mestiços".

Embora a obra de Vieira "O japonês na frente de expansão paulista" trate de maneira vigorosa a imigração japonesa em Marília, o processo de inserção dos *nikkey* na cidade e o parentesco, o tema do "mestiço" não é a tônica desse estudo. Evidentemente, tal fato se deve ao contexto histórico e o número reduzido de casamentos mistos naquele período, pois na história da imigração japonesa, o casamento preferencial ocorria somente entre nipônicos. Mas no tocante ao "mestiço", me chamou muita atenção a obra Vieira (1973) ter apontado haver diferenças no parentesco entre os "mestiços" filhos de pai *nikkey* quando em comparação com os filhos de mãe *nikkey*. Naquele contexto, somente os filhos de mãe *nikkey* eram considerados "mestiços" porque eles estariam fora do sistema patrilinear de transmissão do nome da família. Já o "mestiço" de pai *nikkey* possuía estatuto de japonês² no interior do grupo por estar dentro do sistema patrilinear do parentesco *nikkey*.

Em face a essas diferenças no parentesco quando da miscigenação, a obra de Vieira me deu mais inspirações para pensar a figura do "mestiço", pois durante as minhas pesquisas eu já havia verificado haver uma lacuna sobre o "mestiço" na literatura sobre a imigração e presença japonesa no Brasil. Diante dessa lacuna, eu vi abrir uma possibilidade para pensar o "mestiço" e a sua família hoje.

Ademais, em minha família, meu irmão e eu fomos criados sem contato com a "cultura japonesa" por opção de meu pai. Certa vez, em conversa com meu pai, eu perguntei as razões dessa escolha e ele narrou ter sofrido muito preconceito na infância desde que ingressou

² Os dados da pesquisa apontaram que tal regra estaria em desuso na atualidade.

na pré-escola. As dificuldades para com aprender a língua portuguesa, as dificuldades com a conjugação verbal o tornaram alvo de risos das crianças da escola. Essas experiências o marcaram profundamente e ele temia que meu irmão e eu passássemos pelas mesmas situações constrangedoras. Eu não fui "criada" em contato com a cultura japonesa dos imigrantes, e tampouco em contato com um universo associativo, mas essa dita concepção de "ausência" nunca foi uma barreira para que eu me identificasse com as raízes múltiplas da minha família. E desde criança eu tinha curiosidades sobre as origens da minha família paterna. E longe de essa pesquisa ser uma busca psicologizante da "ausência da cultura japonesa", ela é antes, de qualquer coisa, um desejo íntimo de conhecer histórias e trajetórias de pessoas localizadas em um fenômeno social do qual parte de minha família também participou.

Além disso, eu também possuía um desejo de infância em conhecer Marília porque ela sempre foi descrita para mim como uma "cidade de japoneses" e essa imagem povoou o meu imaginário durante muitos anos. A minha cidade natal contava com poucas famílias de nipônicos e a percepção de exterioridade dos imigrantes nipônicos e os nipodescendentes era subentendida por mim desde criança. E, desta forma, e imagem de Marília ser uma "cidade de japoneses" era profundamente curiosa. Como era uma "cidade de japoneses"?

Com o passar dos anos, a vontade de saber mais sobre o contexto histórico de minha família paterna e a vontade de conhecer a "cidade de japoneses" adormeceram.

Foi somente nos anos iniciais da graduação quando em contato com a leitura de algumas obras como as de Edward Said, Fernando Moraes e Jeffrey Lesser e que essas vontades foram despertadas e aos poucos e, despretensiosamente, foram rearticuladas e sido retomadas no final de minha graduação.

E, além disso, eu devo salientar que a própria obra de Vieira (1973) me inspirou ainda mais a olhar para os "mestiços" na história da imigração japonesa. Desta forma, é necessário esclarecer que não é intenção dessa pesquisa promover uma continuidade desse estudo de Vieira, bem como não é objetivo dessa pesquisa realizar um estudo comparativo com os dados de Vieira aos dos dias atuais. O que eu busco nessa pesquisa é compreender as ressignificações no parentesco acerca dos "mestiços", das famílias 'mistas' e suas tensões no universo de um parentesco "japonês".

Sendo assim, a escolha de Marília para realizar a pesquisa de campo partiu de dados sociológicos, da forte presença japonesa na história de formação da cidade, de um desejo interior de conhecer Marília por meio das experiências familiares de meus informantes. E por meio dessas vivências, eu pude mergulhar no mote do "mestiço" e o seu lugar nos arranjos de um parentesco japonês.

Metodologia e experiência etnográfica

Por ter o "mestiço" e as tensões no parentesco "japonês" como foco da pesquisa, o trabalho etnográfico contou com entrevistas formais, conversas informais e rodas de diálogos advindas de eventos ordinários e extraordinários, o trabalho voluntário e conversas em diferentes espaços que contavam com a presença *nikkey*. Os diálogos apresentados contaram com a colaboração de informantes nipodescendentes não miscigenados, nipodescendentes "mestiços" e não nipodescendentes, sobretudo os pertencentes aos quadros da Associação Esportiva e Cultural Nikkey de Marília (doravante Nikkey Clube), a Igreja Metodista Livre de Marília - Concílio Nikkey (doravante IMeL) e do Budismo *Nichiren Daisnhonin*. Além deles, eu também travei diálogos com e registrei relatos de empresários e trabalhadores do comércio local. Como será visto adiante, a cidade de Marília é reconhecida como uma cidade de forte presença japonesa, pois no interior de São Paulo ela é historicamente a cidade com maior número de *nikkey*. A história da cidade é marcada pela imigração japonesa e essa presença pode ser observada nos nomes de ruas e pontes, no comércio étnico alimentício, no nome de lojas, na indústria, na presença das associações esportivas e culturais Nikkey e Okinawa. Além de contar com a forte presença japonesa na religiosidade local como a existência de templos budistas, a igreja pentecostal Assembleia de Deus Nipo-Brasileira e a Igreja Metodista Livre Concílio Nikkey.

Por eu ser "mestiça", e ter o mote do "mestiço" e da família 'mista' na história da imigração japonesa no Brasil como objeto de pesquisa, parte dos dados apresentados aqui também são provenientes de localidades e situações afora Marília. As diferentes raízes dos dados ocorreram devido ao fato de eu ser nipodescendente "mestiça" e ser colocada nos jogos descritivos dos sujeitos em diversas situações informais como viagens, trabalho ou em situações mais íntimas como reuniões familiares. Desta forma, os dados e análises aqui apresentadas são frutos de diálogos e entrevistas realizadas na cidade de Marília e ao acaso em outras cidades do interior paulista. Os termos metodológicos e etnográficos que apresento aqui partem de uma

etnografia feita em detalhes. E me foi possível apreender esses detalhes porque eu entrei em relação com os meus interlocutores no sentido wagneriano. Ou seja, eu não trago aqui uma etnografia da observação participante, interpretação, descrição e análise dos fenômenos, mas trata-se antes de uma etnografia que envolveu, de fato, uma relação entre mim e meus interlocutores e por meio da imersão do meu corpo na pesquisa de campo, nós construímos diálogos e também os opusemos, mas nos relacionamos por meio das trocas e das extensões de nossas ideias e percepções. Por meio da imersão no cotidiano, do ouvir e interagir com as falas dos interlocutores, meus interlocutores e eu relacionamos, tensionamos, estendemos e ressignificamos as nossas ideias gerando toda uma sorte de *invenção da cultura* (WAGNER, 2010). Assim, para além de estar em uma relação de troca de saberes, informações e experiências com os informantes, eu voltei o esforço do trabalho etnográfico para a compreensão das ideias dos sujeitos em seus próprios termos. Mas há um outro dado no processo que constituiu a presente pesquisa: para além de "estar lá" presente nas malhas sociais de eventos cotidianos e eventos extraordinários. Para além de "estar lá" e mergulhar, participar, observar, dialogar, compreender, descrever e analisar os símbolos que compõem um dito pensamento nativo. Para além de "estar lá", eu pesquisadora estive lá, mas enquanto uma pesquisadora "mestiça" o olhar dos informantes mergulhou o meu corpo de maneira direta na experiência etnográfica quando das descrições realizadas por eles acerca do "mestiço". Nesse sentido, eu não só "estava lá" como eu fui deslocada para o lugar 'como e quem era eu lá'.

A minha pessoa e a descrição de minha corporalidade participaram e provocaram reflexões em meus informantes quando das descrições e comparações em relação as experiências deles. E evidentemente impactaram em mim também, pois se tornava cada vez mais perceptível a fluidez da minha corporalidade em diferentes contextos. Inicialmente a aproximação entre mim, pesquisadora, e meus informantes se deu de forma lenta dado o próprio estranhamento deles em relação ao meu desconhecimento com os grupos locais. Passado esse primeiro momento de estranhamento e distanciamento, processo que possui força e vontade próprias, no jogo de entrar em relação de diálogo com as pessoas eu passei a me situar e ser situada em um campo para além da relação pesquisadora-informantes, a princípio distanciada. Aos poucos uma ponte foi construída entre mim e as pessoas da pesquisa: a minha corporalidade foi sendo utilizada como base e objeto de reflexão pelos meus informantes por conta da curiosidade com o fato de eu ser "mestiça" e me interessar pela história da imigração japonesa. Desta forma, a minha descendência "mestiça" se tornou um contraponto para as narrativas de meus informantes sobre as suas experiências individuais e familiares. Nesse processo, a

corporalidade "mestiça", a minha e a de outros sujeitos "mestiços", era constantemente mergulhada em jogos e campos classificatórios ora inclusivos, ora excludentes por meio dos diálogos constantes com as narrativas pertencentes ao universo dos "japoneses" e ao universo dos "brasileiros".

Como veremos mais adiante, de maneira geral, entre *nikkey* e não *nikkey*, o imaginário social sobre o "mestiço" toca concepções sobre corpo, beleza, gênero, apelo sexual (*sex appeal*), parentesco, sangue e tensões acerca da descendência. No tocante as narrativas *nikkey*, o "mestiço" é tomado para problematizar as descrições sobre pertencimento familiar, descendência, modos, corporalidade, beleza, gênero, sexualidade bem como os diferentes graus de miscigenação e racismos revelando concepções sobre as noções de uma *japonesidade* e as fronteiras e limites de um parentesco "japonês". Já quando o "mestiço" é chamado para participar de jogos descritivos entre não descendentes de japoneses, os símbolos como marcas corporais, beleza, exotização, estrangeirização dos *nikkey*, estereótipos positivados e racismos são os mais atuantes revelando as posições dúbias de uma dita concepção de cordial diversidade cultural e fenotípica característica da sociedade brasileira.

Desta forma, para além de entrar em relação com os informantes no campo da pesquisa, a minha corporalidade "mestiça" também participou dos jogos descritivos e reflexivos "brasileiros" e "mestiços". Assim, a transformação de minha corporalidade em objeto cartográfico de reflexão pelas mãos de meus informantes alicerçou as minhas próprias experiências durante a pesquisa. E as intervenções e subjetivações nativas constantemente articulavam registros específicos de concepções ditas *nikkey* e dados do pensamento social mais abrangente dito "brasileiro".

Esses jogos revelaram as diferentes posições relacionais em que nipodscendentes não miscigenados e nipodscendentes "mestiços" se deparam regularmente. A saber, se no plano idealizador do imaginário social, a sociedade brasileira é diversa, pacífica e acolhedora das diferenças, no plano do cotidiano eles se deparam com relações de forças de uma sociedade majoritária assimilacionista que reserva traços de hostilidade sutil para aqueles que "insistem" em permanecer com traços culturais e corporais ditos "diferentes".

Assim, para a apreensão dos dados dessa pesquisa, me foi exigido mais que "estar lá", pois para compreender 'como e quem era eu' para os informantes foi necessário produzir reflexões autocríticas cotidianas para me situar e avançar no movimento analítico do olhar de perto e de longe (GOLDMAN, 1999:117). A busca por esse movimento se deu a fim

de que eu não me confundisse intimamente com os problemas levantamentos durante a pesquisa ou me iludisse com uma supervalorização da minha descendência "mestiça" e julgar obter todos os dados pelo fato de participar do objeto da pesquisa os utilizando de maneira desonesta.

No tocante ao trabalho etnográfico e a minha descendência miscigenada, é necessário esclarecer que o fato de eu ser parte integrante dessa experiência não me privilegiaria em compreender de maneira pronta e acabada toda a complexidade que atravessa o meu campo de pesquisa simplesmente por eu ser nipodescendente "mestiça" e "ver o campo de dentro". Há que ser claro que o fato de eu ser nipodescendente "mestiça" me posiciona em jogos relacionais e conflitivos no campo da pesquisa e ser parte dessa experiência obviamente me oferece chaves preciosas para o entendimento desses fenômenos, mas isso não significa que o fato de eu ser em parte uma "nativa" me desse todas as chaves de entendimento. Isso não fez com que eu tivesse acesso as teorias nativas e suas chaves de entendimento sem esforços pessoais e intelectuais e sem confrontos reflexivos entre mim e o campo da pesquisa.

Ser experiência participante do meu objeto de pesquisa é um presente enquanto experiência vivida, pois de alguma forma, ser "mestiça" me coloca em um lugar analítico privilegiado: um local de tensão no campo de pesquisa. Mas estar nessa experiência não significa ocupar uma condição e posição de conforto no campo, pois, de maneira breve, é sabido por meio da literatura e das experiências da imigração japonesa que historicamente as uniões afetivas entre nipodescendentes e não nipodescendentes e os seus frutos não participaram dos projetos e dos desejos das famílias formadas somente por *nikkey*. Sendo assim, no contexto da pesquisa, eu me situei e fui situada numa margem feita de tensões relacionais onde as dimensões de conflito conversaram e atravessaram a minha própria experiência. No contexto da pesquisa, o meu próprio corpo provocava questões e suscitava tensões acerca das noções de diferenças pré-concebidas entre "japoneses", "brasileiros" e "mestiços", sobretudo nos contextos *nikkey*. Então, ser "mestiça" e investigar o lugar do "mestiço" na imigração e presença japonesa no Brasil me possibilitou estar e olhar tal problemática na margem, na própria fronteira das concepções de identificações e diferenças entre *nikkey* e não *nikkey* e entender que tais embates estariam longe de serem acabados.

Nesse sentido, ser corpo experiência de um campo relacional de conflitos me posicionou em desafios às relações sociais, pois se em nenhum campo eu era radicalmente "o outro" (contexto "japonês" e contexto "brasileiro"). Em oposição, eu também nunca fui o total e completo "nós": o "mestiço" é fronteira. Acreditar ter sido "nativa" tal como parte integrante

dos meus informantes teria sido enganoso porque mesmo tendo participado do objeto de estudo, havia muitas camadas de interpretações e de exclusões silenciosas para serem compreendidas. E, sobretudo a convivência cotidiana de uma vida com certas categorias nativas como "japonês" e "mestiço" sempre me exigiram afastamentos analíticos contínuos a fim de compreender as dimensões nativas, as dimensões sociológicas e as capacidades e expansões analíticas dessas categorias. Tal discussão pode ser verificada acerca da categoria raça no Brasil, vigorosamente analisada por Guimarães (1999) a respeito das dimensões históricas, nativas e ditas científicas da categoria "raça" e a sua transformação em categoria sociológica analítica para a compreensão do racismo em nossa sociedade.

Uma mostra simples pode ser compreendida a partir de minha experiência, pois anterior a minha graduação eu me entendia e era vista a partir da categoria nativa "mestiça", categoria cristalizada nas noções do senso comum, e eu a aceitava, a ratificava e a reproduzia de forma "natural" sem ao menos realizar qualquer tipo de reflexão mais profunda sobre ela. No entanto, de acordo com Freire (1996), as noções do senso comum não devem ser invalidadas e descartadas como falsas por serem frutos do saber cotidiano. Mas os saberes advindos do senso comum estariam a comunicar os entendimentos dos sujeitos acerca de sua própria realidade não sendo um falseamento dela, mas as expressões de como eles pensam e estão no mundo. Se o senso comum não pode ser tomado como recurso metodológico para o pensamento científico, no caso das Ciências Sociais ele possui a condição de ponto de partida para a compreensão, análise e teorização dos termos nativos. E foi dessa forma que eu saltei do senso comum quando entrei em contato com a literatura sobre pensamento social brasileiro, racismo e o mito da democracia racial durante a minha graduação. Em contato com tais discussões, eu pude entender que havia diferentes dimensões sociológicas para a categoria nativa "mestiço" e para a categoria racista mestiço presente no pensamento social brasileiro. A partir das minhas experiências e das discussões teóricas, eu pude compreender que embora tais categorias fossem ortograficamente idênticas, elas possuíam significados e contextos sociais específicos.

Ao longo da minha vivência e das pesquisas que realizei sobre a imigração e presença japonesa no Brasil, aos poucos tornou-se claro que a categoria nativa "mestiço" advinha de diferenças pré-concebidas, e quase "irreparáveis", entre "japoneses" e "brasileiros". Isso significava que tal contraste não operava pela categoria brasileira "cor" e pela recorrente concepção brasileira de mestiço pautada na miscigenação biológica, na mestiçagem cultural e no branqueamento da nação há muito consolidada no pensamento social brasileiro. Mas, ao contrário, o contraste do qual advinha o "mestiço" operava muito mais com base em uma

concepção de diferença operada num plano de permanente estrangeirização de diferentes gerações de descendentes de japoneses não-miscigenados no Brasil. Vale notar a força dessa marca de exterioridade, pois para demarcar uma dita diferença imputada ao “japonês” criou-se um campo específico e exterior para eles como 'eternos estrangeiros brasileiros' ao invés de incluí-los no ideário de nação e povo brasileiro.

Aqui deve ser notado a complexidade das estruturas sociais e as relações de poder em nossa sociedade, pois o campo de exterioridade de permanente estrangeirização onde situam os nipodestendentes não contradiz a integração social estereotipada deles como "minoría modelo"³ em nossa sociedade, como pode ser visto em Lesser (2001) e nos autores Kebbe e Machado (2013). Dito de outra forma, há preconceito contra o nipodestendente e ele permanece estrangeirizado no imaginário de nação, se a integração social estereotipada das diferentes gerações de nipodestendentes não foi suficiente para os incluir no imaginário de nação brasileira, isso também não significa dizer que eles foram socialmente integrados de forma subalternizada. Pois o fato de a sociedade brasileira ser uma sociedade maciçamente racista e excludente, não pode deixar de ser problematizado que essa tal integração social, embora estereotipada, também passou por um acolhimento seletivo e excludente que os filtrou no fenótípo "cor". Isso quer dizer, se o fato de não serem tidos como "brancos", mas "amarelos", o fato também de não serem negros e não serem indígenas os filtrou integrando-os socialmente em uma condição de estereotípa e exterioridade que difere da exclusão e da marginalidade violentamente impostas às populações negra e indígena no Brasil.

Já no tocante a concepção de diferença estrangeirizante imposta aos *nikkey*, o fato de sua "cor" e corporalidade não se enquadrarem no desejo permanente de branqueamento da nação, imputou a eles posição de exteriores ao imaginário de nacionais. Tão externos que criou-se outro campo de exclusão para a permanência de sua exterioridade e estranheza fora do campo das permanentes exclusões contra os não brancos.

Mas se em nossa sociedade os "japoneses" não são encarados como brasileiros pela sociedade majoritária e os "japoneses" também concebem os "brasileiros" como diferentes deles, onde se situaria a figura do "mestiço" nesse campo de tensões relacionais?

³ A saber, o estereótipo de "minoría modelo" acerca dos "japoneses" os classifica como dóceis, corretos, trabalhadores, honestos, educados, resignados, estudiosos, coletivistas e etc. Estereotípas construídas historicamente pelos imigrantes japoneses e nipodestendentes, bem como pela sociedade majoritária. Com o movimento migratório de trabalhadores nipodestendentes para o Japão a partir dos anos 1980, o movimento *dekassegui*, acresceu-se a essa estereotípa o imaginário de os "japoneses" serem todos ricos.

E foi diante de inquietações e da verificação de uma fluidez relacional do "mestiço" durante pesquisas e vivências que partiu o desejo e intuito dessa investigação em compreender e analisar como se situava a figura do "mestiço" acerca da presença japonesa no Brasil. E ao investigar o "mestiço" há que se compreender a condição de fluidez dessa pessoa advinda de uma certa exterioridade da "colônia japonesa", sendo essa mesma comunidade imaginada e situada como exterior as concepções majoritárias de nacionais na sociedade brasileira. O desejo aqui foi compreender e analisar o "mestiço" e como ele era situado nas concepções de parentesco dentro de uma dita comunidade "japonesa". Por hora, no tocante ao "mestiço", eu compreendi haver campos de forças e derivações de diferenças e fronteiras com sistemas silenciosos de exclusões apreendidos nos jogos da vida cotidiana em contextos *nikkey* e contextos não *nikkey*. E parte da apreensão desses dados ocorreu mesmo quando eu não estava a realizar a pesquisa etnográfica em Marília. Isso se dava porque sendo eu "mestiça" a circular por diferentes cidades e espaços, havia dados que chegavam até mim porque os sujeitos interpretavam o meu corpo como "mestiço" e a maneira como eles descreviam esse reconhecimento girava em torno de classificações e subjetivações acerca do que eles concebiam sobre "japoneses" e "brasileiros" e como os "mestiços" se situavam em meio a essas diferenças.

Notadamente, para todos os interlocutores a minha origem familiar, os traços do meu corpo e a definição da minha pessoa "mestiça" causavam curiosidades, impactos e reflexões neles quando dos contextos nipônicos e não nipônicos. E ao mesmo tempo, causavam impactos e reflexões em mim acerca de como o meu "corpo" era completamente relacional, visto que ora ele era incluído socialmente e ora excluído no plano de um parentesco em diferentes contextos, e tais tensões relacionais alimentavam a minha pesquisa. Nesse sentido, se Marília era o campo físico objetivo da minha pesquisa, eu não poderia ignorar que, de qualquer forma, o sujeito "mestiço" tende a carregar na sua existência física uma corporalidade feita de subjetividades interpretadas e interpeladas continuamente pelos demais. Sendo assim, a maior parte dos casos descritos e analisados aqui ocorreram na cidade de Marília, mas também há relatos de pessoas com as quais eu interagi em outras localidades, tenham sido elas descendentes de japoneses ou não descendentes, contudo, os diálogos tinham sempre por base o tema "japoneses". E isso dá mostras que se no plano das estereotípias os "japoneses" estão a parte da concepção de nação brasileira, nem por isso eles deixariam de povoar o senso comum, bem como não deixariam de participar das opiniões e das relações sociais dos sujeitos, como veremos no decorrer desse trabalho.

A curiosidade, interação, teorias e exotizações que os interlocutores descreveram sobre o "mestiço" e as famílias formadas por descendentes de japoneses com não descendentes davam mostras do quanto esses fenômenos possuíam existência e valor para esses sujeitos justamente porque o "mestiço, a família 'mista' e os "japoneses" não eram campos neutros na mente das pessoas. Mas, ao contrário, as estereotípias e a irresistível existência de "diferenças" defendidas pela maioria dos sujeitos davam mostras de como esses personagens eram capazes de mobilizar o olhar dos informantes. Isso significa dizer que se a figura do "mestiço", do "japonês" e da família 'mista' causavam atração, interrogação e até desconforto nas pessoas, isso significava que, de alguma forma, essas figuras tinham algo relevante para ser pensado e apresentado ao pensamento social brasileiro e ao pensamento antropológico.

O olhar mobilizado pelos interlocutores muitas vezes vinha acompanhado de um claro esforço para exprimir uma teoria nativa a fim de compreender as especificidades desses sujeitos. Noutras vezes o olhar não nipodescendente encontrava-se cristalizado por ideias hostis aos "japoneses". E noutras vezes o olhar nipodescendente se mostrava hostil aos "brasileiros". Mas no tocante aos "mestiços" prevalecia um olhar exotizante e de inquietação quando nipodescendentes e não nipodescendentes se propunham a descrever e teorizar sobre essa pessoa. Esses dados mostravam que a lacuna existente sobre o "mestiço" e a família 'mista' na literatura da imigração e presença japonesa no Brasil não ofuscavam as curiosidades acerca da existência real deles. Tal lacuna na literatura sobre o tema teria mais a ver com os caminhos tomados pelo próprio pensamento social⁴ que com a ideia de que esses sujeitos não seriam analiticamente interessantes e não possuísem nada a nos dizer acerca das tensões, identificações, subjetividades, noções de corpo, família, parentesco e cultura entre as famílias compostas por nipodescendentes e não nipodescendentes. A lacuna na literatura e a ausência de fala desses sujeitos não significavam neutralidade e harmonização deles no seio da imigração e presença japonesa e tampouco na sociedade brasileira. O silêncio sobre eles poderia encobrir muito mais desconfortos do que acomodações, o não dito poderia encobrir mais fissuras do que homogeneizações. E por ter há tempos a minha pessoa e corporalidade subjetivadas como campo de curiosidade e de pesquisa, já há tempos eu compreendi tais desconfortos, enunciados sutis e o que eles desejavam comunicar.

Desta forma, o que proponho aqui é uma etnografia sobre o lugar do "mestiço" e a família 'mista' no parentesco "japonês" e na história da imigração e presença japonesa no

⁴ Sobre desse caminho do pensamento social, ver Machado (2015)

Brasil. É certo que ao tocar historicamente e analiticamente os fenômenos da imigração japonesa no Brasil e seus desdobramentos, serão trazidos aqui muito mais fissuras como as questões de conflito, tensões e preconceitos do que as pretensas uniformidades presentes nos discursos nativos e no imaginário pacífico de nação brasileira. É justamente nesse campo de tensões e fronteiras que se situa a presente pesquisa.

Notas explicativas acerca das categorias nativas

Para compreender o "mestiço" na história e presença japonesa no Brasil, bem como compreender a sua posição no parentesco "japonês", se faz necessário percorrer algumas categorias nativas desse universo a fim de explorar os seus sentidos e as suas diferentes camadas de significados. Para melhor compreender a eleição de certos termos dessa pesquisa, julgo necessário uma breve apresentação de determinadas categorias para guiar o leitor nessa tese. Tal breve exposição o auxiliará na compreensão das categorias nativas analisadas de modo mais aprofundado ao longo do texto.

No contexto dessa pesquisa, a cidade de Marília, a categoria *nikkey*, ou *nikkeyjin*, é muito utilizada entre os descendentes de nipônicos. Para além de ser uma terminologia da língua, historicamente, no caso de Marília, ela veio a tornar-se uma categoria nativa entre os *nikkey* para indicar sua nipodescendência.

Quando iniciei minha pesquisa de campo, tinha por hipótese que a utilização o termo *nikkey* se devia ao fato de o nome da associação nipodescendente de maior expressão em Marília carregar esse termo. No entanto, ao conversar com nipodescendentes participantes de seu quadro associativo e com nipodescendentes não participantes, pude entender que a sua utilização não era uma força de expressão devido o nome da associação, mas era uma categoria nativa inscrita na especificidade e força da presença japonesa em Marília. Digo isso porque a utilização do termo *nikkey* para a referência de descendência nipônica difere de outros contextos, a exemplo de Araraquara onde desenvolvi minha pesquisa de mestrado, visto que esse termo não é uniforme em outros contextos associativos nipodescendentes. Desta forma, pode ser observado que as próprias categorias referenciais oferecem pistas para a compreensão de singularidades em espaços associativos nipodescendentes, visto que no plano do olhar imediato, esses lugares seriam tomados como idênticos, homogêneos.

Para os olhares atentos a uma leitura sociológica sobre raça e racismo no Brasil, pode causar certo espanto a utilização das categorias “mestiço”, “japonês”, “brasileiro” e ‘casamento misto’ presentes nesse trabalho. Mas, primeiramente, cabe ressaltar que as categorias “mestiço”, “japonês” e “brasileiro” apresentadas aqui são categorias nativas que possuem força e sentido no contexto da pesquisa. Ou seja, são categorias que devem ser pensadas especialmente no universo que toca e envolve os descendentes de japoneses e também os seus cônjuges quando eles não são descendentes de japoneses. Essa atenção é válida para não confundir os sentidos da categoria nativa da pesquisa “mestiço” com os sentidos da categoria mestiço que impera no pensamento social brasileiro. Desta forma, pontuo que na presente pesquisa a categoria “mestiço” opera como uma categoria nativa para definir somente os filhos de um casal formado por um descendente de japoneses com um não-descendente de nipônicos. Tentar enquadrar teoricamente esse sujeito “mestiço” em discussões que não participam de sua constituição seria não só desonesto, mas também um suicídio analítico, pois em nada levaria a compreender os reais significados que essa investigação desejou apreender⁵.

A categoria nativa "japonês" se refere aos imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil. Por se tratar de uma categoria nativa deve ser entendido de antemão que ela não está a comunicar uma crise de nacionalidade por parte dos *nikkey*. Pois quando um *nikkey* faz referência a si e a outro *nikkey* como "japonês", ele não está a tratar de nacionalidade, mas ele está a comunicar os sentidos de ser do imigrante japonês e de ser descendente de imigrantes japoneses no Brasil. E esses sentidos tocam identificações íntimas relacionadas com a história da imigração japonesa e também suas experiências traumáticas, a constituição familiar e a integração social, tanto a real quanto a estereotipada, na sociedade brasileira. Desta forma, como já detalhado e aqui retomado novamente, será visto que não se trataria de uma de uma simples oposição entre ser "japonês" ou ser "brasileiro", mas a categoria nativa "japonês" revelaria os sentidos de ser um "japonês do Brasil" em toda a sua especificidade e fissuras (HATUGAI, 2011).

Do mesmo modo, deve ser esclarecido que nessa pesquisa a categoria nativa "brasileiro" se refere exclusivamente ao sujeito não nipodescendente no Brasil. É necessário ater-se ao fato de que tanto o termo "japonês" como o termo "brasileiro" são correntemente

⁵ É absolutamente vasta a bibliografia de autores brasileiros sobre racismo, mito da democracia racial, ideologia da miscigenação e o branqueamento da nação. Análises vigorosas podem ser encontradas em Fonseca (2009); Guimarães (1999); Munanga (2004); Seyferth (1999); Silvério (2003X); entre outros.

utilizados por nipodescendentes como por não nipodescendentes no contexto da pesquisa. Esses registros comunicam ideias gerais de contrastes e diferenças preconcebidas entre "japoneses" e "brasileiros" operadas imediatamente no pensamento classificatório brasileiro das marcas corporais. O símbolo marca corporal como cor da pele, textura do cabelo, cor dos olhos, formato do rosto, formato do nariz, formato da cabeça e etc. seriam meios para classificar os sujeitos pela linguagem do corpo e não menos, um meio para expressar preconceitos e racismos vigentes e enraizados na sociedade brasileira desclassificando moralmente e esteticamente os sujeitos vitimados pelas práticas históricas hostis do racismo e dos preconceitos de classe social, cor, origem étnica, regiões geográficas brasileiras, populações tradicionais, entre outros (GUIMARÃES, 1999).

Por instante, é importante ater-se que no contexto da pesquisa o *nikkey*, o não-*nikkey* e o filho deles são classificados por categorias nativas como "japonês", "brasileiro" e "mestiço" e essas categorias são largamente utilizadas por nipodescendentes e por não nipodescendentes, notadamente no estado de São Paulo. Tais categorias condensam pré-concepções que atravessam a história da imigração japonesa, as relações sociais dos sujeitos e as noções de parentesco e os seus limites para a descendência japonesa no seu confronto com os corpos dos sujeitos. No movimento desses fenômenos encontra-se jogos de proximidade, integração e trocas entre os sujeitos, mas também tensões e conflitos históricos entre eles. Tais relações tocam encontros, desencontros e confrontos que articulam constantemente sentidos de pertença e diferença, identificações íntimas e sociais, noções de parentesco e os significados de família e vida associativa. E nesses jogos relacionais a figura do "mestiço" se movimenta por esses universos a priori concebidos como diferentes tensionando a eles e os seus desejos de especificidade da "tradição japonesa" ou da cordialidade pacífica "brasileira".

E em meio a plasticidade dessas categorias, é possível notar que o corpo assume ponto central quando das anunciações e definições dos sujeitos nos jogos das relações entre "japoneses", "mestiços" e "brasileiros". Desta forma, pode ser notado que no tocante ao "mestiço", a leitura do corpo, dos modos, da memória e da genealogia são elementos centrais para pensar o parentesco e suas tensões no universo *nikkey*. Essas tensões nos guiam à compreensão de como a figura do "mestiço" tensiona tal parentesco e como esses conflitos expõem as posições que ocupam as famílias formadas somente por "japoneses" e as famílias formadas por "japoneses" e "brasileiros" na história da imigração japonesa no Brasil.

Ainda, outra categoria recorrente no texto será família 'mista'. A eleição do termo família 'mista' me pareceu mais adequada para designarmos as famílias formadas por “japoneses” e “brasileiros” nessa pesquisa porque ela estaria mais próxima dos sentidos que há nas expressões nativas como “mistura” do que o termo sociológico interetnicidade, como será explicitado na pesquisa. A intenção de buscar uma categoria para esse arranjo familiar para além da categoria ‘família interétnica’ se deu por um incômodo inicial, pois não há uma categoria nativa clara e consolidada para essas uniões no universo *nikkey*. A partir disso, eu busquei uma categoria que mais se aproximasse das expressões nativas utilizadas para as famílias formadas por “brasileiros” e “japoneses” e a categoria família 'mista' parecia abrigar melhor o sentido de famílias “misturadas”.

A categoria nativa "colônia" e termo japonês *kaikan* são referenciais que designam a noção de agrupamento *nikkey*. "Colônia" e *kaikan* expressam uma concepção de coletividade de *nikkey*. No contexto da pesquisa, a categoria "colônia" é muito plástica e apesar de ser primeiramente utilizada para se referir ao universo associativo *nikkey*, ela também encampa ideias gerais sobre coletividade "japonesa" na cidade de Marília, tendo em vista o peso e as marcas da imigração nipônica na cidade. Desta forma, "colônia" não se restringe somente ao espaço físico das associações culturais e esportivas *nikkey*. Mas há um dado que será visto ao longo da pesquisa, o fato de haver diferentes coletivos *nikkey* na cidade como as entidades religiosas, nesse caso, o termo "colônia" também pode ser encontrado nesses espaços, embora eles prefiram se auto designar por *kaikan* ou "nosso *kaikan*". Nesse sentido, pode ser inferido que embora os termos "colônia" e *kaikan* designem coletividade *nikkey*, o primeiro termo ficaria mais restrito ao mundo das associações por essas serem concebidas como os espaços culturais e políticos consolidados historicamente na imigração japonesa. Ainda, "colônia" igualmente designaria uma concepção geral sobre os *nikkey* na cidade. E o termo *kaikan*, por sua vez, é correntemente utilizado tanto pelas associações culturais como por outros espaços *nikkey* como as entidades religiosas.

Ademais, devo acrescentar que devido à alta recorrência das categorias nativas "mestiço", "japonês" e "brasileiro", a partir do capítulo primeiro elas serão apresentadas sem as aspas e em *itálico* a fim de limpar e padronizar o texto. As categorias nativas em *itálico* não devem ser confundidas com as categorias mais gerais do pensamento brasileiro como o mestiço e os termos de nacionalidade: brasileiro e japonês. Esse contato inicial com tais distinções se faz necessário tendo em vista que as categorias mais gerais (mestiço, brasileiro, japonês) se interligam mais ao ideário de democracia racial, nação mestiça, sentimento e identificação de

nacionalidade e a categoria estrangeiro que ao universo da pesquisa. Desta forma, as categorias nativas poderão ser diferenciadas no texto das categorias mais gerais do pensamento social brasileiro a partir da sua fonte, o *itálico*.

No desenrolar desse trabalho será visto que a visão dos "mestiços" contrastaria com a visão dos demais, pois para eles as diferenças culturais entre "japoneses" e "brasileiros" não seriam tão expressivas entre os mais jovens e ainda, essas diferenciações não fariam mais sentido em existir na atualidade. Em um primeiro instante, tal visão de mundo poderia ser concebida como mais cosmopolita e atual. No entanto, ela estaria longe de ser consenso entre os *nikkey* de modo geral.

Sendo assim, cabe perguntar se tal concepção "mestiça" da não diferenciação entre os sujeitos e a "cultura" tensionaria um universo *nikkey* que anseia por definições claras dos enunciados e dos limites no parentesco? Ou essa visão contribuiria para a mudança dos paradigmas do mundo "japonês"? Afinal, sem as tais especificidades, como se daria o jogo das classificações?

Diante dessas questões, essa pesquisa deseja compreender como se constituiu o parentesco entre "japoneses", "brasileiros" e "mestiços" e como são as relações entre esses sujeitos no universo múltiplo das famílias somente *nikkey* e das famílias 'mistas'. E ainda, o que o *mestiço* teria a dizer sobre os caminhos das diferenças e das identificações entre esses sujeitos nos arranjos familiares advindos da presença japonesa no Brasil? O "mestiço" agitaria as fronteiras do parentesco?

Essas são questões a compreender ao longo dessa pesquisa.

Capítulo 1 Breve abordagem da imigração japonesa para o Brasil

Para compreender o *mestiço* e a família 'mista' situados em um dito parentesco *japonês*, neste capítulo se faz necessário abordar brevemente alguns aspectos históricos e sociais da sociedade japonesa, da imigração japonesa no Brasil e a sua inserção na cidade de Marília. A necessidade de buscar tais filiações históricas trará contribuições para a compreensão dos fenômenos acerca da presença japonesa na cidade de Marília e o lugar do *mestiço* em um dito parentesco *japonês*.

1.1 O Japão da imigração para o Brasil⁶

Surpreende que o Brasil abrigue a segunda maior comunidade de nipônicos no mundo. De acordo com o Consulado Geral do Japão em São Paulo, estima-se que o Brasil possua o total de 1.500.000 imigrantes japoneses e seus descendentes perfazendo a maior comunidade *nikkey* depois do Japão.

Essa presença teve início com a imigração japonesa para o Brasil no princípio do século XX. A vinda dos japoneses para cá foi possível devido a uma aliança de interesses entre o governo brasileiro e o governo japonês. Para a compreensão de tais motivações, será feito uma breve abordagem das condições históricas do Japão que impulsionaram o deslocamento dos imigrantes nipônicos para o Brasil.

No início do século XX, no contexto japonês, a revolução política da Era Meiji (1868-1912) gerou o processo de unificação política nas mãos do Imperador e a modernização do Estado japonês tendo como consequências sociais o êxodo rural e a migração em massa para as cidades ocasionando inchaço urbano e a carestia da população (LESSER, 2001).

De acordo com Sasaki (2009), a Restauração Meiji iniciada em 1868 provocou a derrubada da era Tokugawa (1600-1868)⁷, o último período em que o poder político ficou

⁶ Embora essa introdução histórica seja reiterativa para os leitores familiarizados com a história da imigração japonesa no Brasil, ela foi pensada, principalmente, para os leitores não familiarizados com essa literatura. No entanto, acerca do contexto histórico da imigração japonesa em Marília, há dados importantes para compreender os capítulos posteriores.

⁷ Era iniciada por Tokugawa Ieyasu (1542-1616). Esse período também é conhecido como Tokugawa *bakufu*. *Bakufu* é termo japonês para *Shōgun*. A Era de domínio político dos *Shōgun* data desde o século XII, para mais detalhes ver Silva (2012). Observação: as vogais com macron (-) indicam som longo na língua japonesa.

centralizado nas mãos dos *shōgun*⁸, neste caso, da família Tokugawa. Na primeira metade do século XVII, quando do período Tokugawa ou Era Edo (antiga Tóquio, capital do Shōgunato), o Japão se isolou do mundo com um governo centralizado estável e gozou de uma economia crescente. Mas mesmo vivendo no isolamento, o Japão mergulhou em pesquisas sobre as ciências do Ocidente por intermédio dos holandeses. A influência batava se deu quando os holandeses auxiliaram Tokugawa Ieyasu na expulsão dos portugueses. Então, na Era Edo o Japão viveu um momento de florescimento que o equiparou tecnologicamente ao Ocidente. Porém, com a Revolução Industrial, o Ocidente europeu despontou como potência econômica e militar diante do mundo.

A abertura do Japão para o mundo exterior e o rápido desenvolvimento econômico interno se deu com a Restauração Meiji. De acordo com Sasaki (2009), observadores japoneses foram enviados para diferentes países ocidentais para estudar economia e comércio na Inglaterra; estratégia e organização militar na Alemanha e legislação e governo na França. Com essas investigações, o governo japonês centralizou a política em torno de si, reorganizou a estrutura da sociedade incorporando traços seletivos do aparato burocrático, político, civil, econômico, educacional e militar do Ocidente. Transformou-se em uma potência no extremo Oriente desejoso de alçar posto entre as grandes nações ocidentais. Internamente, o governo Meiji promoveu uma (re)leitura ideológica da sociedade japonesa forjando apelo a um passado "mítico" e "homogêneo" do povo japonês. E, ao mesmo tempo, conferia ao Estado um imperialismo destinado ao domínio de seus vizinhos.

Na formação do sistema imperial japonês ocorreu todo um processo de centralização do Estado por meio da sacralização da figura do imperador, da transferência da autoridade militar para o Exército Imperial Japonês e um sistema educacional padronizado e controlado pelo Estado.

De acordo com Silva (2012) e Sasaki (2009), todo um aparato de ideias antigas e mitos foram acionados para a construção desse Estado moderno japonês perfazendo a sua corporificação na figura do Imperador Meiji. Com a criação do Ministério da Educação em 1871, a educação se tornou um instrumento do governo para formar uma homogeneidade de

⁸ *Shōgun* significa general. Durante o período do *Shōgunato*, o poder político do imperador foi eclipsado em detrimento desses generais. O *shōgun* era chefe militar e também proprietário de terras. Costumeiramente, a eleição do *shōgun* era feita pelos *Daimiô*, poderosos proprietários de terras e senhores de guerra. Num sistema de reciprocidade, o *shōgun* devia obediência ao Imperador, ao passo que os comandantes militares deviam obediência ao *shōgun*. Para ver mais sobre a complexidade desse período, consultar Silva (2012).

súditos obedientes e leais ao imperador. A lealdade e devoção para com a figura do Imperador foram seletivamente retraçadas do sistema de devoção filial⁹ do Japão antigo, o sistema de lealdade primária fortemente vigente na era dos *shōgun*. O código de honra do samurai, o guerreiro disciplinado e leal abolido pelo governo Meiji, tornou-se a ética nacional. Da mesma forma, a escola difundia a ética familiar baseada na ética confucionista, ou seja, todo o aparato escolar promovido pelo Estado pregava a subordinação do indivíduo em face as necessidades da família, do grupo, do coletivo nacional.

Sasaki (2009) aponta que a sacralização do Imperador Meiji se deu por meio da união do mito japonês de criação com a figura do primeiro imperador, Imperador Jinmu. Assim, a figura mítica da venerada deusa *Amaterasu Ōmikami*, do panteão xintoísta, foi concebida como a ancestral do primeiro imperador japonês e do qual descenderia a divina e única linhagem imperial até momento. Nessa arquitetura do poder, todo um sistema de reciprocidade do Japão antigo foi resgatado e transferido para a figura do imperador tornando-se ele a centralidade e corporificação da sociedade japonesa. Desse poder emanaria toda a proteção da sociedade japonesa e em reciprocidade os súditos renderiam lealdade, adoração e devoção filial a seu imperador. Ademais, de acordo com esse sistema, todos os súditos possuiriam a mesma ancestralidade e, desta forma, foi instilado que o povo japonês seria essencialmente homogêneo, "puro".

1.2 Expansionismo e migrações: breve abordagem

A modernização da Era Meiji significou a centralização política nas mãos do imperador e o rápido avanço tecnológico, industrial e econômico japonês. As consequências sociais desse processo provocaram a expulsão dos camponeses da terra e a migração em massa para as cidades cujo cenário era inchaço urbano, desemprego e pobreza.

De acordo com Sasaki (2009), a obsessão japonesa por igualar-se as nações poderosas do Ocidente lançou o Japão tardiamente numa corrida expansionista. A política imperialista violenta e belicosa japonesa operou inicialmente na expansão de suas fronteiras internas tomando os territórios de Okinawa e Hokkaido. E no plano exterior colonizando Coreia, Karafuto, Manchúria e Taiwan.

⁹ Devoção ou piedade filial. Sistema de reciprocidade, lealdade, devoção e proteção entre pai-filho, protetor-protégido. Para mais ver Benedict (2007); Sasaki (2009), Silva (2012)

Como exemplo, tomemos Okinawa, ilha localizada ao sul do Japão, que anterior a invasão japonesa possuía características culturais, linguísticas, religiosas, históricas e culinárias próprias. Com a tomada pelos japoneses em 1879, Okinawa foi submetida ao peso da política imperialista nipônica por meio da imposição da língua, educação e a ideologia de devoção ao Imperador. Em Sasaki vê-se que o discurso imperialista japonês difundia a ideia de que os povos "tutelados" ou submetidos pelo Japão poderiam se converter a súditos do Imperador. Embora, na prática, eles possuíssem as mesmas obrigações devocionais dos japoneses, no plano da realidade, eles não desfrutariam do mesmo estatuto de cidadãos japoneses, principalmente no tocante aos direitos. Dito de outro modo, embora o discurso imperialista difundisse a ideologia da devoção e lealdade ao Imperador como condição de equalização entre os "todos" os súditos, na prática, os "súditos" dominados não eram japoneses tal como os japoneses do Japão, sendo eles transformados em japoneses de "segunda categoria".

Na imigração para o Brasil, por exemplo, vieram japoneses da grande ilha e okinawanos. Para o olhar brasileiro, esses imigrantes seriam um todo uniforme homogêneo categorizados como "japoneses". Mas no interior dessa imigração, japoneses e okinawanos não eram iguais, eles eram diferentes em termos históricos, políticos e culturais. E, sobretudo os okinawanos foram marcados pelo imperialismo e pelo preconceito dos japoneses¹⁰.

Ao mesmo tempo em que o projeto desenvolvimentista do império japonês avançava em seu expansionismo, diante das consequências do êxodo rural e do caos e pobreza nas cidades, a emigração em massa de japoneses para o exterior se mostrou uma saída para o governo nipônico promover o esvaziamento demográfico do Japão. De acordo com Vieira (1970), na virada do século XX, a emigração japonesa assumiu características de uma expansão imperialista justificada como solução para os problemas demográficos e econômicos do Japão, neste período o Japão avançou sobre seus vizinhos com a tomada de Taiwan, Karafuto, Coreia e Manchúria¹¹. Em 1875 a emigração japonesa foi expandida para fora das áreas de controle

¹⁰ Há na literatura da imigração japonesa no Brasil discussões sobre as diferenças históricas, políticas e as especificidades culturais dos okinawanos, bem como as tensões, preconceitos e distinções entre os imigrantes japoneses e os okinawanos no Brasil. Por instante, a presente pesquisa não poderá abordar e, tampouco se aprofundar nessas especificidades, tensões e preconceitos entre esses dois grupos imigrantes. Nesse instante, eu não teria possibilidades de desenvolver uma pesquisa comparativa sobre o parentesco entre os japoneses e os okinawanos. Tal tema pode vir a ser pesquisa no futuro. Por hora, é importante ater-se que essa pesquisa tem como foco as tensões e o lugar do *mestiço* filho de *japonês* com *brasileiro* num arranjo de parentesco *japonês*. Para investigar mais sobre o tema ver Kubota (2015) e Yamashiro (2001).

¹¹ De acordo Vieira (1970), Taiwan foi a primeira conquista imperialista do Japão (1895-1945), a sua anexação foi resultado da Guerra Sino-Japonesa (1894-1895). A anexação de Karafuto se deu em 1910 após a Guerra Russo-Japonesa (1904-1905). A anexação da Coreia como protetorado ocorreu em 1910 após a guerra Russo-Japonesa

político japonês, o Havaí foi a primeira região a receber as novas levas de imigrantes seguido do Canadá e Estados Unidos da América.

Segundo Vieira (1970), o início da a emigração para o Havaí tinha caráter livre e temporário. Nesse contexto, os japoneses que se dirigiram para a América do Norte tinham baixas condições socioeconômicas provindo majoritariamente das regiões agrícolas (*mura*), as menos desenvolvidas do Japão. A empreitada da emigração foi um insucesso e diante desse quadro, o governo japonês passa a buscar a participação de empresas particulares japonesas para o aliciamento e encaminhamento dos emigrantes. Para essas empresas particulares a política emigratória foi também um meio para investirem seu capital em novas áreas e agirem livremente.

A partir de 1900, os Estados Unidos e o Canadá tiveram agitações xenofóbicas antijaponesas na Costa Oeste culminando em sucessivos impedimentos à entrada dos japoneses em seu território e isso contribuiu para que a rota da imigração guinasse para a parte sul das Américas sendo destinadas campanhas para o Peru e o Brasil. Ainda, em 1923 o Canadá proibiu definitivamente a entrada de japoneses no país e em 1924 foi a vez dos Estados Unidos, tais barreiras se deviam ao medo de uma colonização japonesa da América, o que teria impulsionado ainda mais a vinda desses imigrantes para o Brasil (LESSER, 2001).

1.3 Considerações sobre a imigração japonesa para o Brasil

Acerca da imigração para o Brasil, o interesse do governo japonês em esvaziar o território foi ao encontro dos interesses do governo brasileiro em resolver o "problema" da mão-de-obra nas lavouras do sul e do sudeste do país. Desde a segunda metade do século XIX, a insustentabilidade da manutenção da escravidão negra ficou visível aos olhos do mundo gerando pressões políticas ao governo brasileiro. Em face a iminência do fim da escravidão, o governo brasileiro atende as demandas dos fazendeiros do sul e sudeste investindo campanhas para a importação de mão-de-obra europeia para as lavouras de café. Entretanto, a vinda de imigrantes europeus não objetivava unicamente a importação de mão-de-obra para as lavouras, mas, sobretudo desejava a incorporação de mão-de-obra branca europeia a fim de promover o "clareamento" da nação.

(1904-1905). A tomada da Manchúria se desenrolou entre 1905 (Guerra Russo-Japonesa) a 1931 quando em 1931 o Japão criaria o Estado títere de Manchukuo.

De acordo com Lesser (2001), desde 1870 os fazendeiros brasileiros paulistas incentivavam os governos estaduais e o federal a incorporarem a mão-de-obra branca europeia nas fazendas de café como alternativa a mão-de-obra negra escravizada. A campanha pela imigração europeia era mais latente no maior polo cafeeiro do Brasil: o estado de São Paulo. O maior fluxo migratório desse período foi de italianos, seguido de espanhóis e alemães. A vinda dos italianos foi celebrada com entusiasmo, pois além de braços para a economia eles representavam o sonho de branqueamento das gentes. Entretanto, os imigrantes italianos submetidos a condições de trabalho análogas à escravidão não saíram da situação de pobreza e foram frequentes as manifestações políticas e greves contra a exploração do trabalho. As manifestações políticas anarquistas levaram a deportação de alguns deles. As elites políticas brasileiras convencidas do erro da importação de mão-de-obra italiana se viu desejosa de trabalhadores "submissos". Em 1902 o governo italiano proibiu a imigração subvencionada de seus nacionais para o Brasil.

Segundo Lesser (2001), o flerte com o Japão teve início em 1885 quando esses países selaram o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação firmando missões diplomáticas entre eles. Em 1894, o enviado especial de assuntos migratórios do Japão, Sho Nemoto, desembarca no porto de Santos. Sho Nemoto ansiava por esvaziar demograficamente o Japão e vendeu a imagem dos súditos do império como trabalhadores dóceis, disciplinados e ávidos de integração e mais, dada a superioridade da potência japonesa no Extremo Oriente, os japoneses seriam os "brancos" da Ásia. Os interesses políticos e econômicos de Brasil e Japão começaram a casar. No final do século XIX, o governo japonês recebeu solicitações de envio de trabalhadores japoneses por parte dos brasileiros.

A negociação da vinda de trabalhadores japoneses gerou uma série de temores e debates político e científicos entre intelectuais, médicos e políticos brasileiros, pois de acordo com os interesses ditos científicos da época, a política do Estado visava branquear a nação e não amarelá-la. Lesser (2001) demonstrou que a elite política e intelectual contrária a vinda dos japoneses viam neles o risco de enquistamento de "grupos raciais" e do amarelamento da nação. Por sua vez, a elite política e intelectual favorável a imigração nipônica via a possibilidade de a sociedade brasileira "incorporar" determinadas características morais dos japoneses, a exemplo da estereotípia do trabalhador dócil, produtivo, honesto e silencioso.

É importante observar a esquizofrenia colonizada discursiva da época, pois a ala contrária a presença dos nipônicos via o risco da "mongolização" da sociedade brasileira, ou

seja, o risco da patologia, "inferiorização", insubordinação e miscigenação amarela. E tal postura racista e xenofóbica não era novidade contra os asiáticos em face aos ataques contra a imigração chinesa no final do século XIX¹². Do outro lado, os favoráveis à imigração dos nipônicos paralelizavam a ascensão da potência japonesa à elevação do povo japonês, os japoneses eram exaltados como um povo de costumes de alto nível iguais aos elevados costumes ocidentais europeus. De qualquer modo, é possível observar que o pano de fundo de ambos discursos gira em torno de uma profunda hostilidade contra qualquer realidade e população exterior ao sonho brasileiro de homogeneização das gentes por meio do branqueamento e europeização da nação. Isso dá mostras da violência social e institucional da época trajada sob o manto de ciência do eugenismo investida contra o próprio povo e todo o "resto" não-europeu. Mergulhar e se inserir no sonho de europeização da nação, antes de tudo era um sonho e projeto feito pela elite brasileira, sonho livre e de pronto acesso simbólico somente para ela.

O ano de 1908 é celebrado como o início da imigração japonesa para o Brasil. Em 18 de junho, 781 imigrantes japoneses desembarcaram pela primeira vez no porto de Santos a bordo do navio *Kasato-Maru*. Segundo Lesser (2001), entre 1900 e 1969 desembarcaram no Brasil 247.312 imigrantes japoneses. A imigração japonesa no Brasil é dividida em três momentos, sendo a primeira fase a da imigração temporária ou de livre iniciativa. Nessa fase, os imigrantes assinavam contratos de trabalho temporário com as companhias particulares de emigração japonesa. Eles carregavam em suas malas o sonho de enriquecimento e retorno rápidos. Isso foi possível porque tanto o governo japonês como as companhias de emigração vendiam a ilusão de enriquecimento fácil e rápido em solo brasileiro, os imigrantes acreditaram que extrairiam ouro do seu trabalho.

Ocorre que durante esse período, a população que emigrava fugia da fome e da pobreza e a travessia além mar ocorria por meio de financiamentos de companhias privadas japonesas e fazendeiros brasileiros. Tais financiamentos geraram um "sistema de gato" fazendo dos imigrantes reféns permanentes das dívidas adquiridas com as companhias e os fazendeiros (YAMASHIRO, 2001). As dívidas iniciavam com a travessia ao Brasil, continuava com a viagem do porto de Santos até a Hospedaria dos Imigrantes em São Paulo e após com a viagem rumo às fazendas de café. Por fim, o aluguel da moradia (choupanas), as compras na mercearia da fazenda e a obrigação de transferência de parte da produção ao patrão eternizavam a dívida

¹² Para mais ver Dezem (2005) e Lesser (2001).

dos japoneses. Esses engodos devoravam todo o salário dos imigrantes sendo impossível à eles quitar a dívida com os contratantes. Além disso, muitos imigrantes não tinham a lavoura como ocupação profissional e diante do trabalho análogo à escravidão e a impossibilidade de quitar as dívidas, as fugas das fazendas de café foram constantes (ENNES, 2001; YAMASHIRO, 2001).

Diante do insucesso da primeira empreitada da imigração, o governo japonês passa a ser o subsidiário emigratório e a orientar a imigração japonesa para o Brasil¹³. Em 1918 é consolidada a *Kaigai Kogyo Kabushiki Kaisha* (Companhia Ultramarina de Desenvolvimento) doravante K.K.K.K., companhia subvencionada pelo governo japonês que participava ativamente na propaganda emigratória, recrutamento e viagem dos imigrantes japoneses. Desde 1920, a K.K.K.K. monopolizou a imigração japonesa para cá e em 1924 ela conseguiu do governo japonês o subsídio integral da passagem dos imigrantes para o Brasil. Essa intervenção estatal deu a imigração um aspecto de colonização politicamente orientada e constitui-se assim a segunda fase da imigração: a imigração tutelada. O período de 1925 a 1935 marca o auge da imigração tutelada e da vinda de japoneses para o Brasil com a entrada de 139.059 pessoas (SAKURAI, 2008; 1993). Para se ter ideia do fluxo migratório desse período, Lesser (2001:171) aponta 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”.

De acordo com Sakurai (1993) e Vieira (1970), nesse período o maior contingente imigrante se estabeleceu em diferentes pontos do estado de São Paulo e no norte do Paraná, localidades onde o governo japonês comprou glebas de terra para a fundação de núcleos coloniais. As grandes extensões de terras eram divididas em pequenas propriedades rurais e vendidas aos imigrantes japoneses a baixo custo. Tanto o imigrante tutelado quanto os que já estavam nas fazendas brasileiras tinham direito a compra e, segundo Vieira (1970), os lotes eram pagos em prestações anuais e com prazo de 8 anos.

É importante notar que o ponto alto da imigração tutelada gerou a criação de todo um aparato japonês participante no desenvolvimento econômico, comercial e industrial onde se desenvolveriam as colônias japonesas. Em 1927 foi criado em Tóquio a *Yugen-Sekinin Buraziru Takusyoku Kumiai* (Sociedade Colonizadora do Brasil) conhecida pela abreviatura

¹³ De acordo com Vieira (1970) em 1912 o governo japonês passa a planejar a emigração para o Brasil, a primeira experiência de desenvolvimento e orientação culminará no núcleo Colônia de Registro no Vale da Ribeira do Iguape e essa política será estendida a outras localidades a partir de 1919.

BRATAC. De acordo com Vieira (1970) a BRATAC, companhia de economia mista, recrutava, encaminhava e orientava os emigrantes de colonização agrícola organizando-os como colonos-proprietários em núcleos planejados. Em 1937 a BRATAC ampliou o seu raio de investimentos para além dos empreendimentos agrícolas aplicando capitais nos setores do comércio, da indústria, da construção civil e da exportação. Nesse contexto surgiu a Casa Bancária BRATAC destinada a fazer empréstimos aos pequenos agricultores japoneses, pois nesse período empréstimos para pequenos lavradores eram inexistentes no Brasil. Ainda surgiram a Algodoeira BRATAC, Empresa Construtora BRATAC e etc., ao lado da Sociedade Colonizadora BRATAC. O investimento de capital japonês estatal e privado se fez visível na economia brasileira. Os capitalistas japoneses passaram a investir na produção de algodão e seda, por exemplo, e na importação de café. Houve a abertura de rodovias, pontes e controle sanitário na frente de expansão paulista que foram realizados pela BRATAC.

Ao mesmo tempo que financiava os imigrantes, a BRATAC abria estradas, escolas, serviço médico etc.. Na Fazenda Tietê, a 20 km de Monte Aprazível, em zona insalubre devido à malária e Leishmaniose, a BRATAC procedeu ao saneamento da região. (VIEIRA, 1970: 45)

A intervenção do governo japonês nas zonas tuteladas deu maior autonomia aos imigrantes japoneses possibilitando as famílias *nikkey* um processo de ascensão econômica. De acordo com Vieira (1970), a partir de 1935 a produção dos agricultores japoneses na frente de expansão paulista foi oficialmente amparada e orientada para a produção de matéria-prima para o mercado japonês. Mas em 1934 o governo de Vargas passou a controlar e reduzir a entrada dos imigrantes japoneses por meio de cotas o que levou a queda paulatina desse contingente.

Com a Segunda Grande Guerra, o subsídio do governo japonês foi encerrado e a vinda dos imigrantes japoneses interrompida pelo governo brasileiro. Em março de 1942, Vargas expediu o Decreto 4.166, que congelou os bens dos imigrantes japoneses e as empresas pertencentes ao governo japonês foram apossadas pelo governo brasileiro e ou forçadas à liquidação forçada. Tal caça não desejava somente submeter o aparato japonês sob a administração governamental brasileira, mas sim a sua erradicação.

Em Vieira (1970) vê-se que lotes da BRATAC em Pereira Barreto foram tomados pelo governo federal e vendidos a preços muito baixos aos brasileiros, que neles

fizeram pastos. A ideia de ameaça e colonização do imperialista japonês sempre acompanhou a imigração japonesa no continente americano tendo em vista as frequentes interdições à entrada dos imigrantes nipônicos. No Brasil, com a Segunda Guerra, os "amarelos perigosos e inassimiláveis" foram prontamente convertidos em inimigos da nação. Durante esse período diversas foram as perseguições do Estado Novo contra os núcleos *nikkey*. O culto à figura do Imperador foi expressamente proibido, bem como a ostentação da bandeira do Império Japonês. O uso e difusão da língua japonesa também foram proibidos levando o fechamento obrigatório das escolas de ensino de japonês. A fim de impedir contato com a terra natal, o Estado também proibiu a circulação de mídia étnica como jornais e revistas, bem como proibiu escutar rádios estrangeiras e etc. (LESSER, 2001).

O governo Vargas impôs uma série de restrições e ilegalidades aos modos de vida dos imigrantes japoneses. As famílias japonesas habitantes nas regiões litorâneas do Brasil tiveram seus imóveis e bens confiscados pelo Estado sob a justificativa que dada a sua posição geográfica, os imigrantes seriam espiões do Japão. As famílias em Santos, por exemplo, que tiveram suas casas e bens confiscados pelo Estado tinham simplesmente 24 horas para abandonar tudo e se retirar de seus lares (LESSER, 2001). Ainda, durante a Segunda Guerra, os japoneses e seus descendentes foram proibidos de circular livremente sobre o território brasileiro, eles só poderiam se deslocar com autorização oficial por meio de salvo conduto (LESSER, 2001). Além disso, a violência estatal também promoveu o confinamento de imigrantes japoneses nos anos 40, sobretudo no período pós-guerra quando dos conflitos internos entre japoneses. Nessa ocasião, muitos deles foram condenados na prisão Ilha Anchieta (LESSER, 2001; MORAES, 2000; OKUBARO, 2006; PROJETO ABRANGÊNCIAS¹⁴)

Contudo, vale ressaltar que a perseguição contra os imigrantes japoneses não foi local e restrita ao Brasil, mas foi generalizada em países da América do Norte também. Como exemplos pode ser citado os movimentos antijaponeses no Canadá e Estados Unidos da América. E o aprisionamento de famílias nipo americanas em campos de concentração nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra (YANAGISAKO, 1985:72)¹⁵. De acordo com Yanagisako, o confinamento nos campos de concentração teve o poder de dismantlar a

¹⁴ Dirigido por Mario Jun Okuhara, grosso modo, o Projeto Abrangências atenta-se para o resgate da memória da imigração japonesa e as denúncias de violações dos direitos humanos dos imigrantes japoneses e seus descendentes em território brasileiro, sobretudo nos anos 40 com a prisão de *nikkey* inocentes na Ilha Anchieta. Mario Jun Okuhara integra a Comissão da Verdade no Estado de Japão. Para mais ver: <https://www.youtube.com/channel/UCeQ027QIILH2qhZOWhncH4w>

¹⁵ Houve campos de concentração ou "zones" nos estados da Califórnia, Idaho, Wyoming, Colorado, Utah e Arkansas. Os mais emblemáticos foram os campos de concentração Manzanar e Tule Lake na Califórnia.

organização econômica e social que a comunidade japonesa havia construído em Seattle, até então.

Isto posto, pode ser visto que para os imigrantes japoneses e seus descendentes habitantes no continente americano, o período da Segunda Guerra foram tempos violentos e de acirramento da hostilidade da população majoritária. No tocante ao Brasil, ser japonês se tornou ilegal¹⁶.

1.4 Permanecer no Brasil: o fim da Segunda Guerra

Desde o início da imigração para o Brasil, a hostilidade da terra e das gentes marcou a vida dos imigrantes japoneses. As barreiras e os choques culturais impostos pelas vivências contrastantes entre japoneses e brasileiros e o desejo de retorno à terra natal fizeram com que os imigrantes se fechassem em suas colônias. O desejo de retorno à terra natal era manifesto entre os *nikkey* da primeira e segunda fase da imigração, pois a ligação com o Japão nunca cessou haja visto o sonho de retorno e a presença de todo o aparato institucional japonês na imigração tutelada.

Além do mais, Handa (1973) bem demonstrou que no sonho de retorno havia a necessidade de as famílias manterem-se japonesas o máximo possível para a aceitação na sociedade nipônica quando do retorno. Desde o início da imigração a hostilidade dos receptores aos costumes imigrantes como a religiosidade, a alimentação, a dinâmica familiar e, notadamente, a língua constituíram uma das principais dificuldades de integração dos imigrantes japoneses à nova sociedade (HATUGAI, 2011). O fechamento nas colônias, o isolamento geográfico, cultural e linguístico gerou confrontos com o ideário de nação brasileira do início do século XX e os brasileiros interpretavam tal fechamento como recusa e invasão à nação brasileira.

Com o fim do conflito mundial, os imigrantes japoneses abortaram o sonho de retorno para a terra natal dada a destruição do Japão e a própria condição de pobreza que muitos deles se encontravam aqui. Diante desse cenário, as famílias imigrantes assumiram o projeto de

¹⁶ Foi enorme a violência da imagem do *nikkey* como inimigo e a perseguição estatal contra eles, a exemplo do confinamento das famílias *nikkey* (120 mil nipo-americanos) em um campo de concentração na Califórnia, nos Estados Unidos da América entre os anos de 1945 a 1948. Para mais, ver: <https://www.publico.pt/2017/02/19/mundo/noticia/japonesesamericanos-records-os-campos-de-concentracao-75-anos-depois-1762608>. Acesso em 10/10/2017.

fazer as suas vidas no Brasil e o foco passou a se destinar à integração social dos filhos dos imigrantes japoneses, a geração *nissei*. A partir dos anos 50 e 60, muitas famílias migraram do campo para a cidade a fim de estudar os filhos e, ao menos, encaminhar um dos filhos aos bancos das universidades. A ascensão social e econômica do grupo foi feita pela via da educação (OKUBARO, 2006; SCHPUN, 2008).

Ainda, com o final da Segunda Guerra e com o fim do Estado Novo, paulatinamente a condição de ser *nikkey* foi saindo da ilegalidade. De acordo com Lesser (2001) e Vieira (1970), a partir dos anos 50 houve a retomada da imigração japonesa para o Brasil, esse momento ficou conhecido como a terceira fase da imigração japonesa ou também a imigração do pós-guerra. Esse período foi compreendido entre as décadas de 50 e 60 e, diferente das fases anteriores, os imigrantes que vieram para cá eram solteiros, em sua maioria, e tinham o intuito de se estabelecerem definitivamente no Brasil em face a devastação do Japão no conflito.

De qualquer modo, compreende-se que apesar de ter existido diversas motivações entre as diferentes fases da imigração japonesa para o Brasil, a destruição do Japão com a Segunda Guerra fez com que os imigrantes japoneses fixassem-se decisivamente em solo brasileiro.

Como pode ser verificado, os imigrantes da primeira e da segunda fase da imigração viveram orientados para o Japão, o forte desejo de retorno para a terra natal e todo aparato institucional japonês da imigração subvencionada foram elementos que mantinham uma ponte permanente entre os *nikkey* no Brasil com o seu país de origem. Com o fim da Segunda Guerra houve todo um redirecionamento na vida das famílias *nikkey* e essas passaram a voltar os seus olhos para a ascensão e integração social dos seus filhos via um maior nível de escolaridade. Para a concretização de tal projeto, muitas famílias saíram do mundo rural e migraram para as cidades para o envio de, ao menos, um filho para a universidade e os demais voltados para a formação profissional técnica (HATUGAI, 2011; OKUBARO, 2006).

A atenção à educação sempre foi permanente entre os imigrantes, pois tal valorização da educação já era mentalidade trazida do Japão que desde a era Meiji já havia erradicado o analfabetismo na terra do sol nascente. A partir da geração dos filhos dos imigrantes, o alto nível de escolaridade do grupo e a sua profissionalização foi o salto decisivo para a integração social e econômica da geração *nissei* na sociedade brasileira ocupando postos trabalhistas representativos no cenário nacional. No entanto, de acordo com Lesser (2001,

2008), os filhos dos imigrantes japoneses lutaram pelo reconhecimento de sua brasilidade participando, inclusive, de lutas políticas como a Revolução Constitucionalista de 1932 e do movimento guerrilheiro durante a ditadura militar, mas em termos simbólicos, isso não significou que eles e as gerações subsequentes tenham sido integralmente inseridas no imaginário de nação brasileira na condição de brasileiros (HATUGAI, 2011).

Segundo os dados publicados pelo Centro de Estudos Nipo-Brasileiros (CENB) em 1990, a população total do Brasil no ano de 1987 era de 141.452,190 habitantes e a população de origem japonesa representava 0,868% da população total. Em 2017, de acordo com o IBGE, a população total brasileira corresponderia a 207.660,929 milhões habitantes. E segundo os dados do Consulado Geral do Japão em São Paulo, na atualidade a população *nikkey* no Brasil seria em torno de 1.500.000. De acordo com o CENB, entre as cinco regiões do Brasil, a região Sudeste é a que concentrou o maior número de descendentes de japoneses em todo o território nacional. Na data da pesquisa, o CENB 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 no Sudeste, a maioria (72,23%) está no estado de São Paulo e a cidade de São Paulo abriga 26,55% da população *nikkey* em solo paulista.

Tomando esses números e a história da imigração japonesa, nós temos uma ilustração panorâmica do fato de o Brasil abrigar a segunda maior comunidade *nikkey* no mundo. Os dados reunidos até o momento mostraram, de maneira breve, as confluências históricas formadoras da corrente migratória japonesa para o Brasil e as diferentes camadas e fissuras que constituíram o processo de estabelecimento dos imigrantes japoneses e seus descendentes em nossa sociedade. Ao reunirmos a noção de ser japonês aportada pelos imigrantes da Era Meiji; o projeto de vida deles no Brasil orientado para o Japão; a presença institucional do Governo Japonês na fase tutelada; o preconceito dos brasileiros; a violência do Estado Novo e os dramas internos da "colônia"; é possível compreender as teias complexas que teceram a história e modularam a presença japonesa no Brasil. E ao tomarmos esses elementos, nós teremos subsídios para compreender as complexidades que remontam a imigração e a presença japonesa na cidade de Marília, o contexto principal dessa pesquisa.

1.5 Breve abordagem sobre a imigração japonesa em Marília

Para a compreensão da imigração e presença japonesa na cidade de Marília, esse item reunirá uma compilação de dados advindos de Vieira (1970), Sakamoto (2005) e dados de informantes a fim de perfazer, de modo breve, a história da imigração japonesa em Marília. Essa reunião se mostrará importante para a compreendermos contextualmente a posição do "mestiço" e as atualizações de um parentesco *japonês* no presente.

De acordo com Vieira (1973), os imigrantes japoneses foram um dos principais atores na expansão territorial e econômica do estado de São Paulo. A frente de expansão paulista foi gestada no século XIX e promoveu a ocupação econômico-espacial do estado. Na base desse fenômeno esteve o desaparecimento do regime escravocrata, a expansão da agricultura comercial do café e o seu destino para o mercado exterior, a expansão das linhas férreas pelos planaltos paulistas e a importação de mão-de-obra europeia. Os imigrantes japoneses apareceram em 1908 nesse cenário, um momento mais tardio dessa expansão, mas o grande contingente deles assumiu um papel importante no desenvolvimento histórico da frente de expansão centro-oeste do Estado de São Paulo.

A região de Marília recebeu intenso fluxo populacional *nikkey*, isso se deu porque desde os anos 20, a colonização das terras foi feita por meio de fragmentação de grandes glebas resultando em pequenas e médias propriedades rurais. No tocante ao grupo de imigrantes japoneses em Marília, a quase totalidade deles trabalhou, inicialmente, como colonos nas fazendas de café. A região de Marília é conhecida por abrigar o maior número de imigrantes japoneses e seus descendentes no interior de São Paulo. Essa região também é conhecida por sediar a “colônia japonesa” mais antiga do Brasil em 1915¹⁷, a colônia Hirano, de Guaimbê, quando essa cidade ainda não era emancipada¹⁸.

Em Marília, os imigrantes japoneses chegaram em 1926 no auge da imigração tutelada, sendo três anos antes da chegada da estrada de ferro e da criação do município, que se deu em 1929. Segundo os dados da edição comemorativa dos 75 anos do Nikkey Clube de Marília (p.13), os primeiros imigrantes a chegarem nessa região foram Kyotaro Shimoe, natural da província de Hiroshima, ele se fixou a 2 quilômetros da estação Oriente. Em seguida, Kyotaro derrubou a mata virgem e plantou 170.000 mil covas de café com outras 22 famílias.

¹⁷ Em “O Súdito” de Jorge Okubaro, há dados que contestam essa história. Segundo Okubaro, a primeira colônia japonesa surgiu na região de Araraquara: a Colônia Tokyo foi fundada em março de 1915 em Motuca. Já a Colônia Hirano de Guaimbê, na região de Cafelândia, foi fundada em setembro de 1915 (OKUBARO, 2006:173).

¹⁸ <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,no-oeste-paulista-nasceram-marilia-e-a-industria-jacto,191577>. Consulta em 10/08/2015.

Takejito Yada, vindo da província de Mie, desmatou 85 alqueires com mais 9 famílias. As famílias Okajima e Tsuji, da província de Wakayama teria se instalado na região com outras 20 famílias. Yasutaro Matsubara desmatou 200 alqueires e instalou 17 famílias. Logo após, instalaram-se 32 famílias no bairro Macuco, 16 famílias no bairro Meiji, 13 famílias no bairro Andes, 6 famílias no bairro Veado, 4 famílias no bairro do Pombo. Ao observar a chegada das primeiras famílias à Marília, é notável a forte presença japonesa no desenvolvimento histórico da cidade.

De acordo com os dados do Nikkey Clube, a presença nipônica na econômica cafeeira local foi muito forte. Em 1935, o município de Marília contava com 135,000 alqueires¹⁹ e pertencia a ele os Distritos de Varpa, a Colônia Nipônica de Bastos, Pompeia, Oriente e Avencas. Na mesma data, Marília possuía 3.313 pequenas propriedades agrícolas. Em 1934, 72% dessas propriedades estavam nas mãos de estrangeiros e os imigrantes japoneses perfaziam 42% desse total. Essa concentração se deu devido aos auxílios financeiros da BRATAC, Sociedade Colonizadora do Brasil, sociedade japonesa responsável pela imigração tutelada e o desenvolvimento dos núcleos coloniais. A cotonicultura também foi ponto forte na economia local, de 1936 a 1946, Marília foi o principal produtor de algodão do estado de São Paulo e muito do capital para essa economia era proveniente de investimentos japoneses acrescido com o trabalho intenso dos imigrantes. A economia do algodão impulsionou o processo de industrialização da cidade, pois em 1936 empresas de origem japonesa estabelecidas no Brasil compravam e beneficiavam o algodão, enviando-o para o Japão.

A partir do desenvolvimento econômico promovido pela imigração japonesa, outras indústrias se estabeleceram em Marília por conta do algodão, entre elas, Sociedade Algodoeira do Noroeste Brasileiro Sanbra S.A., Anderson Clayton & Cia Ltda, Mc. Faden & Cia Ltda e S.A., Industrias Reunidas Francisco Matarazzo e Industria Zillo Ltda. Grosso modo, esses dados evidenciam o forte papel desempenhado pela imigração japonesa em Marília e a sua inegável participação para o desenvolvimento dessa cidade.

Em 1938, o município de Marília perdeu parte do seu território devido à criação de novos municípios como Pompeia, Quintana e Bastos. Entretanto, de acordo com Vieira (1973:166), o censo estimou em 19,24% o número da população *nikkey* na cidade de Marília. Ainda, no ano seguinte Marília contaria com 2.882 famílias japonesas, sendo 600 na zona urbana e 2,282 na zona rural. De acordo com a mesma autora, até a data de 1942 os imigrantes

¹⁹ Cada alqueire mede 24.200 metros quadrados.

em Marília viveram orientados para o Japão, pois além de haver o desejo de retorno à terra natal por parte dos imigrantes do continente e da ilha de Okinawa, muito da economia local era estreitamente ligada ao Japão, a exemplo da produção do algodão. Mas com o final da Segunda Guerra, o sonho de retorno se desfez e eles fincaram no Brasil a sua morada.

A forte presença japonesa deixou marcas em Marília, a história desta imigração está escrita nos nomes das ruas, no comércio, na indústria e na religiosidade local. Os imigrantes japoneses trouxeram o budismo para Marília, lá há dois templos com mais de 50 anos: o *Hompa Honganji Kiyokai* e *Shinshu Honganji*, além de outros cultos asiáticos. E hoje, segundo as estimativas do Nikkey Clube, Marília possui cerca de 2.000 famílias de japoneses e descendentes, agrupando um total em torno de 10 mil pessoas, o que corresponderia a 5% da população local²⁰. Ainda, a cidade abriga, o ‘Japan Fest’, o maior festival de cultura e gastronomia japonesa do interior de São Paulo.

Contudo, o presente exitoso da presença japonesa em Marília foi tecido em meio a muitos conflitos que deixaram marcas profundas na história e lacunas na memória dessa imigração. Segundo um pequeno registro do Nikkey Clube sobre a imigração, a documentação histórica de Marília sofreu sérios danos durante e após a Segunda Guerra Mundial. Livros, reportagens, documentos e registros pessoais foram queimados pelas famílias imigrantes devido as perseguições policiais durante a guerra e durante as ações da *Shindo Renmei*.

Em 1942, o Brasil rompeu as relações diplomáticas com a Alemanha, Itália e Japão. De acordo com a obra *História da Imigração Japonesa em Marília e a Formação das Associações*²¹, nesta ocasião o delegado de polícia João Amoroso Netto publicou uma nota na imprensa local (Correio de Marília 31/05/1942) que os imigrantes oriundos dos países do Eixo deveriam comparecer à Delegacia de Polícia para comunicar o seu local de residência do qual não poderiam mudar sem autorização prévia. Ainda, aos imigrantes do Eixo foi proibido o uso da língua materna, conversar sobre política internacional, realizar reuniões em espaços públicos e privados, o funcionamento de associações e escolas étnicas, cantar o hino desses países, expor

²⁰ A associação *nikkey* local estima que a população *nikkey* em Marília seja de 2.000 mil famílias, algo em torno de 10.000 *nikkey* na cidade. Os dados do IBGE estimam que a população “amarela” (termo genérico para asiáticos) seja de 5.808 (2,68%). Porém, esse número pode não ser exato já que o censo no Brasil é auto classificatório e a sociedade brasileira utiliza o registro marca corporal “cor da pele” com muita plasticidade. Isso significa que muitos descendentes de japoneses podem autodeclarar cores de pele que não a amarela.

²¹ Resumo histórico e comemorativo editado em 2005 para a ocasião do 75º aniversário do Nikkey Clube de Marília de autoria de Issei Sakamoto.

retratos de membros de seu governo, viajar, ouvir rádio estrangeira e se comunicar com parentes no exterior. Nesse contexto de perseguições constantes, as famílias japonesas destruíram livros e documentos em japonês, pois como os policiais não conheceriam a língua, as famílias em posse de livros poderiam ser presas e acusadas de atentarem contra o Estado. De acordo com o relato da senhora Akiko Sasazaki presente no *História da Imigração Japonesa em Marília e a Formação das Associações* (2005: 09):

Se a polícia entrasse em casa, não tinha jeito, revistava tudo. Acabamos queimando muitos livros também, porque eles não sabiam ler japonês e qualquer livro achavam que era livro de guerra ou alguma comunicação e prendiam. Meus pais temiam isso e, para evitar, a gente queimou bastante. Tínhamos de jogar tudo fora ou então no fogo.
(Relato de Akiko Sasazaki)

De acordo com a obra acima citada, os imigrantes japoneses dessa região migraram para o Brasil com a tradição de veneração da família imperial. Veneração e lealdade frutos da Era Meiji, a forte identificação com os costumes culturais trazidos do Japão não teria sido apagada com a opressão do Estado. A opressão deixou marcas profundas na memória dos que viveram e testemunharam a discriminação e violência física praticadas pelas autoridades policiais. De acordo com a obra comemorativa da Associação, a violência estatal vitimou principalmente os imigrantes que tinham mais dificuldades para se comunicar porque não sabiam falar a língua portuguesa. Durante a Segunda Guerra, os imigrantes originários do continente japonês e os oriundos da ilha de Okinawa suplantaram as suas diferenças históricas, regionais e culturais e se uniram em solidariedade étnica para enfrentar as violências vindas do Estado. Mas ao final da guerra, um novo tipo de conflito surgiu na vida dos imigrantes, e dessa vez não era entre brasileiros e japoneses e sim no interior da colônia entre os japoneses, era a *Shindo Renmei*.

A *Shindo Renmei*, a Liga do Caminho dos Súditos, foi uma sociedade secreta que pregava a vitória do Japão na Segunda Guerra e com isso perseguia e matava os contrarrevolucionários “derrotistas” que acreditavam na derrota do império. As notícias veiculadas nos rádios e jornais sobre a derrota do Japão não foram suficientes para convencer a todos os imigrantes que estavam no Brasil. Apartados do mundo durante a Segunda Guerra, houve imigrantes que se recusaram aceitar a derrota do Japão. Tal recusa advinha do ideário de que a

invencibilidade de 2600 anos do exército japonês tinha relação com a existência da figura divina do imperador. Desta forma, se o imperador ainda estava vivo após o conflito, isso só indicaria a vitória do exército japonês (MORAES, 2000).

Os imigrantes que se recusaram a aceitar a derrota do Japão passaram a se autointitular *kachigumi* (vitoristas) porque permaneciam fieis a sua pátria e ao imperador e passaram a perseguir os *makegumi* (derrotistas), os traidores da pátria que acreditavam na derrota do Japão. Das ações nascidas em Tupã, de janeiro de 1946 a fevereiro de 1947, a *Shindo Renmei* se ramificou pelo interior paulista e pela capital promovendo assassinatos e ataques aos *makegumi*. A liga teve forte atuação e impacto na vida das famílias *nikkey* de Marília e até a data dessa pesquisa, era lá que se encontrava em vida reclusa o senhor Tokuiti Hidaka, o último sobrevivente da Liga do Caminho dos Súditos²². A *Shindo Renmei* se tornou um tabu no seio da colônia e uma cicatriz talhada pelas mãos dos próprios patrícios²³.

1.6 O surgimento dos *kaikan* em Marília

A fim de compreender as ramificações das identificações *nikkey* entre os sujeitos de Marília, será necessário também atentar-se para o processo histórico de formação das associações étnicas e de algumas associações religiosas. Esse panorama trará subsídios para compreender como determinados espaços emanam e resignificam identificações entre sujeitos nipodescendentes aproximando-os ou afastando-os de uma noção de *japonesidade*²⁴, ou uma noção de ser *japonês*, bem como modulam discursos e arranjos de parentesco.

Com o final da Segunda Guerra e o fim da *Shindo Renmei*, aos poucos a vida dos imigrantes japoneses e seus descendentes voltou à legalidade. E será desse contexto que surgirão no Brasil muitas das associações *nikkey* juridicamente regulamentadas. Anterior a Segunda Guerra Mundial elas já existiam enquanto coletivos acompanhando a história da

²² Ver o documentário *Yami no Ichinichi: O Crime que abalou a Colônia Japonesa no Brasil*, direção de Mário Jun Okuhara (2012). Disponível em: <http://www.culturajaponesa.com.br/index.php/o-crime-que-abalou-a-colonia-japonesa-yami-no-ichinichi/> e https://www.youtube.com/watch?v=QDf_egB3MG4.

²³ Patrício é um termo utilizado pelos imigrantes japoneses para se referir aos conterrâneos, “da mesma pátria”.

²⁴ Em Machado (2011) é possível verificar que há diferentes significados e noções de *japonesidades* a partir dos estudos de diferentes autores que compõem essa obra. Como exemplos, podemos citar a pesquisa de Ribeira sobre as concepções e tensões de uma *japonesidade* entre nipodescendentes gays. Em Silva vê-se uma noção de estado de *japonesidade* representada por meio da mídia étnica *nikkey*. Em Lourenção é demonstrada a construção de uma *japonesidade* entre *nikkey* e não *nikkey* por meio da prática do kendô. Em Kubota há uma *japonesidade* feita por meio do alimento, o *sobá*, e dos saberes das *obatian* (avós) em Campo Grande (MS). Em Hatugai há uma noção de *japonesidade* produzida no mundo associativo *nikkey* de Araraquara (SP). E com Winterstein vê-se uma *japonesidade* construída no universo pop japonês por meio dos *otakus*.

imigração, mas foram tornadas ilegais durante o Estado Novo de Vargas. Em Marília, as intensas perseguições do Estado levaram os *nikkey* a queimar toda sorte de registros como livros didáticos, documentos, reportagens, atas de reuniões e dados que narravam a trajetória da imigração japonesa na cidade. E no presente, os membros do Nikkey Clube lamentam não dispor de tantos dados oficiais sobre o passado o que acentuaria um dito drama da memória coletiva revivido na atualidade.

Vieira (1970) demonstrou que a formação dos primeiros *kaikan* em Marília data de 1930, isto é, apenas três anos após a chegada dos primeiros imigrantes. De acordo com Sakurai (2008; 1993), a vida associativa desempenhava papel fundamental na manutenção e transmissão das tradições dos imigrantes japoneses. Em Sakurai é visto que os *kaikan* eram locais de sociabilidade e manutenção dos laços entre as famílias, lugar de fortalecimento da identificação japonesa e do auxílio entre *nikkey*, bem como a vida recreativa também era oportunidade para promover casamentos entre os jovens.

Em 1930 fundou-se em Marília duas associações japonesas: a **Marília Nihonjin-kai** em agosto e a **Marília Chuo Nihonjin-kai** em outubro. A existência de duas associações ocorreu devido a disputa entre duas lideranças internas e as discordâncias entre os membros da **Marília Nihonjin-kai**. De acordo com Vieira (1970) e com relatos coletados entre nipodescendentes *issei* e *nissei*, os desacordos deviam-se ao fato de haver uma ala mais conservadora voltada para a manutenção de uma exclusividade étnica não aceitando a participação de não japoneses e do outro lado havia uma ala que defendia um intercâmbio com a sociedade receptora. Além disso parte da disputa interna se deu porque havia famílias na **Marília Nihonjin-kai** que não aceitavam o fato de um okinawano, o próprio fundador da **Marília Nihonjin-kai**, participar da direção. Assim, a **Marília Chuo Nihonjin-kai** surgiu com uma proposta de maior abertura para com a sociedade majoritária, inclusive desejando participar da vida social de Marília como um todo. Ao passo que a **Marília Nihonjin-kai** voltava a sua política para o fechamento no grupo com uma orientação social e cultural voltada para o Japão.

Em 1932 houve a tentativa de pôr fim à rivalidade entre as associações e o preconceito e distinção entre os imigrantes japoneses *naichijin*²⁵ e okinawanos fundindo-as na

²⁵ Japonês da ilha maior. Como mencionado brevemente, a tomada da ilha de Okinawa pelo Império Japonês durante a Era Meiji impôs aos okinawanos uma educação e uniformização de orientação cultural segundo os critérios do Império. As tensões, as diferenças e o preconceito dos japoneses da ilha maior (*naichijin*) para com os okinawanos (*okinawajin*) prevaleceram e reverberaram no interior da imigração e presença japonesa no Brasil.

Marília Nihonjin-kai com a diretoria sendo ocupada por líderes das diferentes tendências e orientações. Em 1935, a associação foi efetivamente registrada sob o nome de **Associação Japonesa de Instrução de Marília** cujo estatuto objetivava "principalmente beneficiar a instrução primária e desenvolver o espírito de coletividade entre japoneses e brasileiros" (Vieira, 1970:169).

Em 1936 os bens da associação - um barracão de madeira na Rua 4 de Abril - registrado no nome do fundador da **Marília Chuo Nihon-jin-kai** foi vendido e comprou-se um terreno na Rua Lima e Costa esquina com Paes Leme para a construção da *Nihon Gakko* (escola de japonês)²⁶. De acordo com os informantes mais velhos, a preocupação de todos era para com a construção de uma escola de língua e cultura japonesa. O ponto central era a aquisição da língua japonesa, a alfabetização em japonês e a incorporação da cultura japonesa entre os filhos dos imigrantes. Os livros didáticos vinham diretamente do Japão para a Associação e destinados as escolas. E aqui vale observar o contexto dessas aprendizagens, tendo em vista se tratar da Era Meiji e de como a educação foi instrumento fulcral para a promoção de uma ideologia de Estado (Sasaki, 2009). Durante a pesquisa, era comum ouvir dos mais velhos que se os japoneses quisessem conhecer o Japão da Era Meiji, em Marília eles encontrariam essa história.

A importância da língua japonesa como ponto forte de uma noção de *japonesidade*, ou de ser *japonês*, é muito forte em Marília até o presente. Para se ter ideia, é no endereço da primeira *Nihon Gakko* de Marília que funciona até hoje essa escola de japonês junto da sede da **Associação Cultural e Esportiva Nikkey de Marília**. Esse elo histórico dá mostras da força de uma identificação *nikkey* local tecida pela noção de ser *japonês*. Para muitos interlocutores da cidade, essa noção se fazia no seio familiar por meio da apreensão dos modos e saberes característicos da "cultura" japonesa.

Retomando a história das associações, para além da escola japonesa, a **Associação Japonesa de Instrução de Marília** promovia a reunião e socialização entre os *nikkey* por meio da comemoração do Ano Novo, a celebração do aniversário do Imperador Japonês e a organização de competições esportivas. Embora o estatuto da associação pregava ser seu objetivo a "desenvolver a solidariedade entre brasileiros e japoneses" (Vieira, 1970: 169), na prática a associação visava a manutenção e o fortalecimento das relações sociais entre as famílias japonesas da zona urbana e zona rural. A associação era a corporificação dos anseios

²⁶ Segundo Vieira (1970), a construção da nova sede da associação foi possível mediante doações dos *nikkey* do contexto rural e urbano.

e interesses voltados para a manutenção e continuidade dos padrões sociais e símbolos da cultura japonesa.

Apesar da fusão entre as associações em 1932, os entrevistados de Vieira mencionaram que as rivalidades entre as diferentes orientações nunca deixaram de existir e persistiram durante as décadas de 30 e 40. Entretanto, com a explosão da Segunda Guerra, as diferentes orientações foram suplantadas pela união das famílias *nikkey* em torno da solidariedade entre o grupo e para com os familiares no Japão²⁷. Ainda, com os Decretos-lei de Estado Novo em 1942 houve uma série de confiscos contra as instituições dos japoneses e a ilegalidade de ser japonês foi imposta por Vargas. Durante este período ocorreu o fechamento da escola de japonês, a proibição de reuniões públicas e privadas entre *nikkey*, a proibição do uso da língua materna, o cantar hino nacional, ouvir rádios do país natal, a leitura de livros em japonês, a proibição da produção de mídia étnica e a interdição de se locomover de uma cidade à outra e etc.. Neste momento violento e dramático, a união entre o grupo se intensificou fortalecendo o senso coletivo, bem como a identificação íntima do *nikkey*. No entanto, após a guerra as ações da *Shindo Renmei* geraram novas cicatrizes entre os *nikkey*.

Com o final da Segunda Guerra, houve a revogação das medidas restritivas impostas aos japoneses. Entre 1950 e 1960 a imigração japonesa para o Brasil foi retomada, perfazendo a terceira fase da imigração. Nesse contexto surgiu outra nova dicotomia no interior da "colônia": a distinção entre *japonês* e "Japão novo". De acordo com Vieira (1970), o "Japão novo" era o imigrante da terceira fase da imigração e os *nikkey* já estabelecidos no Brasil argumentavam que o "Japão novo" estava ocidentalizado devido o cenário pós guerra no Japão e já não teria mais identificação com a cultura japonesa tradicional que foi transplantada nas duas primeiras fases da imigração. Em contrapartida, os imigrantes do pós guerra tendiam a considerar "retrógrados" os *japoneses* formadores da "colônia", de "mentalidade atrasada" e língua japonesa rural incompreensível no Japão contemporâneo. E desta forma, é assistido o nascimento de mais uma nova distinção no seio da imigração japonesa.

A Associação foi reaberta em 10/12/1950 novamente sob o nome **Associação Japonesa de Instrução de Marília** e a escola japonesa retomou as suas atividades. Em 1951 se deu a revogação oficial das medidas restritivas citadas anteriormente e a Associação pode

²⁷ O impacto da Segunda Guerra na vida dos imigrantes e as perseguições estatais decorrentes desse contexto levaram a suplantação das divergências internas em nome da solidariedade étnica. Encontrei esse mesmo fato histórico durante minha pesquisa de mestrado na Associação Cultural Nipo Brasileira de Araraquara.

voltar a funcionar legalmente. Contudo, o número de filiados diminuiu drasticamente após os abalos da *Shindo Renmei*.

Em 1954, a Associação passa a ser denominada **Associação Cultural Nipo-Brasileira de Marília** alterando os seu Estatuto. Nesta ocasião o novo estatuto defendia a promoção da educação primária para os filhos dos associados; o desenvolvimento da solidariedade e cordialidade entre brasileiros e japoneses; a defesa dos interesses do grupo por meios institucionais; o auxílio irrevogável aos associados quando vítimas de desastres, invalidez ou doença. Além disso, havia a extensão da Associação para a sociedade majoritária promovendo o trabalho beneficente às associações de assistência social legalizadas.

É importante atentar-se para a mudança da nomenclatura nesse contexto e comparar o nome da Associação no pós-Guerra e seu estatuto com as nomenclaturas e estatutos anteriores. Pode ser inferido que a hifenização no nome da associação **Nipo-Brasileira** e a política extensão com a sociedade majoritária são pacificadores históricos. E vale ressaltar que essa hifenização pacificadora não foi local, mas igualmente eu pude verificá-la na associação nipônica de Araraquara. Tal movimento político é compreensível tendo em vista as violências sofridas durante o Estado Novo e as contingências históricas do pós-guerra que impôs a permanência definitiva dos imigrantes no Brasil.

Embora tenha ocorrido esse movimento de pacificação e extensão para com a sociedade majoritária, no interior da Associação permaneceram as fissuras do passado apontando que historicamente esse coletivo estava longe de ser homogêneo. De acordo com Vieira (1970), entre os anos de 1955, 1956 e 1957 o interior da Associação foi novamente varrido por disputas internas. Dessa vez, a pendência se deu no Templo Budista da cidade que resultou na separação em dois templos. As divergências do Templo foram trazidas para dentro da Associação, uma vez que os diretores dela estavam diretamente envolvidos no caso. Em 1959, a Associação sofreu nova alteração na nomenclatura passando a ser chamada de **Associação Japonesa do Brasil de Marília** sofrendo alterações em seus estatutos. Em 1960 a diretoria foi novamente renovada e em 1962 o nome da Associação foi novamente mudado sob a nomenclatura **Associação Nipo-Brasileira de Marília**. Em 1966, 41,79% das famílias *nikkey* de Marília estavam filiadas à Associação. Nesta ocasião, Vieira (1970) verificou que somente famílias *nikkey* podiam se filiar a Associação e havia somente uma brasileira que frequentava esporadicamente aquele espaço porque era casada com um *nikkey*, mas o casal não era assíduo frequentador do local.

De acordo com Vieira e a edição comemorativa da Associação, durante todo esse período de conflitos internos, o funcionamento da *Nihon Gakko* não cessou. Isso dá mostras da força dos valores contidos nela. A escola de japonês foi justamente uma das grandes motivações da fundação do *kaikan* para a promoção da cultura de orientação japonesa para os filhos dos associados.

Em 1959, a **Associação Nipo-Brasileira de Marília** deu um passo decisivo estendendo relações com a cidade de Marília ao organiza a **primeira** Exposição Agropecuária da cidade. Esta festa anual entrou para o calendário da cidade e movimentava a Associação para selar alianças com a sociedade majoritária. A festa atraía pessoas e recepcionava as lideranças políticas locais e, ao mesmo tempo, reforçava os laços internos entre os chefes *nikkey* dos bairros rurais (*ku*) e das cidades do entorno. Ou seja, um marco que se movimenta no plano externo para com os *brasileiros* e internamente com os *japoneses* selando alianças políticas entre os que visitavam a feira e também expunham os seus produtos. Tal evento contava com o amparo de políticos *nissei*²⁸ e também recolhia doações para serem destinadas às entidades locais. Esse evento, e o papel social que ele se propunha, foi a passagem para o reconhecimento dos *nikkey* na vida de Marília e região.

1.7. Questões Geracionais e outras distinções

As mudanças vividas pela Associação revitalizaram o *kaikan* por meio da expansão de relações para com a sociedade majoritária e o fortalecimento interno das alianças entre *nikkey* do mundo urbano e rural mariliense, bem como com toda a região. Ainda que as articulações políticas externas caminhavam para um bom desenvolvimento, o interior do grupo continuava a produzir distinções. Embora já houvesse os conflitos internos por conta das distinções entre os desejosos de fechamento do grupo e os de abertura do grupo, os *naichijin*²⁹

²⁸ Há uma terminologia específica para classificar as diferentes gerações de descendentes de japoneses nascidos fora do território nipônico. *Issei* é a categoria para definir o imigrante japonês: a primeira geração; o termo *nissei* define o filho de *issei*: a segunda geração; *sansei* é o neto de *issei*: terceira geração; *yonsei* é a quarta geração: bisneto de *issei*; *gossei* é a quinta geração: tataraneto de *issei*, etc..

²⁹ *Naichijin* é termo utilizado para se referir aos nipônicos da ilha maior. Há a dicotomia interna *naichijin* e *okinawajin* porque eles não constituem um grupo homogêneo, pois Okinawa sofreu a anexação do Japão em 1879. Okinawa é uma ilha ao sul do Japão possuidora de história, língua, culinária, organização política e religiosidade próprias, mas sob o jugo japonês os okinawanos passaram a receber uma educação homogênea de orientação japonesa. Ainda, há também a distinção para com os *ainu*, os japoneses do norte, essa população tradicional também era discriminada pelos japoneses, pois os *ainu* eram tidos por "selvagens", "povos da floresta".

e os *okinawajin*, o *japonês* e Japão Novo, Vieira (1970) e os informantes *nissei* ressaltaram a insatisfação dos mais jovens para com o *kaikan*.

Os *nissei* jovens alegavam não encontrar representação na vida da **Associação Nipo-Brasileira de Marília**, a queixa constante girava em torno do fechamento político focado na representação mais tradicional dos *issei* e a ausência de eventos esportivos promovidos pela associação de forma a chamar a atenção dos jovens. Desta forma, os jovens se fechavam no *Seinen-kai* (Departamento de Jovens) o único reduto esportivo e jovem da "colônia" e se distanciavam do universo *issei*.

O *Seinen-kai* de Marília foi criado em 1930 por um *issei* okinawano (mesmo fundador da *Marília Nihonjin-kai*) cujo objetivo era o serviço de correspondência da colônia japonesa³⁰. O *Seinen-kai* de Marília era basicamente composto por jovens *nissei* solteiros do contexto urbano periférico e do mundo rural, além deles havia também a ala feminina do *Seinen-kai*. Entre os objetivos do grupo estava a prática de esportes japoneses como o judô, o kendô e o desenvolvimento do *Budo-kai*³¹ para os homens e as reuniões artísticas para as mulheres com o desenvolvimento de aulas de teatro e canto. Todo o diálogo no interior do grupo era japonês.

Em 1932 o *Seinen-kai* foi registrado como **Associação Nipônica de Moços** atuando como subsidiária da Associação Nipo-Brasileira de Marília. Com o seu fechamento durante do Estado Novo, o *Seinen-kai* volta a atuação em 1950 sob o nome **Centro da Juventude Nova Brasileira** e em 1957 tem o seu nome novamente alterado para **Sociedade Cultural e Esportiva de Marília**, doravante **S.C.E.M.** Embora o estatuto da **S.C.E.M.** pregue que a associação não faz distinção de "raça, cor ou sexo", na prática ela continua a ser o *Seinen-kai* formado por jovens *nissei* solteiros com atividades voltadas para o esporte e recreação dos *nikkey*, mas sem a existência de festas dançantes por oposição dos *issei* e a concordância dos *nissei* mais conservadores.

Paralelamente ao *Seinen-kai* **S.C.E.M.** será fundada em Marília outra associação de moços em 1948. O surgimento do **Esporte Clube Mariliense**, doravante **Esporte Clube**, se deve a dois fatores históricos: o político e as mudanças culturais. Ao analisar a sua data de fundação, 1948, vê-se que o seu surgimento se deu como consequência das restrições de Vargas,

³⁰ Vieira (1970) que por todo o Brasil ao lado dos *Nihonjin-kai* se encontra um *Seinen-kai*.

³¹ Literalmente Sociedade para Encorajar o *Bushidô* (Caminho do Guerreiro) conseguido principalmente pela prática do judô e do kendô. Na Era Togugawa e no Japão moderno tornou-se ética nacional. Para mais ver Lourenção (2015).

pois o **Esporte Clube** foi fundado juridicamente com nomes de *nissei*, isto quer dizer de brasileiros, tendo em vista que Vargas proibiu as associações de estrangeiros. Ao mesmo tempo, os *nissei* do **Esporte Clube** desejavam maior integração na sociedade brasileira, bem como uma vida recreativa ligada aos anseios contemporâneos. Desta forma, diferente do tradicional *Seinen-kai S.C.E.M.*, o Esporte Clube promovia bailes, festas dançantes e eventos esportivos com a prática de baseball. Mas o seu dito caráter mais inovador estava na aceitação de *brasileiros* em seu quadro associativo. Tal política inovadora gerou discordâncias na colônia japonesa, os *issei* e os jovens do *Seinen-kai S.C.E.M.* não compactuavam que uma dita integração se daria por meio de bailes e carnaval. Eles também criticavam duramente o fato do **Esporte Clube** ser um clube elitista e aceitar *brasileiros*. A elitização e a convivência com *brasileiros* descaracterizariam o perfil do *japonês* ideal como sujeitos simples e os propósitos de atenção à cultura japonesa.

Por outro lado, os jovens do **Esporte Clube** respondiam que os *issei* eram demasiadamente conservadores e atrasados, mas principalmente os *nissei* do *Seinen-kai S.C.E.M.* eram atrasados como os *issei*, além de serem gente mais "pobre, humilde, do sítio" o que dificultava o entendimento do sentido de integração com a sociedade brasileira.

De qualquer maneira, novamente foi aberta outra divisão no meio *nikkey*, mas dessa vez entre a segunda geração. De um lado havia jovens com uma orientação mais centrada e fechada no mundo da colônia tendo preconceito para com os brasileiros e do outro lado havia jovens urbanos elitizados que desmereciam e tinham preconceito com os *nikkey* pobres. Se no mundo do *Seinen-kai S.C.E.M.* as divisões se davam por gênero, no **Esporte Clube** a divisão e distinção de classes no seio da colônia ficava evidente.

De acordo com Vieira (1970), o preconceito de classe social era o ponto de conflito do **Esporte Clube**, pois se os integrantes do **Esporte Clube** viam os *nikkey* mais conservadores como "gente pobre do sítio e sem instrução" legitimando o seu senso de superioridade frente aos outros *nikkey*, houve integrantes do **Esporte Clube** que se redirecionaram para os eventos da **Associação Nipo-Brasileira** ("lugar de *issei*") porque o **Esporte Clube** começou a ficar "mal frequentado". O "mal frequentado" se devia ao fato de os bailes serem abertos para todo público o que atraía *brasileiros* de classe baixa para os eventos gerando o "**problema da mistura**". A "**mistura**" como recusa e problema ficou mais nítida e mais grave diante das manifestações racistas por parte dos *nikkey* quando o Esporte Clube montou uma equipe de futebol e convocou jogadores brasileiros negros. Para os *nikkey* daquele

contexto, a "**mistura**" entre *japoneses* com *brasileiros*, *brasileiros* pobres e, sobretudo *brasileiros* pobres negros estava para além da linha fronteira que deveria separar esses grupos.

Em face aos diferentes *kaikan* e suas diferentes propostas, surge em 1962 a **União Cultural e Esportiva Mariliense**, doravante **U.C.E.M.**, fundada por *nissei* okinawanos. Até essa data os jovens okinawanos contavam apenas com a **Okinawa Kyokai de Marília** e antes do surgimento do *Seinen-kai* próprio, os *nissei* okinawanos se dividiam entre o *Seinen-kai* da Associação Nipo-Brasileira de Marília e o Esporte Clube de Marília, ambos de maioria *naichiji*. E em meio ao universo *naichijin*, esses jovens *nissei* ficavam sem representação e para aprofundar ainda mais as distinções, eles eram discriminados tanto quanto os *brasileiros* no **Esporte Clube** por serem *okinawajin* e "estragar o ambiente". Com a fundação do *Seinen-kai* okinawano, os *nissei okinawajin* passaram a realizar eventos esportivos, recreativos e festivos próprios da cultura okinawana. A marca diferencial do *Seinen-kai* okinawano para com os outros dois *naichijin* era justamente a ênfase na solidariedade étnica em seu estatuto.

Acompanhando a história de formação dos *Seinen-kai* de Marília, Vieira (1970) enfatizou que esses locais além de cumprirem a sociabilidade esportiva, recreativa e cultural entre os *nissei* segundo seus anseios, também eram celeiros de políticos. Pois eram dos *Seinen-kai* que saíam os jovens políticos rumo às esferas locais, estaduais e federal, de acordo com o apoio das "colônias".

E paralelamente a todas essas subdivisões entre os imigrantes, havia outra grande dicotomia, a mais emblemática: *naichijin* e *okinawajin* expressa no **Okinawa Kyokai de Marília**. O **Okinawa Kyokai de Marília** foi fundado em 1930 com o propósito de congregar as famílias okinawanas voltando-se para a solidariedade étnica do grupo, "reunindo todas as famílias "como uma só pessoa"". (VIEIRA, 1970:183). De caráter cultural, recreativo e esportivo, a **Okinawa Kyokai de Marília**, filial da *Okinawa Kyokai* do Brasil, gozava de autonomia no tocante as suas atividades em relação aos outros *kaikan*, mas não dispunha de uma sede própria, de modo que celebrava os seus eventos no interior da **Associação Nipo-Brasileira de Marília**. Em 1952, após a Segunda Guerra, a **Okinawa Kyokai de Marília** foi registrada sob a denominação **Associação Esportiva e Cultural Okinawa de Marília**³², nome que carrega até hoje. Entre seus eventos mais célebres encontramos o *Undo-kai* (gincana da

³² Para mais ver Kajimoto (2016).

família), comemorado todo dia 1 de maio desde 1954. Na atualidade o *Undo-kai* da **A.E.C.O.M.** participa do calendário oficial da cidade.

1.8. O Nikkey Clube

De acordo com Sakamoto (2005), e os relatos colhidos no Nikkey Clube, no ano de 1989, integrantes da diretoria da **Associação Cultural Nipo-Brasileira de Marília** desejavam a possibilidade de expandir as atividades da "colônia" com a compra de um grande terreno na periferia da cidade. Essa expansão também visava atrair a comunidade *nikkey* em face a um enfraquecimento da vida associativa. No entanto, a Associação em si não possuía fundos para a compra do terreno que tinha valor muito elevado e por estar em uma região com elevado potencial de crescimento urbano, o valor do terreno só tenderia a aumentar.

Informalmente os diretores e personalidades importantes (empresários) da Associação decidiram pela compra do terreno a partir da doação de dinheiro. Com o total de 33 doadores, a compra do terreno foi concretizada para a construção da atual sede esportiva. Em 1991 grande parte dos associados dos *kaikan* de Marília reivindicavam a unificação das associações em uma só entidade. A partir dessas discussões foi realizada uma assembleia geral que decidiu, quase por unanimidade, **fundir** três associações *nikkey* da cidade: **Associação Cultural Nipo-Brasileira de Marília**, **Esporte Clube Mariliense** e a **Sociedade Esportiva e Cultural de Marília**, entidades formadas historicamente pela geração *issei* e *nissei*. E a partir dessa fusão que se deu o surgimento da nova associação: **Associação Cultural e Esportiva Nikkey de Marília**, ou como é chamada por todos **Nikkey Clube** de Marília.

O nascimento da nova associação gerou um sentimento de revitalização da vida da "colônia", de acordo com o documento comemorativo do **Nikkey Clube** na base da reivindicação dos associados das 3 entidades havia o desejo de "uma associação mais **forte** e **coesa**, que representasse realmente a Colônia Nipo-Brasileira de Marília" (SAKAMOTO, 2005:19).

É interessante observar como a nova nomenclatura da associação representou bem o desejo de unificação e fortalecimento da "colônia", pois da nomenclatura hifenizada do pós Segunda Guerra, Associação Cultural **Nipo-Brasileira**, a entidade passou a chamar Associação Cultural e Esportiva **Nikkey** de Marília. A direção da nova associação ficou sob as mãos da geração *nissei*, o caráter esportivo dos *Seinen-kai* foi fundido no nome e na vida da

associação por meio da sede esportiva. Contudo, interessa notar como a nomenclatura **Nikkey** vem para reforçar um apelo de chamada para a identificação dos nipodescendentes: uma resignificação da identificação. Haja visto que esse apelo à força e coesão tenha sido promovido justamente pela geração *nissei*, historicamente a geração reivindicadora da abertura da "colônia" para com a sociedade brasileira.

E no final do século XX, essa mesma geração resignificava uma noção de ser nipodescendente perpassada pela revitalização e fortalecimento da identificação de ser *nikkey*. Hoje há em Marília duas grandes associações: o **Nikkey Clube** e a **Associação Okinawa**.

Ao observarmos todo o processo histórico da imigração japonesa em Marília vemos a sua complexidade por meio do peso contextual de alguns fatores históricos. Como exemplos, podemos citar o caráter contextual da imigração tutelada e o seu vínculo com a presença institucional do Governo Japonês na formação da "colônia", a forte orientação dos *nikkey* para o Japão até a Segunda Guerra, a violência estatal, os conflitos internos com a *Shindo Renmei* e a imposição histórica de permanência no Brasil. A partir disso, pudemos observar a movimentação política de pacificação e a extensão da comunidade *nikkey* para com a sociedade majoritária e os modos como esse coletivo selou o seu lugar na história da cidade.

Embora, no plano exterior e, no senso comum, a presença japonesa aparente uma homogeneidade "típica do povo japonês". Acompanhando a história da imigração japonesa e a formação dos *kaikan* em Marília, vemos que esse coletivo *japonês* está longe de ser homogêneo. Em todo o processo de formação das associações há a constante tensão entre o desejo de coletividade e permanência dos costumes imigrantes japoneses e a existência de múltiplas tensões gerando constantes distinções entre os imigrantes nipônicos no plano interior da "colônia". No plano exterior da "colônia", houve a busca da pacificação para com a sociedade majoritária após a Segunda Guerra. Entretanto, tal integração e pacificação não significava a abdicação de uma identificação nipônica. A continuidade e direito de os *nikkey* possuírem uma especificidade *japonesa* é também tecida no jogo relacional com os *brasileiros*. Todas essas teias clarificam o peso da presença japonesa em Marília e modos como uma dita identificação *nikkey* operaria nesse contexto no tocante as famílias, a "colônia", e o que mais aguça questões: o lugar do *mestiço*.

1.9 Associações religiosas *nikkey*

Nesse item, eu recorrerei brevemente a história de algumas associações religiosas *nikkey*, e em especial a Igreja Metodista Livre de Marília – Concílio Nikkey, devido ao fato de parte da pesquisa de campo ter sido realizada em alguns espaços religiosos na cidade. Em Vieira (1970), vê-se que para além das distinções no interior das associações, havia outra série de distinções que operavam no plano da religiosidade local. E até o presente, a cidade de Marília conta com um número significativo de associações religiosas que nasceram exclusivamente para os *nikkey*, tendo em vista que a língua japonesa era a única proferida nos cultos, festas e reuniões.

Como foi visto anteriormente, a divisão do primeiro templo budista de Marília foi uma batalha entre líderes religiosos que igualmente ocupavam postos de direção na então Associação Cultural Nipo-Brasileira de Marília. Desse modo, o mundo da religiosidade repercutia nas famílias *nikkey* justamente porque as lideranças daquele período eram moldadas por um sistema tradicional de liderança japonesa, o *oyabun-kobun*, um tipo de relação protetor-protégido modelado com base na relação pai-filho, a piedade filial. A estreita ligação entre os diferentes conflitos no plano político e religioso e os seus impactos e divisões no interior da "colônia" ocorriam porque o corpo da "colônia" não era outro senão as famílias japonesas, as suas relações de parentesco e amizade geradoras das relações de confiança entre *nikkey*.

No período pós Segunda Guerra, três novas sociedades religiosas foram fundadas em Marília pelas mãos de *issei* e *nissei*: a Sociedade Religiosa *Seicho-no-Ie*, a Igreja Metodista Livre de Marília e o Círculo Católico Estrela da Manhã. A *Seicho-no-Ie* foi fundada em 1945 por três *issei*, durante muitos anos essa entidade não possuía sede própria e suas reuniões ocorriam nas casas dos seguidores. Com a divisão do templo budista, os seguidores da *Seicho-no-Ie* passaram a frequentar o templo budista Organização Marília *Shinshu Honwanji* e a utilizar esse espaço para promover as suas reuniões e palestras. De acordo com Vieira (1970), essas trocas ocorriam porque os membros das associações e dos diferentes seguimentos religiosos tinham relações de parentesco entre si e se por um lado isso os forçava a tomar partido de uma liderança, ao mesmo tempo gerava toda uma rede de apoio e reciprocidade entre eles. Ou seja, nesse sentido, podemos notar o peso e a força das relações de parentesco entre os *nikkey* e como essas relações modulavam as vidas em contexto.

Em 1965, a *Seicho-no-Ie* inaugurou sua sede própria. E ainda, tal como nas associações, a *Seicho-no-Ie* também atuava como uma corporificação de *kaikan*, pois ela dispunha de *Seinem-kai* que se desdobrava no *Joshi-kai* (parte feminina do *Seinen-kai*) e no

Shindo-kai (Associação das Crianças de Deus) o Departamento Infantil da *Seicho-no-Ie*. Além de reuniões e cursos religiosos, esses departamentos também promoviam atividades recreativas e, tal como um *kaikan* elas formavam parentesco. Durante a pesquisa de campo, eu pude entrevistar uma família *nikkey* a qual o casal se conheceu justamente nas atividades da *Seicho-no-Ie* e esse casal é seguidor da *Seicho-no-Ie* até o presente. Os preceitos religiosos da *Seicho-no-Ie* voltavam-se para uma educação japonesa nos moldes tradicionais e todas as atividades eram ministradas em língua japonesa, isso dava acesso somente para frequentadores *nikkey*.

Em 1949 foi fundada a Igreja Metodista Livre de Marília – Concílio Nikkei³³ por um "Japão novo" casado com *nissei*. Nesse período, a IMeL era frequentada apenas por *nikkey*. Vale notar que a importância de haver um Concílio Nikkei no Brasil no interior de uma igreja protestante de origem norte-americana. Isso ocorreu porque a Igreja Metodista Livre no Brasil possui total relação com o fenômeno da imigração japonesa aqui.

De acordo com Takara (2003), a Igreja Metodista Livre³⁴ nasceu nos Estados Unidos da América e o seu surgimento se deu pela ruptura com a Igreja Metodista Episcopal, a maior denominação protestante do sul dos EUA. Em meados do século XIX, o pastor Benjamin Titus Roberts (1823-1893) passou a fazer uma série de críticas e denúncias sobre o desvirtuamento da missão protestante metodista: havia a venda de bancos cativos na igreja para as famílias ricas e isso levou o pastor a questionar a instituição. Foram seguidas as denúncias de Roberts acerca da decadência e postura anticristã da Igreja Metodista Episcopal. Roberts liderou um movimento envolvendo ministros e leigos e todos acabaram sendo julgados e expulsos da igreja em 1858. Em 1860, Roberts e outros expulsos fundaram a Igreja Metodista Livre cujo intuito era promover a igualdade entre todos os seguidores baseando-se nos princípios do metodismo primitivo, o Cristo simples.

A relação entre a IMeL e o Brasil passa por redes de conexões com o Japão. No final do século XIX, alguns imigrantes japoneses nos EUA entraram em contato com o protestantismo metodista sendo reenviados como missionários para o Japão. O ano de 1880 marca a chegada do primeiro missionário da IMeL ao Japão seu nome era Massaji Kakiyama e se estabeleceu em Awati.

³³ Vale observar a grafia abreviada da nomenclatura Concílio Nikkei em comparação com a grafia japonesa Nikkei da "colônia" japonesa em Marília (grifo meu). Essa sutileza chama atenção, pois ao longo da pesquisa será visto como os diferentes *kaikan* reivindicam para si o lugar de espaço privilegiado da cultura japonesa. E ainda, embora haja muitos *kaikan* em Marília, é somente o Nikkey Clube que é chamado de "colônia" entre os *nikkey*.

³⁴ Sobre a Igreja Metodista Livre - Concílio Nikkei no Brasil, consultar Takara (2003).

Em 1887, o imigrante japonês Teikiti Kawabe se converteu na Igreja Metodista Episcopal após amargar desilusões sobre o enriquecimento rápido nos EUA. Teikiti estudará o protestantismo na Igreja Metodista Episcopal de Língua Japonesa em São Francisco e ao mesmo tempo percorrerá São Francisco promovendo a evangelização de seus compatriotas trabalhadores nas estradas de ferro. Em 1892 ele retorna para o Japão. Em 1895 a IMeL é constituída no Japão com ligações conciliares nos EUA. Kakihara convida Kawabe para trabalharem juntos e eles passam a percorrer casas e vilarejos buscando a conversão dos japoneses. Em 1898 é fundada a primeira igreja da IMeL no Japão, na localidade de Awaji e em 1905 ela se expande rumo à Osaka.

As levas migratórias para o Brasil chamam a atenção de Massayoshi Nishizumi, um jovem missionário da IMeL em Awaji que prevê a ação missionária de evangelizar seus compatriotas em solo brasileiro. Em 1934, o jovem Hiroyuki Hayashi chega ao Amazonas no Instituto Amazonas³⁵ para evangelizar os imigrantes *nikkey* e descobre que a maior concentração deles estava na região sudeste e decide migrar com sua família para São Paulo.

Em 1936, Massayoshi e Hiroyuki fundam a primeira IMeL no Brasil na cidade de São Paulo. Assim, a IMeL surgirá no Brasil como uma igreja brasileira, de origem japonesa e gênese protestante norte americana. E como os primeiros pastores da denominação não dominavam a língua portuguesa, mas somente o japonês e o inglês, eles e mais alguns missionários imigrantes japoneses passam a percorrer as colônias japonesas a fim de expandir a fé cristã protestante. E como a tarefa da evangelização inicialmente se restringia a questão linguística, os metodistas livres se dedicaram a "difícil" tarefa de evangelizar os *nikkey*. Até o presente é dado aos pastores da IMeL uma pequena cartilha explicativa sobre os desafios de evangelizar o "japonês". A pequena cartilha "O que Devemos Saber para Evangelizar o Japonês" é composta por perguntas como:

- "1. Devemos saber por que o japonês é tão relutante em se tornar cristão.
2. Devemos saber que para evangelizar o japonês, precisamos de muita paciência e esperar até chegar o tempo certo.
3. Devemos saber que, por meio de confrontação, não alcançamos bom resultado em ganhar o japonês para Cristo.

³⁵ Instituto Amazonas era uma escola nível médio na colônia japonesa no Amazonas.

4. Devemos saber que o "sim" do japonês nem sempre significa o que entendemos pela palavra "Sim."³⁶
5. Devemos saber que para evangelizar o japonês, você precisa escutar primeiro para depois falar.
6. Você precisa ganhar a confiança da pessoa primeiro.
7. Você precisa conhecer o japonês receptivo.
8. Temos que orar e jejuar"

Tais perguntas vêm seguidas de respostas que traçam um dito perfil do japonês e dos *nikkey* e chama a atenção as questões como "relutância", "resistência" e "desconfiança" serem tidas como características tipicamente japonesas. A relutância do japonês na conversão, segundo John Mizuki se dá pelas raízes do budismo e a ideia de maldição do cristianismo no Japão antigo. Entretanto, no contexto dessa pesquisa, essa questão não deve ser reduzida somente à "relutância japonesa", mas deve ser vista pela ótica de uma relação de forças entre permanências e apagamentos da memória simbólica da família japonesa. Desta forma, um pano de fundo para se questionar é o choque entre a instituição familiar e a sua relação com o Budismo e uma certa iconoclastia do protestantismo que exige o abandono do *botsudan* (oratório aos antepassados) no interior das famílias. Questões relativas as relações de forças entre as lógicas *nikkey* e outras lógicas serão desenvolvidas ao longo do texto.

Atendo-se a história de formação das associações religiosas *nikkey* na cidade de Marília, vê-se que tal como a Seicho-no-Ie, a IMeL também contava com departamentos para jovens e crianças, uma *Nihon Gakko*, e além dos cultos, a IMeL também promovia atividades recreativas e os acampamentos que colaboravam para a sociabilidades entre seus seguidores e o sistema de *miai* podendo resultar em futuros casamentos. Em 1966, a IMeL de Marília passou a celebrar cultos em língua portuguesa aos domingos.

E por fim, em 1958 foi fundado o "Círculo Católico Estrela da Manhã" (*Ake-no-hoshi*) pelas mãos de *nikkey* católicos. O Círculo também contava a ala feminina "Estrela do Mar", cujo papel feminino era a promoção de reuniões e visitas aos seguidores. Todas as atividades desenvolvidas por elas eram em língua japonesa. Diferente das outras entidades religiosas, o Círculo não se ligava a nenhum templo ou igreja, as suas reuniões aconteciam no Ginásio São Bento, dirigido por beneditinos. Outro diferencial era que no Círculo havia a

³⁶ Nesse caso, a pequena cartilha explica a expressão *Hai* em japonês e chama a atenção para os pastores não se desapontarem com o *Hai* quando eles fizerem um convite ou uma pergunta a um *nikkey* e depois não ter seu convite ou conversão atendidos. Segundo, a cartilha, o *Hai* significa tanto o assertivo "Sim" como a negativa "Não". O *Hai* "Sim" pode ser um "sim de cortesia" ou um "Não" polido para não desagradar o interlocutor.

participação pequena de *brasileiros*. O Círculo era formado por *nissei* solteiros urbanizados que se reuniam para desenvolver o conhecimento da doutrina católica e novas habilidades que os preparassem para assumir novos postos na sociedade brasileira. A atuação do Círculo tinha as características de um *Seinen-kai* misturado aos estudos do conhecimento católico leigo.

Desta forma, podemos inferir que muitas das associações religiosas na cidade de Marília tinham relação direta com a imigração japonesa, o que mostra o peso histórico dessa presença no desenvolvimento da cidade. Ainda, chama atenção o fato de muitas das associações ministrarem os cultos somente em japonês, isso se devia ao fato de os imigrantes não serem fluentes em português, mas também tais espaços restringiam a presença de não *nikkey* justamente pelo uso da língua. Na formação das associações religiosas, pode ser visto a sua rede de relações com o parentesco entre os japoneses e como elas atuavam como corporificações dos *kaikan*, haja visto a existência dos departamentos no interior das associações religiosas.

A breve exposição sobre o surgimento dos *kaikan* em Marília ofereceu mostras do cenário multiplicador de distinções nos universos associativos e nas religiosidades *nikkey* do mundo da "colônia". Desse exercício pode ser depreendido que, embora todas as dicotomias *nikkey* passem despercebidas pela sociedade majoritária, pelo simples fato do desconhecimento histórico e do fato de a sociedade majoritária conceber e englobar todos os imigrantes japoneses e seus descendentes pela categoria *japonês*, esse levantamento trouxe luz para as diferenças e dicotomias no interior da imigração japonesa.

Como pode ser observado, a multiplicação das diferenças não cessou desde o surgimento da "colônia" atuando tanto no plano interno desta como de maneira mais geral para com a sociedade majoritária. Do Japão para o Brasil foi transplantado o preconceito histórico sob a forma de distinção japoneses/okinawanos, passando pelas distinções de gênero do mundo masculino/feminino e o privilégio do poder político concentrado nas mãos dos homens. Eclodiu-se aqui as diferenças entre *kachigumi/makegumi*, bem como as diferenças geracionais *issei/nissei*, a distinção espacial pejorativa *japonês urbano/japonês rural*, a distinção e o preconceito de classe social entre os *japoneses* ricos urbanizados/*japoneses* pobres da periferia e dos sítios, essa distinção também foi replicada entre o *nissei naichijin* elitista/*nissei* okinawano modesto, *japoneses*/"Japão novo" e entre as diferentes orientações religiosas dos *nikkey* da cidade.

E como foi visto, apesar de a sociedade majoritária tê-los como homogêneos, e apesar de o projeto de surgimento do *kaikan* da "colônia" possuir o desejo de unificação e

continuidade dos costumes tradicionais japoneses, o interior da "colônia" estava longe de ser uma comunidade homogênea e livre de conflitos.

Como pode ser visto, as distinções e o preconceito não se limitavam somente ao interior do grupo, mas havia a tão cara distinção e os preconceitos entre *japoneses* e *brasileiros*, multiplicando-se em *japoneses/brasileiros* pobres, *japoneses/brasileiros* pobres negros. Ao olhar o panorama geral o que se vê é multiplicação infinita de diferenciações, violências simbólicas e preconceitos que circulavam entre as diferentes dicotomias *nikkey*, principalmente no tocante gênero, origem e classe social. As diferenciações e os preconceitos entre *japoneses* e *brasileiros* ocorriam em via de mão dupla, com ressalvas quando se estava a falar de brasileiros pobres negros, pois esses já enfrentariam um cotidiano violento de segregação na sociedade majoritária, tal como as populações indígenas e, ainda teriam que lidar com o preconceito e a recusa de um mundo "estrangeiro" declaradamente não disposto a aceitá-los.

Embora seja sabido que entre as duas primeiras gerações *nikkey* o casamento com *brasileiros* era proscrito, ficou claro que o preconceito contra os *brasileiros* se manifestava em diferentes frentes: com base nas ditas diferenças de origem étnica e de pertencimento familiar, as diferenças de classe social e o racismo de "cor". Desta forma, se havia preconceito de classe entre os próprios *nikkey*, o conviver socialmente ou casar-se com brasileiros era interdito e isso se tornava mais problemático quando se tratava de brasileiros pobres e quase impensável se se tratava de brasileiros pobres negros. Não era por acaso que o casamento entre *nikkey* e *brasileiro* gerava toda uma série de conflitos e rupturas no interior das famílias japonesas.

Entretanto, deve ser ressaltado que o preconceito contra os *brasileiros* não era uma via de mão única, mas ele ocorria em via de mão dupla entre *japoneses* e *brasileiros*. Igualmente não deve ser ignorado na historiografia o fato de as primeiras gerações *nikkey* terem vivido orientadas para o Japão e acresça-se a isso as perseguições e toda violência empreendida contra os *nikkey* pelo Estado Novo, o desprezo, as denúncias e as agressões verbais dos brasileiros não descendentes de nipônicos contra os japoneses e seus descendentes. De qualquer forma, mesmo na atualidade, a ofensa e a estrangeirização persistem contra os descendentes de japoneses. Muitos descendentes sempre relatam que ainda os *brasileiros* fazem o uso do termo *japonês* de forma pejorativa utilizando-o de modo ofensivo como xingamento. A estrangeirização do *nikkey* e sua exclusão do imaginário de nação enquanto um nacional ainda

existe. A expressão xenofóbica “volta para a sua terra!” e o “japonês” em tom jocoso e pejorativo são ouvidas com frequência pelos *nikkey*³⁷.

Todavia, ainda cabe ressaltar que a explanação aqui exposta não objetiva justificar e defender os preconceitos de nenhuma ordem, mas chama à atenção os círculos incessantes de distinções no interior do próprio grupo e como há múltiplos círculos de preconceito vivenciados em via de mão dupla entre *japoneses* e *brasileiros*. Para uma mostra, basta lembrarmos das piadas racistas, a exemplo das piadas contra imigrantes e contra a população negra muito presentes na sociedade brasileira. Em nossa sociedade o preconceito e o racismo são autorizados quando travestidos de riso sob o manto da “brincadeira” (DAHIA, 2008).

Em meio a isso, muitos *nikkey* compactuam que autorizam o uso da categoria *japonês* somente entre eles, pois trataria-se de uma forma de tratamento e não uma forma de ofensa e desmerecimento. De qualquer maneira, isso dá mostras da violência difusa, do preconceito e do racismo estruturais que atingem os diferentes grupos sociais ao longo da nossa história. E o próximo passo será ver como as diferenciações e os preconceitos geraram tensões, conflitos e novas posições na ordem do parentesco.

³⁷ Ver reportagem sobre um comerciante em Santa Catarina obrigado a indenizar um *nikkey* por ofensas racistas proferidas contra a vítima, um descendente de japonês. Fonte: <http://www.alternativa.co.jp/Noticia/View/68736/Comerciante-e-condenado-a-indenizar-nikkei-por-xinga-lo-de-japones-babaca-e-raca-desgracada> . Consulta em 18/05/2017

Capítulo 2 Família e Imigração Japonesa

Nesse capítulo, serão abordados alguns traços da família japonesa tradicional com o intuito de compreender o parentesco aportado pelos imigrantes e as experiências dessas famílias no Brasil. A partir disso, deseja-se traçar pontos para a compreensão de como foram moduladas as transformações nas vidas de diferentes gerações de nipodscendentes por meio dos arranjos de casamento exclusivos entre japoneses e nipodscendentes e os casamentos entre *japoneses* e *brasileiros*.

2.1 Imigração e parentesco

Compreendia-se por parentesco um sistema de relações sociais, meio pelo qual os sujeitos classificam e são classificados como parentes e produzem parentes por códigos da consanguinidade e ou da descendência, sendo ela real biogenética ou mítica, e pelos códigos da aliança e do matrimônio (AUGÉ, 1975). De acordo com Augé, no nascedouro dos estudos sobre parentesco em antropologia, a reprodução biológica e a genealogia eram tidas como chaves universais do parentesco, sendo a própria concepção ocidental de parentesco tomada e imposta como universal quando dos estudos em diversas sociedades fora do mundo euro americano.

Em *American Kinship*, David Schneider ao demonstrar o parentesco americano como um sistema simbólico de classificação operante pelos registros do sangue e da lei desfez não só a oposição antropológica natureza/cultura no tocante ao parentesco, mas também expôs os fatos biológicos das relações sexuais no parentesco americano como mais um sistema dentre as possíveis e diversas construções genealógicas (YANAGISAKO, 1985). Tal ruptura no pensamento antropológico foi possível, pois ao Schneider trazer à tona uma leitura cultural da biologia no sistema americano de parentesco, ele deslocou o plano estritamente biológico da leitura biogenética do sangue e da reprodução sexual para a leitura cultural da eleição do sangue e do ato sexual enquanto símbolos fundantes do parentesco norte americano. Anterior aos estudos do parentesco norte americano realizados por Schneider, o sistema de parentesco do pensamento euro americano, suas terminologias e esquemas de associações eram concebidos como universais pelo pensamento ocidental e incorriam a equívocos como a imposição dos

registros ocidentais quando dos estudos sobre sistemas de parentesco em diferentes sociedades (MACHADO, 2013).

Em *A Critique of the Study of Kinship*, Schneider aprofundou sua crítica à teoria do parentesco, uma vez que ele defendeu ser o parentesco um sistema analítico antropológico privilegiado que projetava e impunha as suas próprias categorias às outras sociedades criando assim um sistema de parentesco ao invés de buscar as chaves e esquemas explicativos nativos para descrevê-los e compreendê-los em seus próprios termos (MACHADO, 2013). Na contramão das expectativas de implosão dos estudos do parentesco após os estudos críticos de Schneider, viu-se que a revolução feita por ele, ao invés de enterrar os estudos do parentesco, criou novas condições e emergências para pensar diferentes concepções de parentesco nos estudos críticos feministas a despeito do que pode ser lido em pensadoras como Marilyn Strathern, Sylvia Junko Yanagisako, entre outras. Os estudos críticos feministas impulsionaram nova vida aos estudos do parentesco ao propor pensar diferentes sistemas ou formas de produzir parentes por meio das famílias gays e lésbicas, das sociabilidades, da adoção e criação de crianças ou pelas noções de corpo, pessoa e gênero, bem como por meio de símbolos como *substância*, comensalidade e etc.. A despeito da produção de parentes por meio da criação de crianças, do compartilhamento de substâncias e o parentesco social, a antropóloga Janet Carsten é uma das notáveis referências quando se está a falar sobre parentesco para além da oposição biológico/social superada em Schneider. Carsten desfez o mal estar dessa oposição ao trazer para os estudos antropológicos as diversas formas de "conexões", *relacionalidades* (*relatedness*) ou a produção de parentes possibilitando assim uma abertura para as múltiplas conexões realizadas nos diversos idiomas indígenas (FONSECA, 2003; MACHADO, 2013).

Do legado de rupturas de Schneider, a antropóloga feminista Yanagisako ultrapassou as teorias uniformistas sobre o parentesco norte americano e trouxe em *Transforming the Past*, o contexto específico do parentesco entre as famílias imigrantes japonesas do período anterior a Segunda Guerra, mais precisamente, o sistema simbólico do parentesco entre nipo americanos (não hifenizados) em Seattle. Acerca do parentesco entre esses nipo americanos, a autora afirma que a compreensão desse sistema se fez possível mediante análises que considerara a sincronia dos fatos, a saber, as condições históricas dessa corrente migratória e as variações históricas no sistema de parentesco.

A imigração japonesa do pré Guerra para os Estados Unidos continental foi marcada pela emigração de homens solteiros, assentados no meio urbano com o projeto de

enriquecimento rápido e retorno para a terra natal. A mentalidade da Era Meiji aportada por eles orientava as suas vidas para o Japão. Mas vivendo nos Estados Unidos, esses jovens para se casarem não se relacionavam afetivamente com pessoas de outros grupos étnicos. Eles procuravam suas noivas no Japão por meio do casamento acertado entre os pais dos noivos ou por meio da troca de fotos e o casamento por procuração. Acertado o casamento, as noivas passavam a morar com a família do noivo no Japão e depois migrariam para os Estados Unidos da América. Se não percebido pela ótica cultural japonesa e pelas características dessa imigração, tal arranjo ecoava incompreensível aos olhos alheios. Entretanto, essa ordenação tinha como norte a continuidade da linhagem familiar no Japão, o país para qual eles projetavam retornar.

Diferente da forma como o parentesco era concebido no sistema norte americano, assentado na escolha individual e no símbolo 'amor' (SCHNEIDER, 2012), Yanagizako (1985) destacou que entre os imigrantes nipônicos, a escolha do cônjuge não era individual, mas feita com base no coletivo tendo em vista a continuidade do sistema de parentesco japonês. Isso significava que, diverso do ideal de amor romântico, a união matrimonial se assentava na continuidade de uma instituição fundada num sistema de hierarquia entre os membros do núcleo familiar, direitos e deveres e na perpetuação do núcleo por meio da transmissão patrilinear. É certo que o racismo contra os japoneses nos Estados Unidos os excluía do perfil parceiros potenciais: brancos, cristãos, classe média. Mas era mais com base na orientação para o Japão e a continuidade da linhagem familiar que se moldavam os arranjos de casamento entre os imigrantes com os membros do mesmo grupo étnico.

Em Yanagizako (1985), atentando-se para a história da imigração japonesa e do parentesco japonês compreende-se as tramas que teceram a vida daqueles jovens tendo o Japão como centro. Percorrendo as transformações nos arranjos matrimoniais entre a geração dos filhos dos imigrantes no pós-guerra, quando esses passaram a escolher individualmente os seus cônjuges, majoritariamente nipo americanos, a autora trouxe à tona que o encarceramento em massa dos japoneses durante a Segunda Guerra contribuiu para o esfacelamento da ordem familiar nipônica. A escolha individual do cônjuge conduziu ao rompimento do sistema de hierarquia na ordem familiar modulando daí uma reinterpretação nipo americana acerca do parentesco japonês. À noção de parentesco japonês (dever, trabalho, estudos) foram acrescentados os símbolos 'amor' e 'igualdade'. E tal noção foi sendo transformada num jogo de reflexão sobre um 'passado tradicional japonês' constantemente atualizando sob à luz de, e em oposição a um 'presente americano'.

O Japão como centro moldou a vida dos imigrantes japoneses nos Estados Unidos e foi se transformando em uma referência para reconstruir um passado ideal entre os nipo americanos. O olhar de Yanagizako (1985), atento as estruturas culturais aportadas pelos jovens solteiros japoneses, trouxe à tona as dinâmicas dessa imigração nos Estados Unidos por meio do entrelaçamento entre história, imigração e parentesco, ela fez compreensível o idioma social que orientou as construções das famílias imigrantes e as reinterpretções pelo olhar dos filhos dessas famílias.

Isto posto, para compreender as dinâmicas das famílias de imigrantes japoneses no Brasil, os papéis sociais de seus membros e as transformações e tensões entre as gerações, faz-se necessário olhar para o interior dessas famílias a fim de compreendê-las sob a sua ótica. Tal posicionamento lançará luzes sobre os vários campos de tensões dessa pesquisa, a saber, o parentesco, a família 'mista' e o lugar do *mestiço*.

2.2 A família da imigração no Brasil

Desde o início da emigração japonesa para o Brasil, a instituição da família se fez importante, pois no ano de 1906, Jorge Tibiriçá (então presidente do estado de São Paulo) regulamentou a Lei nº 1045C (de 27 de dezembro de 1906) que permitia a vinda de imigrantes japoneses para o território brasileiro (HARADA, 2009). Entretanto, para tal vinda era obrigatório aos sujeitos emigrar organizados em famílias compostas por no mínimo três indivíduos “aptos” para o trabalho na lavoura³⁸. O dia 18 de junho de 1908 é tido como o marco inicial da imigração japonesa no Brasil e nesta data teriam aportado em Santos 781 imigrantes japoneses³⁹. A vinda deles tinha caráter específico voltado para o trabalho nas lavouras de café.

A ocupação espacial dos imigrantes se deu em maior número nos estados de São Paulo e Paraná. Segundo os dados do Consulado Geral do Japão (1976) entre os anos de 1908 e 1975 teriam aportado no Brasil em torno de 250 mil imigrantes japoneses. Pertencer a um núcleo familiar era a condição mínima para emigrar e, desta forma, ocorreram vários casos de famílias “arranjadas” (forjadas) por indivíduos sem relação de parentesco (HANDA, 1973).

³⁸De acordo com Harada (2009) e Vieira (1973), Jorge Tibiriçá fez restrições à entrada dos japoneses tais como constava às restrições aos imigrantes previstas no Decreto nº 6.455 da União: a exigência de eles virem organizados em famílias compostas por, no mínimo, três indivíduos aptos para o trabalho com idades entre doze e quarenta e cinco anos. Os imigrantes maiores de sessenta anos eram considerados “inaptos ao trabalho”, mas poderiam imigrar desde que acompanhados de um indivíduo válido.

³⁹A fuga da crise econômica e da explosão demográfica nas cidades no Japão (causadas pela modernização do século XIX) estão na base dos sonhos dos imigrantes.

Atendo-se a esse fato, vê-se que desde o início da imigração japonesa para o Brasil, a família (como instituição e núcleo produtivo) ocupou lugar central na vida dos imigrantes.

De acordo com Cardoso (1998) e Sakurai (1993), o parentesco aportado pelos imigrantes era constituído pela concepção de família tradicional japonesa, a lógica do *ie*, uma instituição fundada num sistema hierárquico organizado com base no princípio da descendência patrilinial, na unidade de produção e no culto aos antepassados. Nesse sistema, o filho primogênito possuía o direito à herança e sucessão e o dever de manutenção, sustento e proteção do núcleo familiar perpetuando o nome da família e sua ocupação. Porém, em Befu (1962, p. 38 apud CARDOSO, 1998, p. 93) vê-se que embora o sistema tradicional de parentesco japonês estivesse organizado na perpetuação da família por meio da descendência patrilinial, isso não significava que a perpetuação era exclusivamente baseada na consanguinidade. Esse sistema contava com a flexibilidade da adoção de um *yoshi* (filho) ou um de um *mukoyoshi* (genro) para casar-se com uma filha quando da inexistência de um sucessor biológico ou se o filho demonstrasse incapacidade de gerir e dar continuidade ao núcleo familiar.

Segundo Sakurai (1993), a família tradicional japonesa aportada pelos imigrantes era uma unidade assentada na linhagem familiar estruturada com base na devoção filial, em direitos e deveres; na residência comum; na divisão de papéis de gênero e geracionais entre os membros do núcleo familiar. Como demonstrado por Silva (2012, p.65), acerca do parentesco japonês, *o próprio ideograma para ie (家) explica tal sistema, pois ele compreende a junção de dois radicais: o superior representando "teto" e o inferior representando "pessoas"*. E de acordo com o autor, para além da consanguinidade, tal concepção comunicaria uma instituição feita pela "a proteção de determinadas pessoas sob determinado teto." Nesse sentido, *compreende-se por ie a junção de pessoas e bens materiais e imateriais de uma família, uma instituição a qual as pessoas pertencem e atrelam a ela prestígio, classe e status social*. Tal arranjo tem o seu interior estruturado por sistemas de hierarquias, direitos e deveres voltados para a unidade familiar e o bem estar coletivo.

Desta forma, é possível compreender como a instituição do *ie* se perpetuava no tempo e no espaço com base na transmissão patrilinial de pai para filho biológico, ou adotivo, por meio da perpetuação do nome da família, também compreendido como honra. Nesse universo patrilinial, o *chonon* (primogênito), o herdeiro e futuro chefe da família, receberia desde o início um tratamento diferenciado em comparação aos seus irmãos. Tal investidura era a preparação para o primogênito assumir futuramente a posição de chefe, o sustento do *ie*, o

culto aos antepassados, o chefe era o guardião da continuidade da linhagem (SAKURAI, 1993; SASAKI, 2008; SILVA, 2012).

Esse arranjo de parentesco japonês foi aportado pelas famílias imigrantes e essas, por sua vez, buscaram a continuidade dessa concepção de família japonesa tradicional vivendo em terras brasileiras. Seguindo Cardoso (1998), é certo que ao vermos esse modelo de família e o contexto da imigração, não estamos a discutir a continuidade desse sistema parentesco sob um ponto de vista da inassimilação ou da aculturação dos imigrantes. O que trazemos à tona, nesse contexto, são as mudanças socioculturais impostas pela nova realidade e o desejo de continuidade dos traços culturais. Desejo de continuidade que tendeu a mudanças, transformações e conflitos ao longo das gerações. Segundo Cardoso (1998, p.102), as persistências do sistema de parentesco japonês no Brasil assentaram-se na *representação das relações genealógicas manifestas através de padrões de condutas e valores, a começar pelas relações hierárquicas entre pais e filhos fundamentais para a auto definição e perpetuação do núcleo familiar enquanto família e núcleo produtivo*. De acordo com a mesma autora, as relações hierárquicas entre pais e filhos, no Japão e no Brasil, não eram concebidas como despóticas e autoritárias, mas como obediência e virtude máxima. O respeito a hierarquia familiar não era tirania, mas um valor grupal. Deste modo, será visto e compreendido que foi a partir dessa concepção de família que a vida e os casamentos entre a geração imigrante foram moldados no Brasil.

Ainda, de acordo com Sakurai (1993), uma vez que esse sistema patrilinear era fortemente marcado pela hierarquia como a divisão de papéis de gênero e geracionais, vê-se que os modos de viver e os projetos da família eram todos traçados pelo chefe. Um mundo projetado por homens e transmitido para os homens. Entretanto, se explorado o mundo íntimo da casa, via-se que tal arranjo patrilinear não significava que a mulher não possuísse papel primordial. Mas o papel feminino estava ocultado pela representação do próprio sistema.

No tocante a divisão de papéis de gênero no arranjo familiar, Sakurai (1993) demonstrou que apesar de pairar sobre a mulher japonesa a estereotípia de "submissa" e "apagada", o seu papel era fundamental para a continuidade da linhagem familiar. Pois, se ao chefe cabia o trabalho externo para o sustento material do núcleo familiar, bem como traçar os projetos familiares de "vencer na vida" por meio do trabalho e os estudos dos filhos, era sobre a mulher esposa que pairava toda a base para a concretização desses planos. Entre as primeiras gerações imigrantes, a identidade familiar estava solidificada na tradição japonesa aportada

pelos imigrantes. E produzir essa tradição japonesa no Brasil passava primordialmente pelo seio familiar e pelas mãos femininas. Era papel da mulher, da mãe japonesa *criar pessoas para o convívio social*, isto é, pessoas honestas para o trabalho honrando o nome da família. Desta forma, o empenho da mãe japonesa em produzir e educar os filhos dentro dos padrões japoneses significava o cumprimento do dever da família e do êxito de seu papel no seio familiar.

O estereótipo de "silenciosa" e "submissa" que pairava, e ainda paira, sobre a mulher japonesa e a mulher *nikkey*, em nada correspondia com a realidade do seu cotidiano. Sakurai (1993) narrou que a vida dessas mulheres, apesar de se restringir no mundo doméstico, a mulher imigrante possuía múltiplas funções que significavam cumprir diversas e longas jornadas de trabalho. Era papel da mulher o cuidado para com a casa e com os membros da família, a educação formal e tradicional japonesa dos filhos, o auxílio na lavoura junto do esposo. O sucesso da família, ou o sucesso coletivo, significava o êxito de seu papel. Diante da lógica do *ie* e das divisões de papéis e geracionais no seio da família imigrante, é possível compreender a tônica da continuidade e permanência *japonesas*. Nesse sentido, deve ser notado que para as famílias imigrantes nipônicas, a continuidade dos modos tradicionais japoneses só era possível por meio da doação coletiva de seus membros no seio familiar *nikkey* e pela reprodução da própria ordem familiar.

De acordo com os autores Lesser (2001); Kawamura (2003); Sakurai (1993; 2008) e Vieira (1970), o projeto de vida dos imigrantes implicava o enriquecimento e o retorno rápidos à terra natal. Para isso, eles procuravam, ao máximo, manterem-se japoneses para quando do retorno à pátria. A vida orientada para o Japão, as dificuldades impostas pelas diferenças linguísticas e culturais e o temor de abasileiramento dos filhos estão nas bases do fechamento das famílias.

No projeto familiar de manter-se japonês houve a continuidade do *miai* (sistema de casamento arranjado) entre nipônicos aportado pelos imigrantes. O casamento arranjado entre nipônicos e a necessidade de manter-se japonês seriam um dos elementos para entender a recusa das uniões interétnicas e da miscigenação. Ademais, a própria língua e os hábitos japoneses eram muito distintos quando comparados com os do Ocidente, e isso dificultava, sobremaneira, o estabelecimento de contatos com a sociedade majoritária (HANDA, 1973).

Até a Segunda Guerra o retorno para o Japão raramente aconteceu e muitos imigrantes japoneses permaneceram nas terras brasileiras devido às condições de pobreza as quais eles se encontravam.

A dificuldade de integração inicial, por parte dos imigrantes, gerou confronto com a ideia de nação promovida durante a Era Vargas. Durante esse período, dos imigrantes e seus descendentes foi exigido uma integração à nação brasileira por meio do abandono da cultura da terra natal. Eles sofreram duras perseguições e foram acusados de inassimiláveis por não se dissolverem no ideário de nação mestiça. Perseguidos durante a Segunda Guerra, os imigrantes foram proibidos de viverem como japoneses, a exemplo, da proibição do uso da língua japonesa e do culto a figura do Imperador. Quanto maior a violência empreendida, maior foi o fechamento do grupo, ao invés da sua dissolução. Então, quando se observa a história particular dessa imigração vê-se que o fechamento do grupo não poderia ser reduzido a uma questão de "pureza" genética, mas esses imigrantes mantiveram-se fechados por diferentes razões.

O sonho de retorno à pátria foi dissolvido com a devastação do Japão após a Segunda Guerra, acresça-se a isso as condições de pobreza em que muitos imigrantes se encontravam, a realidade impôs fixar a vida no Brasil. Como visto no capítulo anterior, após a Segunda Guerra é dado um processo de integração social e ascensão econômica dos *nikkey* por meio dos estudos dos filhos dos imigrantes. Entretanto, a integração social não significou o abandono dos costumes cultivados pelos imigrantes no seio da família e no fortalecimento de missão da "colônia".

De acordo com Handa (1973), o culto antes rendido ao Imperador foi substituído pela figura do imigrante. A memória do imigrante, a saga do grupo passou a ser o centro referencial entre os imigrantes e seus descendentes. Nesse sentido, se antes eles desejavam manterem-se japoneses para o retorno à pátria, após a Segunda Guerra, o desejo de permanência e identificação *japonesa* se manteria por meio da continuidade da família, dos costumes.

Desta forma, ao observar a família da imigração pode ser inferido que o projeto de vida dos imigrantes, o fechamento deles em suas colônias e desejo de permanência da tradição japonesa criaram elementos para estabelecer elos fortes entre a noção de família e o pertencimento à tradição japonesa. E esses elementos ofereceriam as bases para a refletirmos as articulações estabelecidas entre uma noção de parentesco, a ideia de cultura *japonesa* "herdada" na família e a noção do significado de ser *japonês* do Brasil (HATUGAI, 2011).

2.3 A família e o significado do que é ser japonês

Os contatos que eu travei com famílias de descendentes de nipônicos em contextos associativos sempre evidenciaram que no interior delas há um sentimento e uma

narrativa recorrentes sobre o que significa ser um descendente de japoneses no Brasil. Tal reflexão traz à tona uma noção de pertencimento por meio do descobrir uma "diferença" relacionada ao ser descendente de japoneses advinda do mundo íntimo familiar e da percepção da "diferença" da sociedade abrangente sobre eles.

Como visto em Sakurai (1993), tal noção de "diferença" pode ser compreendida como uma identificação advinda de uma orientação cultural e moral nipônicas apreendidas no seio da família. Porém, evidentemente, as formas como a tal "cultura japonesa" foi e é vivida no interior das casas ao longo das gerações de *nissei*, *sansei* e *yonsei* não devem ser concebidas, ou ser esperado, que elas ocorram nos mesmos moldes da geração dos *issei*. Pois sendo a noção de cultura uma teia de significados simbólicos constantemente interpretados e reinterpretados (GEERTZ, 1989), manifestação humana viva e dinâmica, a própria concepção de "cultura japonesa" foi sendo modulada constantemente no tempo e no espaço pelas diferentes gerações nipodescendentes.

Entre famílias de nipodescendentes entrevistadas, a identificação íntima de ser *japonês* se faz pela presença de traços culturais do mundo do imigrante perpassados de diferentes formas entre as gerações de descendentes nipônicos. Isso significa dizer que, no interior das famílias nipodescendentes há ênfase sobre certos elementos ditos *japoneses* como o apelo à memória imigrante, a presença de elementos da culinária japonesa no cotidiano alimentar, a utilização da língua japonesa entre os mais velhos, a utilização de palavras japonesas no dia a dia. Os elementos concebidos como traços dos imigrantes perfariam os comportamentos concebidos como dos *japoneses*, a saber, uma noção de identificação com raízes culturais e a descendência nipônicas, a noção de dever, a ênfase nos estudos, o trabalho coletivo no interior da casa, o coletivismo da "colônia", o respeito aos mais velhos, o culto aos antepassados, a apreciação da culinária japonesa, as regras de etiqueta como o controle do volume baixo da voz e etc.. Essa noção de "diferença", no fundo, comunicaria uma especificidade produzida no interior da família e se revelaria em elementos de identificação sentidos e tidos como *japoneses*. Desta forma, no interior da casa, as dinâmicas familiares e o cuidado ou a "criação" dos filhos e seus ensinamentos sobre a memória, origem imigrante, deveres, a origem étnica, a alimentação e as regras de etiqueta nutririam as concepções de corpo, alma e memória *nikkey* desses brasileiros.

Por outro lado, para fora do mundo da casa, os nipodescendentes experienciam desde crianças uma construção da "diferença" que é feita pelo "outro", o *brasileiro*. E tal

"diferença" tem como ponto de partida o corpo do nipodescendente, corpo concebido como contrastante e que não consegue se ocultar em face a classificação geral. De acordo com Guimarães (1999), no Brasil as marcas simbólicas corporais são uma forte via das classificações e das distinções sociais. Como pode ser verificado em Lesser (2001) e Hatugai (2011), os traços físicos dos nipodescendentes e a estereotipia dos seus "modos" não participariam do imaginário de nação na condição de brasileiros, mas participariam numa condição estrangeirizante o permanente. Há uma expressão cara que nipodescendentes, principalmente os não miscigenados, certamente já escutaram: "a cara de japonês não nega a origem da sua raça". Nesse contexto, o corpo é a linguagem central brasileira para expressar o preconceito contra os nipodescendentes. A "cara" é traço simbólico representante do corpo que é exterior ao imaginário social. E essa categoria "raça" não estaria a falar sobre uma ideia de diferença étnica entre *nikkey* e não *nikkey*, mas operaria mais como insulto à descendência resgatando o investimento na velha forma do preconceito e do racismo contra o imigrante japonês. E, no presente, tal preconceito revelaria sua força e facetas para com os nipodescendentes comunicando-os de que sua "cara" e "raça" não seriam como as de um brasileiro⁴⁰.

Nesse sentido, ao assumirmos a existência de preconceito contra os *nikkey* e outros descendentes de asiáticos, se torna claro as queixas dos nipodescendentes ao narrarem atravessar toda a sua vida sendo permanentemente estereotipados como exteriores ao imaginário de nação. Mas há na sociedade brasileira uma dubiedade nesse jogo de recusa e não é somente os traços corporais que são concebidos neoliticamente como alienígenas à nação. Mas também os "modos" avessos e estereotipados construídos historicamente (por brasileiros e japoneses) como positivados desde o nascedouro da imigração japonesa para o Brasil (LESSER, 2001; KEBBE e MACHADO, 2013). Até o presente, há uma reprodução permanente dessa estereotipia que articula oposições binárias advindas do senso comum onde o *japonês* "trabalhador" se opõe ao *brasileiro* "vagabundo", *japonês* "esforçado"/ *brasileiro* "relaxado", *japonês* "estudioso *inteligente*"/ *brasileiro* "preguiçoso negligente", *japonês* "coletivo organizado"/ *brasileiro* "individualista desorganizado", *japonês* "traíçoeiro desconfiado"/ *brasileiro* "caloroso receptivo" e etc.. No entanto, é importante não tomar tal

⁴⁰ Desta forma, tal como posto por Guimarães (1999), ao se deparar com a categoria "raça" na sociedade brasileira, ao invés de recorrer ao seu descarte por conta do dado sociológico e biológico da inexistência das raças humanas, é importante toma-la enquanto uma categoria nativa que comunica o racismo na sociedade brasileira. Desta forma, tomar a categoria "raça" implica a análise e compreensão de seu contexto e a sua conversão em uma categoria sociológica ampliando assim a compreensão das muitas facetas do preconceito e do racismo operantes no Brasil contra negros, indígenas, asiáticos, imigrantes e etc..

discurso como prova de não haver preconceito contra os *nikkey* tendo em vista que ele se pauta em estereótipos e dubiedade. Pois se o discurso "positivo" um imaginário sobre os *nikkey*, ao mesmo tempo, esse discurso nega a eles o direito de reclamar sobre a permanente estrangeirização social que lhes é imposta.

O paradoxo é que por mais que um nipodscendente tente argumentar que é um brasileiro, ou ainda que ele é um nipodscendente sem uma identificação íntima com a cultura japonesa da imigração, sem identificação com a "colônia" ou sem qualquer vínculo com uma comunidade *nikkey*, ele será classificado como *japonês* por conta da sua corporalidade e isso nos dá mostras de como esta "diferença" é irreduzível para os não nipodscendentes no Brasil. E sendo *nikkey* e se identificando com uma cultura nipônica apreendida no mundo da casa, um nipodscendente recorrentemente encontrará dificuldades para explicar e ter aceita essa sua subjetividade. No caso de identificação ou de não identificação a uma cultura nipônica da imigração, a sua subjetividade não muito importará para a sociedade majoritária porque a estereótipia dos seus traços corporais e dos seus "modos" serão imaginariamente mais persistentes. E tais tensões não apresentariam novidades, mas dão mostras da conhecida política brasileira assimilacionista exigente da renúncia dos traços culturais específicos dos imigrantes (SEIFHERT, 1999). E, certamente, no atual cenário mundial, a sociedade brasileira estará a dar novas mostras de sua postura histórica diante da chegada de estrangeiros demandantes de refúgios advindos de diferentes países para o Brasil.

Acerca da leitura dos traços corporais dos *nikkey* e da sua estrangeirização, elas atuam quase como um imperativo na sociedade brasileira e essas construções sociais ficam mais evidentes quando narradas sob os olhos das crianças. Em meados de 2015 entrevistei a família de Kenji e Simone, um casal formado por *nikkey* não miscigenados e pais de um casal. Nessa ocasião, o filho Lucas expôs o modo como ele percebeu ser visto pelos seus colegas da escola, processo no qual o garoto se deparou com a sua condição e interrogou os seus pais:

"Olha tia, eu faço karatê e na escola me chamam de japonês. Eu sou *japonês* (risos). (...) Mas eu sou japonês, mãe? Eu nasci aqui (no Brasil). Por quê (ser chamado de japonês)? (Lucas, 7 anos, *sansei*)

A mãe responde:

"Você é brasileiro, descendente de japonês, neto de japoneses, você é *sansei*."
(Simone, *sansei*, 42 anos, funcionária pública)

No meio da conversa, Yuri de três anos circula pela sala comendo *manjû*⁴¹, ela me oferece um *manjû* e diz: "gostoso, é chocolate, tia." Todos rimos. E Lucas explicou para a irmã: "não, não é chocolate, é doce de feijão!". Yuri riu muito.

As falas e as interações de Simone com seus filhos jogam luzes sobre elementos importantes acerca da noção de pertencimento e identificação *nikkey* gestada no seio da família, bem como sobre a exterioridade do *nikkey* na sociedade brasileira. O evento da entrevista na casa de Lucas criou uma possibilidade para o garoto formular suas inquietações e compartilhá-las com sua família. Ao participar da roda de conversa de seus pais, Lucas interrogava sobre a história de seus avós e num estalo viu a própria concepção de si enquanto uma pessoa e a complexidade do que significava se ver como *japonês* em face a um preconceito que o exteriorizava como japonês pelos colegas da escola.

O jogo relacional evidenciado por Lucas expõe as tensões do processo de se perceber enquanto descendente de japoneses em face a geração de estranhamento da sua corporalidade pelos não nipodescendentes. E, ao mesmo tempo, por meio do diálogo entre Lucas, sua mãe e irmã veio à tona a concepção de ser *japonês* no interior de uma família *nikkey* na terceira geração. É certo que Lucas compreendeu haver descompassos entre a visão de si e de sua família *japonesa* em relação a visão dos "outros" o verem como japonês. Em sua infância, assim como muitos outros *nikkey*, ele está a descobrir uma percepção de ter descendência nipônica no interior da família e igualmente descobrir tal descendência por meio da estrangeirização imposta ao seu corpo para fora do mundo da casa.

Por outro lado, Simone ao buscar explicar para o seu filho que ele era um brasileiro descendente de japoneses e o localizando num idioma geracional japonês, ela começava a dar pistas acerca das complexidades dessa nipodescendência. E, ao mesmo tempo, ficava evidente a importância do suporte familiar para aquela criança *nikkey* lidar com os possíveis confrontos ao longo da vida. No interior da casa com seus familiares Lucas apreendia uma nipodescendência e com os colegas da escola ele percebia as complexidades dela. Na roda de conversa daquela noite, Lucas acompanhava traços da trajetória de sua família e construía pontes entre ele e uma origem japonesa da imigração. E enquanto isso, Yuri saboreava o *manju*

⁴¹ *Manjû* é um doce popular japonês. Ele é cozido no vapor e recheado com pasta de feijão azuki, uma pasta de doce de feijão.

"chocolate" cultivando a predileção pelos sabores japoneses presentes na sua família. Tanto Lucas como Yuri mostraram traços da composição de uma identificação *japonesa* sendo gestada no interior de uma família *nikkey*. Mas as formas como eles viverão e identificarão esse processo no futuro seja produzindo-o, aprofundando-o, seja negando-o, seja neutralizando-o ou abandonando-o caberá a eles decidirem.

No jogo relacional trazido por Lucas pode ser observado uma noção de ser *japonês* produzida no mudo da casa desde a infância das pessoas. Por meio da alimentação, do conhecer, da memória, das relações e cuidados familiares apreende-se os sentidos da categoria nativa *japonês* como expressão de uma identificação íntima, uma especificidade dos significados de ser um descendente de japonês no Brasil ou, dito de outra forma, o sentido de ser um *japonês* do Brasil. Sentidos esses que nada têm a ver com uma crise identitária de nacionalidade e tampouco se trataria de uma recusa de ser brasileiro. Quando um descendente de japonês se auto classifica como *japonês*, ele estaria a exprimir um sentimento de ter parte de um pertencimento étnico cultural específico gestado pela experiência da imigração japonesa no Brasil. Não há uma confusão em ser brasileiro e *japonês*, pois a nacionalidade e o sentido de pertencimento à sociedade brasileira não anulam o significado de ser descendente de nipônico e carregar uma noção de cultura específica apreendida na família e também na vida associativa (HATUGAI, 2011).

2.4 Contexto *japonês*

No caso de Marília, a categoria nativa *japonês* e o termo *nikkey* são os mais utilizadas para as pessoas se auto referenciam e, sobretudo o uso corrente do termo *nikkey* em Marília chama atenção dado que a sua utilização não é generalizada no mundo das "colônias". Poderia ser tentador buscar explicações somente a partir da nomenclatura mais recente da associação, como se o seu nome tivesse se tornado uma força de expressão para a "colônia". No entanto, esse tipo de associação de ideias não se sustenta uma vez que mesmo nos contextos onde a nomenclatura da associação é hifenizada⁴² (nipo-brasileira) dificilmente os sujeitos utilizam o termo hifenizado para se auto referenciam. No entanto, ao recorrer à história de

⁴² Como no caso da minha pesquisa de mestrado na Associação Cultural Nipo Brasileira de Araraquara, raramente um nipodestendente referia a si e aos outros como "nipo brasileiro". Mas a categoria "japonês" era a mais recorrente.

formação dos *kaikan* em Marília pode se encontrar pistas para a compreensão dos usos do termo *nikkey* junto da categoria *japonês*.

Ao olhar para a história da Associação Nikkey é visto mudanças frequentes na sua denominação e tais alterações representaram claramente as histórias de conflitos internos da "colônia" e das tensões externas para com a sociedade abrangente. Assim, pode ser inferido que se a hifenização no pós Segunda Guerra veio para pacificar a imagem e as relações da "colônia" para com a sociedade majoritária, visto que anterior a esse momento histórico a associação carregava frequentemente a terminologia 'Associação ou Sociedade Japonesa'. O termo *nikkey* da atualidade não é mera força de expressão. Mas sim um desejo de criar fortalecimento e coesão entre os nipodescendentes daquela localidade em face aos temores constantes de perda da memória coletiva e de esfacelamento de uma identificação *nikkey*. Temores que atravessam os *kaikan* ao longo das gerações.

Ainda, em Marília, *nikkey* é categoria recorrente e já impressa na vida local, haja visto que para além da nomenclatura da associação, a categoria *nikkey* perfaz o nome das festividades da "colônia" que compõem o calendário da cidade. Desta forma, *nikkey* em Marília, para além de uma terminologia da língua japonesa, é também uma categoria nativa e, em conjunto com a categoria *japonês*, opera os sentidos de ser descendente de japonês no contexto local⁴³.

Já a categoria *japonês* está autorizada quando entre *nikkey*, pois os informantes argumentam que quando ela é utilizada por não descendentes ela é sempre carregada de uma conotação jocosa, depreciativa e também de insulto operando como uma forma de xingamento. E nesses exemplos eles narram um sentimento de exclusão e rejeição permanentes do seu pertencimento no ideário de nação diante da recusa dos *brasileiros* em concebê-los como brasileiros. A imagem do inassimilável tanto do ponto de vista cultural como do ponto de vista fenotípico ainda perduram na nossa sociedade.

Segundo os informantes, a autorização da categoria *japonês* entre nipodescendentes se dá porque há o compartilhamento de um sentimento íntimo sobre ser *japonês* apreendido na família. Desta forma, eles entendem que os *nikkey* compreenderiam esses sentidos, pois as suas famílias possuem as raízes da imigração e os traços de orientação

⁴³ Na ocasião da minha pesquisa de mestrado, notei que em Araraquara o termo *nikkey* raramente era utilizado sendo mais recorrente na literatura da imigração japonesa do que no contexto araraquarense. Em Marília, o termo *nikkey* é muito difundido operando o sentido de ser "japonês".

educacional e cultural nipônicas concebidos como uma noção de tradição e de valores morais presentes entre as famílias *japonesas*.

Ainda, me recordo de dois informantes, um *nissei* e uma *sansei*⁴⁴, ambos casados com *nikkey*, terem enfatizado que os seus filhos foram educados sob os mesmos valores que eles receberam de seus pais. Mas, independentemente disso, eles acreditavam que os seus filhos já não teriam mais o mesmo nível de identificação *japonesa* como eles. Isso para eles era claro quando observavam os namoros de seus filhos. Seiji e Yuri enfatizavam que as escolhas individuais de seus filhos prevaleceriam sobre a vontade familiar por mais que o desejo familiar tentasse se orientar para o seu centro: ambos os filhos namoravam com *brasileiros*. E apesar de os pais não gostarem da ideia, restaria simplesmente aceitar já que não haveria como interferir nas escolhas dos seus filhos.

Nesse contexto, ser *japonês* é uma noção atravessada pelo parentesco, pois ela é apreendida em casa e com a família, sendo a família o ponto de ensinamento e transmissão de noções concebidas como *japonesas*, a saber, os valores da perseverança diante das dificuldades da vida, do trabalho, do coletivo, da hierarquia familiar, do respeito, do contato com a "colônia", do cultivo da memória, do cultivo do gosto pelo alimento japonês e etc.. Sendo esses alguns dos elementos constitutivos de uma dita noção de "cultura japonesa" e de ser *japonês*, traços de uma identificação específica fruto das marcas deixadas inicialmente pela figura do imigrante.

Porém, uma vez compreendido que há essa noção e que ela é concebida como "natural" ou específica do *japonês*. Cabe, sobretudo observar que apesar de ser tida como "própria" dos *japoneses*, ela é também concebida como necessária de cultivos. E nesse momento ficam claras as tensões que acompanham tal concepção de "cultura" e a família: há uma percepção de equilíbrio frágil, de fragilidade da permanência desses traços entre as novas gerações. Afinal, se o *japonês* se faz coletivamente, na família e em família, como se dará essa continuidade uma vez que o indivíduo já não mais se orientaria segundo o centro familiar?

2.5 *Miai*: casamento e tradição

O casamento entre as primeiras gerações das famílias imigrantes seguia o modelo do casamento tradicional japonês, o *miai*. O *miai*, o matrimônio arranjado, era uma aliança selada entre os chefes das famílias por meio de uma jovem *nikkey*, nascida em uma das

⁴⁴ Falas do senhor Seiji e da senhora Yuri, ambos frequentadores do Nikkey Clube.

famílias, a qual iria contribuir para a perpetuação de outra família patrilinear⁴⁵. De acordo com Vieira (1973:145), o arranjo era traçado pelo *nakodo*⁴⁶, um intermediário oficial reconhecido pelo grupo, o *nakodo* percorria as colônias em busca de jovens para selar alianças com outras famílias *nikkey*. Os dados dos jovens eram apresentados pelo *nakodo* às famílias que selavam o *miai*. Os jovens eram apresentados e tinham um tempo para conversarem e se conhecerem antes do casamento. A cerimônia do casamento era precedida pela troca de presentes entre as duas famílias: o *yuino*, presente de noivado entregue à família da noiva, depois do encontro formal (*miai*). A festa de casamento era o ponto alto de todo o processo cerimonial, a festa era celebrada na casa do noivo com a cerimônia *san-san-kudo* (literalmente 3, 3,9), na qual o noivo e depois a noiva bebiam saque em três recipientes rituais, seguidos pelos pais dos noivos e demais parentes por ordem de proximidade do parentesco selando a aliança entre as duas famílias.

Vieira (1970) apontou que até a data da sua pesquisa o *nakodo* era uma figura importante na colônia e continuava intervindo nos arranjos matrimoniais. Mas o papel social do *nakodo* também podia ser desempenhado por um parente ou um amigo da família ou intermediado por um “padrinho” desde que se tratasse de uma figura de prestígio na colônia e fora dela, a exemplo de um líder político, que manteria relações paternalistas com o casal facilitando o seu relacionamento deles para com a sociedade abrangente. Depois de o *miai* ser acertado entre os chefes das famílias, os jovens teriam um tempo para conversarem e se conhecerem. O casamento só se concretizaria se a moça aceitasse o noivo e acaso ela não o aceitasse, uma nova busca seria iniciada, mas, evidentemente, no interior do próprio grupo.

Como fora citado em Cardoso (1998), as relações hierárquicas geracionais eram concebidas como virtude para os membros da família. Dessa maneira, fica claro compreender as conversas que tive com *issei* e *nissei* mais velhos e a recorrência do casamento por *miai* como um destino "natural" no interior das famílias *nikkey*. Quando perguntei aos *issei* sobre a obrigação do *miai*, eles enfatizaram não a "obrigação", mas o senso coletivo de que como o casamento ocorria entre japoneses as chances de o matrimônio dar certo eram maiores, visto

⁴⁵ É importante ressaltar que no contexto da pesquisa, majoritariamente na geração *issei*, o *miai* entre japoneses ocorria entre japoneses e não entre japoneses e okinawanos. Como foi traçado no capítulo anterior, havia distinções e preconceitos no interior da imigração que dividia os imigrantes entre *naichijin* e *okinawajin*. Em Vieira (1970) há relatos de dois casos de jovens japonesas que lutaram contra as suas famílias pelo direito de se casarem com jovens okinawanos. Após a relutância das jovens em se casarem com japoneses, as suas famílias aceitaram o casamento com okinawanos.

⁴⁶ Intermediário oficial que percorria as colônias e era incumbido de estabelecer contato entre as famílias *nikkey*, intermediar as negociações subsequentes do matrimônio quando o *miai* era acertado entre os chefes das famílias.

que as uniões ocorriam entre iguais. É interessante notar o significado de resignação compreendido como valor coletivo, o indivíduo e seu desejo pessoal não se sobreporia a ordem familiar, uma vez que a lógica familiar estava imbuída da obediência como virtude máxima desse núcleo familiar. E nesse ponto, as uniões teriam mais chance de êxito, uma vez que ela era feira no interior do grupo imigrante onde os sujeitos se orientariam pelas mesmas lógicas culturais e de parentesco trazendo mais equilíbrio e harmonia na família.

Contudo, quando do trabalho voluntário na IMeL, me chamou a atenção a distensão entre o discurso e a realidade quando da sinceridade de algumas mulheres em idade mais avançada ao responderam sobre o *miai*. Os significados da resignação na velhice eram revistos também como obrigação e, em tom um pouco desiludido, o entendimento da aceitação sob o ponto de vista do presente evidenciava que a resistência no passado seria desnecessária diante do fato de que os homens eram "todos iguais".

"Não ia adiantar discutir, vai casar com esse ou aquele, no final homem é tudo igual."
(Satiko, *issei*, aposentada, viúva)

No entanto, na mesma mesa de conversa, outras senhoras narraram que tal resignação do passado contou com histórias de uniões felizes entre eles (*issei*), uma vez que eles concebiam a construção do relacionamento como um processo a ser desenvolvido depois do matrimônio por meio da convivência real e cotidiana. Ou seja, um amor que se dava por um processo de construção distinto da concepção de amor romântico que prevaleceria no Ocidente naquele contexto.

Majoritariamente entre os *issei* o *miai* foi seguido. E entre muitos dos *nissei* mais velhos que conversei no Nikkey Clube e na IMeL houve dois arranjos de casamentos com *nikkey*: os *nissei* que se casaram por *miai* e os *nissei* que se casaram com *japoneses* porque frequentavam algum *kaikan* e conheceram os seus respectivos companheiros lá. O casamento entre *nikkey* sem a imposição do *miai* pode ser compreendido em Sakurai (1993,2008) que enfatizou no surgimento das associações o projeto de um espaço para a sociabilidade, para a preservação da cultura e, evidentemente, para os arranjos matrimoniais. Desse modo, compreende-se que o *kaikan* nasce como um prolongamento da casa e manifesta os desejos de coletividade das famílias.

Entre os idosos que eu conversei foi recorrente ouvir que:

1) Há *issei* e *nissei* que se casaram por *miai*, de acordo com a resignação aos costumes e dizem ter construído o amor e vivido bem porque o casamento foi entre *japoneses*, ou seja, entre iguais.

2) Há casos que os *issei* se casaram por *miai*, mas dizem ter vivido um casamento infeliz porque não puderam escolher o parceiro.

3) E casos de casamentos com brasileiros que causaram o rompimento dos laços familiares, casos mais raros entre os *issei*. Esses casos eu não conheci diretamente, mas somente por meio de narrativas dos informantes.

No primeiro caso de arranjo matrimonial há o caso da senhora Fumiko (80 anos, *issei* e viúva), disse ter se casado por *miai* e ter vivido um bom casamento com o seu falecido esposo. A senhora Fumiko disse não ver o seu *miai* como obrigação, pois ela teria gostado do seu esposo quando o conheceu. Segundo ela, o fato de seu esposo possuir as qualidades *japonesas* de trabalhador, honesto e persistente faziam dele um bom marido com quem ela viveria feliz. Ainda, de acordo com o seu relato, o fato de eles compartilharem os mesmos códigos culturais japoneses também tiveram peso para a estabilidade do casamento e para a construção da família. Eles tiveram dois filhos, sendo o mais velho casado com uma *nikkey* e o mais novo casado com *brasileira*. Para a senhora Fumiko, os dois filhos fizeram bons casamentos independente de suas noras serem *nikkey* ou não e isso se devia ao fato de suas noras serem boas esposas, boas noras e boas mães, serem educadas, honestas e trabalhadoras. Nesse sentido, para a senhora Fumiko não haveria distinções étnicas entre as noras porque elas possuiriam as mesmas qualidades. Mas aqui vale ressaltar a conversão cristã protestante da senhora Fumiko, pois toda a sua fala era marcada pela visão da insensatez de se fazer distinções entre as pessoas. Para ela o que havia era "a igualdade de todos perante Deus". Isso significa dizer que, não havia como determinar se a não distinção sempre fora operante vida dessa senhora ou se ela seria fruto da conversão cristã. De qualquer forma, segundo Fumiko, a imposição do *miai* para os seus filhos não estava nos planos dela e seu esposo, uma vez que eles pensavam que a escolha dos cônjuges deveria caber aos filhos de acordo com os gostos e as inclinações sociais deles.

No segundo caso de arranjo matrimonial há o exemplo da senhora Mieko (*issei*, 80 anos, viúva, do lar). A senhora Mieko relatou ter casado por *miai*, porém ela disse ter sido infeliz porque o seu marido não era um homem fiel. Em sua narrativa, me chamou a atenção o

lugar do *miai* e a oposição entre o amor e a família. A senhora Mieko relatou ter sido apaixonada toda a sua vida por outro *nikkei*. Ela disse:

"Quando eu era moça eu conheci um rapaz, ele era japonês, o moço mais lindo da colônia, todas as minhas amigas da colônia achavam ele lindo. Nós éramos apaixonados. Ele era o meu amor. Mas a minha mamãe não queria que eu namorasse com ele. Ela não deixou eu casar com ele porque a profissão dele não era estável. Ele trabalhava com cinematógrafo viajando nas colônias exibindo filmes. Eu aceitei a decisão da mamãe, daí fez o *miai* e eu casei com o meu marido, mas eu não fui feliz. O meu marido não era fiel, ia nos bailes, dançava apertando as mulheres, me traiu. Só Deus sabe o que eu passei. Eu me casei como a mamãe quis, eu respeitei o meu marido, mas não esqueci aquele moço. Depois que eu fiquei viúva, a minha família e as amigas diziam que eu tinha que me casar de novo, mas eu só ia casar se fosse com ele. Daí uma amiga disse para a gente procurar na internet, eu pensei: Nossa, será? E se ele estiver viúvo também a gente pode casar! Então a gente procurou e eu descobri que ele trabalhou como fotógrafo, tinha casado, morou em Curitiba, mas já tinha morrido. Nossa, eu fiquei tão triste porque seria a chance, né, porque se fosse para eu casar de novo, eu só ia casar com ele." (Senhora Mieko)

A história da senhora Mieko revela a resignação aos valores familiares entre os *issei* e como o *miai* era encarado como a via para o matrimônio e a perpetuação da unidade familiar. Mas a virtude da resignação lhe impôs um casamento com sofrimentos contrariando e tensionando o discurso de equilíbrio e êxito quando do casamento entre iguais. A história real de Mieko mostra as fissuras contidas no discurso do grupo de que o casamento de êxito e sem problemas só ocorreria desde quando entre *japoneses*. Provavelmente há muitas histórias como a da senhora Mieko, mas ela foi a única interlocutora que falou abertamente sobre as tristezas do seu *miai*. De qualquer maneira, ela traz à tona a distância que pode haver entre o discurso e a vida, o dito e os dados. A história de Mieko expressa o peso da concepção de parentesco e da continuidade do núcleo familiar na sua geração sendo a devoção e a hierarquia familiar os valores centrais das famílias nipônicas.

Nesse momento, não haveria lugar para o amor romântico e para o indivíduo mesmo quando entre *nikkey*. O casamento arranjado, *miai-kekkon*, contrapunha-se ao casamento por amor, *renai-kekkon*. Oposição de regras matrimoniais que expressariam a oposição da família, da aliança e do ritual cerimonial em face ao indivíduo, o conflito familiar e ausência de cerimônia. Esse tipo de oposição de modelo matrimonial era correntemente representado pelo casamento entre japoneses (*miai-kekkon*) e pelo casamento entre japoneses e brasileiros (*renai-kekkon*). Sendo o último arranjo, o casamento por amor, concebido como o centro dos conflitos e rompimentos familiares.

O que chama grande atenção na história da senhora Mieko era o fato de o *miai* não abrir brechas para as escolhas individuais, a escolha passava pelo chefe, passava pela família. A senhora Mieko expôs o filtro irreduzível do *miai* para o matrimônio por amor mesmo quando entre *nikkey*. O caso de Mieko ilustra firmemente a hierarquia da família e das regras do *miai* para com os seus membros, pois para casar ser *nikkey* não era a condição única. Mas era tão somente a primeira condição e, no fundo, essa decisão dependeria da família dos jovens mesmo quando envolvendo uma história somente entre japoneses. Mas o amor romântico, ele não participava desse arranjo. A família era a condição para o arranjo matrimonial, a pessoa era a extensão da sua família. A pessoa que tivesse o desejo de fazer valer a sua vontade impondo a escolha do amor romântico sobre a família teria duas opções: abandonar o desejo e seguir o coletivo ou fazer o valer o seu desejo, abandonar e ser abandonado pelo coletivo. O indivíduo e o amor romântico eram os opostos da família e da perpetuação de seu nome e valores. O indivíduo e o amor romântico não participavam dos projetos da família na geração dos *issei* mesmo quando se tratasse de uma história vivida entre *nikkey*. O amor romântico deveria ser abandonado em nome da honra e da ordem hierárquica familiar.

Como será visto, entre os *nissei* o casamento por *miai* ou escolher individualmente um parceiro *nikkey* era recorrente. No entanto, a partir dessa geração já era possível observar o casamento com *brasileiros* e as histórias de rompimento dos laços familiares. Mas se do ponto de vista da família *nikkey*, o casamento com *brasileiros* significava um rompimento profundo e violento na ordem familiar, há que ser considerado que do ponto de vista do *nikkey* que escolheu individualmente o seu parceiro afetivo *brasileiro*, tal escolha significou o florescimento do indivíduo e a possibilidade de viver novas experiências e realidades afora das experiências ditas previstas e familiares. Mas para sobrepor o indivíduo no seio da família e da "colônia" foi necessário a morte simbólica da ordem hierárquica e coletiva da família, evidentemente que a um preço alto envolvendo o rompimento das relações familiares e também a deserção daqueles que escolheram esse caminho.

2.6 Da escolha entre *nikkey*

Se o *miai* foi um forte arranjo do parentesco entre a geração *issei*, reduzir todo e qualquer matrimônio entre *nikkey* como uma obrigação incontornável imposta pelo *miai* pode ser enganoso. Na geração *nissei* é recorrente o casamento com nipodescendentes ter ocorrido por meio do *miai*, mas também tal arranjo se deu cada vez mais por meio da escolha individual

dos jovens que se conheceram em *kaikan*. Assim, no tocante ao casamento entre *nikkey* da segunda geração, a escolha do parceiro já estaria mais individualizada, porém sob a prescrição do casamento dentro do grupo.

Contudo, embora será tratado o casamento por escolha entre nipodescendentes, como demonstrado por Kubota (2015), há que ser observado que a maioria dos casamentos entre os imigrantes e os descendentes se daria no interior de cada grupo, a saber, entre os japoneses da ilha maior e entre os okinawanos. Kubota observou em Campo Grande (MS) que era mais recorrente os nipodescendentes se casarem com "brasileiros" do que um *naichijin* se casar com um *okinawajin* e vice-versa. As fissuras históricas, as relações de parentesco e, notadamente, o preconceito no interior do próprio grupo imigrante modulavam essas escolhas. Ao tomar a pesquisa de Kubota, acompanhar a história da imigração japonesa no Brasil, a formação dos *kaikan* e o casamento entre nipodescendentes é possível verificar que essas distinções e preconceitos no interior do grupo imigrante foram e ainda são mais gerais do que imaginamos. E no caso, Marília não seria inteiramente diferente, haja visto toda a história de formação dos *kaikan* e as múltiplas distinções no interior da comunidade nipônica. Nesse sentido, as relações de sociabilidades e as distinções entre os grupos de nipodescendentes podem ser entendidas como elementos para o engendramento das escolhas afetivas entre eles.

No tocante as sociabilidades, Sakurai (1993,2008) apontou que a "colônia" tinha o papel social da integração e continuidade dos costumes entre os imigrantes. Nós podemos entender a "colônia" como uma extensão da casa onde os costumes e a memória imigrante são celebrados, vividos e atualizados (HATUGAI, 2011). No caso da geração dos filhos dos imigrantes, Sakurai assinalou que os imigrantes tinham muita preocupação com a continuidade da cultura, a sociabilidade e a continuidade das tradições no interior da família. Neste aspecto, a vida social das "colônias" com os bailes e festas também cumpriam um papel social ritual para a sociabilidade, integração e continuidade das ditas tradições entre os jovens descendentes. A "colônia" aproximaria as famílias e aproximaria os jovens do seu possível futuro cônjuge. Assim, para muitos *nissei*, a vida na "colônia" era parte da história familiar deles e da biografia individual e para muitos foi o local onde eles encontraram os seus cônjuges.

"Eu me casei com *nikkey*, a gente sempre namorou desde a juventude, nos conhecemos, nós tínhamos amigos em comum, ela não era da "colônia" na época, tinha se mudado da capital para cá, mas fez amigos *nikkey*, então nós tínhamos amigos em comum da "colônia". Quando eu me casei e comecei a trabalhar, a primeira coisa que eu fiz foi construir uma casa para os meus pais. Eu e minha esposa morávamos

de aluguel, mas ela entendeu que eu queria primeiro retribuir tudo o que os meus pais fizeram por mim. Depois, fui atrás da nossa casa. Em seguida, comprei um carro para o meu pai, o nosso era usado. Só depois comprei um carro novo para a gente. E tudo isso aconteceu sem brigas. A Célia é *nikkey* e ela sabe da importância da família. Então, depois que eu fiz tudo o que eu podia fazer para os meus pais, eu fui atrás de fazer para a gente. Agora, imagina se fosse uma *brasileira*? Nunca que ela ia entender, não ia aceitar nunca, iria brigar por isso. Não ia ter jeito, você entendeu? Agora, eu me casei com *nikkey*, não teve a obrigação da família (para casar), nós que escolhemos. Mas a vida foi assim, construímos tudo juntos e não brigamos por essas coisas porque é entre *japonês*.” (Seiji, filho da senhora Mieko, *nissei*, 60 anos, aposentado, casado com *nissei*)

A história de Seiji, filho mais velho da senhora Mieko, contrasta o casamento dele com *nikkey* por meio da escolha individual diferente do ocorrido com sua mãe. Seiji faz parte da geração *nissei* que escolheu individualmente o seu cônjuge *nikkey*. No entanto, é importante atentar-se para dois pontos expostos por Seiji, a saber, o êxito do matrimônio e a continuidade do parentesco quando entre *japoneses* e a sociabilidade *nikkey* como constitutiva da escolha afetiva individual. Seiji enfatizou a ascendência nipônica e a educação de orientação *japonesa* como elementos primordiais para um casamento duradouro e equilibrado.

A fala de Seiji atribui a ausência de conflito entre ele e sua esposa ao fato de haver equilíbrio entre os *japoneses*. Segundo ele, a ausência de conflito no casamento acerca dos projetos familiares ocorre devido ao fato de eles serem descendentes de japoneses e serem educados com os mesmos valores, por isso eles compreenderem igualmente as prioridades familiares havendo consenso acerca dos cuidados para com os mais velhos. Desta forma, o casal *nikkey* compreendendo o idioma do parentesco *japonês* e o compartilhamento do valor da devoção filial e da extensão do núcleo familiar livraria o casamento de conflitos e asseguraria a continuidade do núcleo familiar. A seu ver, algo impensável acaso se casa-se com *brasileira*.

Segundo Seiji e seu amigo Paulo⁴⁷, ambos entrevistados no Nikkey Clube, a convivência entre *japoneses* tornava a escolha de um companheiro *japonês* um processo "natural". Segundo eles, um sujeito molda os seus gostos e preferências e escolhe o seu parceiro a partir da realidade na qual ele sempre esteve inserido, isto é, de acordo com os seus laços sociais. Para eles, a força da convivência seria condutora das escolhas afetivas. E vale a pena ressaltar que, nesse caso, a escolha afetiva estaria acordando com a prevalência da escolha preferencial por *nikkey*. Mas, por outro lado, essa força da convivência poderá também encobrir preconceitos contra não *nikkey*. Evidentemente, não há nada de errado em um nipodendente

⁴⁷ *Sansei*, 40 anos, empresário, ex *dekasegui* casado com *nikkey*.

escolher outro nipodendente como parceiro afetivo, pois uma pré-concepção dessa faria sentido para aqueles que julgassem que *nikkey* não são parceiros potenciais, ou pior, não fossem parceiros desejáveis. O que cabe perguntar aqui é por que não escolher os não *nikkey*? É certo que para esses informantes *nissei* e *sansei* as vivências na "colônia" e as sociabilidades entre *nikkey* reuniu forças para a formação de novos casais. Nas uniões afetivas entre nipodendentes a tão alegada similaridade da educação familiar encontrada na sociabilidade entre eles constituiria o interesse estético, social e afetivo pelos *japoneses*. Ainda, segundo os informantes, a intimidade e compreensão dos modos japoneses advindos da familiaridade de cada um dos cônjuges contribuiriam para a diminuição dos conflitos entre os casais. Ou seja, naquele contexto, ainda entre um *nikkey* de 40 anos socializado na "colônia", a vida do *kaikan* atuaria como um *miai* contemporâneo orientando (e não obrigando) os sujeitos *nikkey* a se voltarem para o centro coletivo.

Neste sentido, acompanhando os frequentadores do Nikkey Clube, pode ser inferido que a "colônia" atualizaria o *miai*, pois muitos dos *nissei* disseram ter conhecido os seus cônjuges na vida cotidiana ou nos bailes da "colônia" por intermédio de amigos e parentes. O diferencial aqui entre a geração *issei* e a *nissei* seria a possibilidade de escolher o cônjuge e contar com o tempo de namoro sem a predeterminação do parceiro pela família. No entanto, tão melhor que essa escolha se desse dentro do grupo, ou seja, dentro dos limites prescritos pelo grupo e pela família.

A geração *nissei* marca uma fase de transição representada pela passagem da pessoa coletiva, a família, para a emergência de um indivíduo dentro dos limites impostos pelo parentesco. Pois se entre os *nissei*, para além do *miai* havia a possibilidade de escolha dos parceiros dentro dos limites da "colônia", há que ser enfatizado que essa fresta não atentava contra a ordem coletiva porque, idealmente, o mundo da "colônia" reuniria somente os seus em torno de si. Com exceção do *Seinen-kai* Esporte Clube que recebia *brasileiros*, a "colônia" era filtro para todos por estarem sujeitos aos mesmos códigos de conduta, um lugar "seguro" para permitir uma liberdade cerceada aos mais jovens.

Entretanto, essa percepção de a sociabilidade na "colônia" garantir o êxito matrimonial muda quando voltamos o olhar para a fala de Letícia, uma *nissei* casada com *sansei*, que não vivencia o mundo da "colônia" (Nikkey Clube). Mas Letícia se socializa com nipodendentes em outro *kaikan*, nesse caso a IMeL.

"Eu detesto a vida da "colônia", tenho horror, lugar de homem machista, lugar de preconceito, nunca gostei. Quando eu era jovem, a minha família me obrigou a frequentar a *Nihon gakko* (escola de japoneses), mas depois que eu adquiri uma certa idade, eu nunca mais quis voltar. Eu não farei isso com as minhas filhas. Elas frequentam a *Nihon gakko* daqui (IMEL). O meu primeiro esposo era *nikkey*, ele faleceu, mas ele não era da "colônia". O Marcos, o meu segundo esposo é *nikkey*, mas só começamos a namorar porque nos conhecíamos desde jovens e ele também não é da "colônia". Ele é jornalista, já viajou o mundo e por isso ele tem a mente mais aberta. Mas se fosse para eu me relacionar com um *nikkey* da "colônia" eu ficaria solteira porque eu não gosto daquele universo conservador." (Letícia, *nissei*, 45 anos, empresária)

Letícia sendo *nikkey* e tendo se casado com *nikkey* traz à tona um ponto nevrálgico: as relações de forças e o que ela vê e entende como uma relação desigual entre homens e mulheres no mundo da "colônia". O ambiente conservador da "colônia" citado por ela é historicamente o mundo da representação política da imigração japonesa. E como salientado por Sakurai (1993) e Cardoso (1998), o sistema de parentesco e mundo exterior do trabalho, da representação do núcleo familiar e da "colônia" eram marcadamente masculinos. Nesse sentido, Letícia sendo nipodescendente e tendo frequentado a "colônia" quando criança e adolescente, não se identificaria com o lugar oprimido que ela vê reservado às mulheres *nikkey* de lá. Dessa forma, ela não encontrou identificação com esse universo e tampouco compactua com esse tipo de sociabilidade organizada e representada majoritariamente pelos homens.

Para Letícia, a sociabilidade com *nikkey* impunha um filtro às relações sociais e afetivas: a condição de que a pessoa não pertencesse ao mundo "machista" e preconceituoso da "colônia". A imposição da sociabilidade na "colônia" por parte da sua família reforçou a sua aversão àquele coletivo, medida que ela decidiu não repetir com suas filhas. De qualquer forma, para as suas filhas, Letícia decidiu prezar pela aprendizagem da língua japonesa e da noção de família *japonesa* produzidas fora da "colônia", mas ainda sim dentro de um *kaikan*, a igreja. Ainda, perguntei a Letícia se no interior da sua casa haveria elementos de uma orientação cultural japonesa, ela assentiu que a presença da "cultura japonesa" se dava por meio dos valores transmitidos pela família como os estudos, o trabalho e a presença da culinária japonesa, mas nada que se assemelharia a um discurso coletivo sobre uma identificação *japonesa* tal como o produzido na "colônia". As filhas de Letícia ainda eram crianças, mas somente no futuro saberemos se haverá filtros para a escolha de parceiros impostos pela família e pelo coletivo religioso nos quais elas estão sendo educadas. A descendência será necessária? Ou a religiosidade cristã protestante? Nenhuma dessas categorias? Ou as duas? É certo que, para Letícia a escolha afetiva de um nipodescendente não estava condicionada a convivência na

"colônia". Mas ainda assim, vale notar que tal escolha havia passado pelo filtro da descendência e da religiosidade desde que não aportasse a cultura "machista" dos *japoneses*.

Nas falas das senhoras da IMeL e na fala de Letícia, pode ser visto a questão das relações desiguais entre homens e mulheres no meio *nikkey* da primeira e segunda geração. Porém, no caso das senhoras *issei*, a resignação ao *miai* se relacionava diretamente com o sistema de parentesco e a continuidade do núcleo familiar. As senhoras mais velhas olhavam o passado resignificando a aceitação do *miai* sob a alegação de que a escolha individual de nada adiantaria, visto que "os homens eram todos iguais". Num primeiro instante, essa fala representaria uma submissão das mulheres as regas do coletivo, mas estando elas já em idade avançada, essa fala também pode significar poder e liberdade. Liberdade de falar claramente por elas mesmas o que não poderia ser dito no passado quando a família falava pelos sujeitos e não o contrário.

Já Letícia pertencente a uma geração com maior autonomia, fez a sua escolha por *nikkey*, no entanto, desde que eles fossem exteriores ao "mundo da colônia". Letícia não entrou em detalhes sobre as relações entre ela e seus pais, se a sua formação se deu num ambiente familiar opressor ou não. O certo é que no interior da família qual ela constituiu, Letícia escolheu imprimir novos rumos para a criação de suas filhas eximindo-as da convivência "forçada na colônia", sem, entretanto, abdicar de uma educação de orientação japonesa.

Tomando os casos apresentados podemos inferir que o matrimônio entre *japoneses* de diferentes gerações não pode ser estereotipado como sendo somente um casamento arranjado entre as famílias. Ainda, ao atentar-se para o sistema de parentesco tradicional japonês, percebe-se que o *miai* não era encarado como uma obrigação, mas como uma devoção familiar. Isso significa que, nesse arranjo a lógica social que estava em jogo era a instituição da família enquanto núcleo coletivo. O *miai* não era concebido como uma obrigação, mas assentado no valor da resignação apreendido na família, ele era entendido como uma virtude orientadora na vida dos sujeitos. Dessa forma, sendo a pessoa *nikkey* uma extensão da sua família, haveria a precedência da perpetuação do núcleo familiar e a primazia do desejo do chefe em face a qualquer vontade individual.

Se o *miai* foi regra para a geração dos imigrantes, entre a geração dos filhos de imigrantes iniciou-se na família uma abertura para a escolha individual do parceiro afetivo desde quando todos estivessem inseridos nos limites da ascendência nipônica. Diante dessa

possibilidade, vemos que o casamento entre *nikkey* não estava somente baseado no *miai*, mas a escolha pelo parceiro afetivo continuava sob os princípios dos valores das famílias nipônicas. De qualquer maneira, vale notar a tônica sobre a importância de uma orientação cultural japonesa no interior das famílias, seja nos casos do *miai* ou os da escolha individual por parceiros nipodescendentes nos espaços de sociabilidades *nikkey* como a "colônia" ou outros *kaikan*.

É certo que entre os *issei* que se casaram por *miai*, a resignação familiar era a chave fundamental e para os *nissei* que escolheram individualmente seus parceiros nipodescendentes no mundo da "colônia", o discurso da continuidade da ordem familiar era mais enfático do que entre os que escolheram seus parceiros *nikkey* em outros *kaikan*. Mas, ainda assim, mesmo no caso de Letícia, a preservação de uma educação de orientação japonesa para com as suas filhas demonstra que mesmo fora da "colônia", tal concepção de "cultura" é forte e operante no seio das famílias.

Por meio da análise da imigração japonesa em Marília, da importância do parentesco entre os imigrantes e dos casos de casamentos entre *nikkey* da primeira e da segunda geração, vemos o peso e a importância de determinados valores concebidos como traços culturais da tradição japonesa em contexto. Isso contribuirá para compreender os choques e rupturas provocadas nas famílias a partir do casamento de *japoneses com brasileiros*.

Até o momento, nós podemos acompanhar o matrimônio entre *nikkey* da geração *issei* e *nissei*, havendo os casos dos que se casaram por *miai* e os que se casaram por escolha individual. Em ambos os casos, a noção de continuidade do sistema de parentesco japonês é chave importante para compreender os modos como a resignação familiar ou a escolha por parceiros *nikkey* moldaram o casamento entre nipônicos. Ainda, foi possível observar a visão das mulheres de outros espaços *nikkey* sobre os papéis sociais dos homens e das mulheres no contexto da imigração japonesa e no mundo da "colônia". A partir do olhar feminino fora da "colônia", essas mulheres expressaram maior crítica sobre as relações hierárquicas no interior da família e da "colônia" as reposicionando como relações de poder assimétricas entre homens e mulheres. Essas mulheres mostraram os modos que elas encontraram para lidar com tal questão no tocante ao matrimônio, no caso das senhoras, elas viam, em retrospecto, a resignação como obrigação e no caso de Letícia, rompendo com o estereótipo de submissa da mulher nipônica, ela impôs um filtro *nikkey* que excluía o universo machista da "colônia".

Mas e aqueles que romperam com a ordem do coletivo e se casassem fora do grupo? Eis que entre a geração *nissei*, o casamento fora do grupo passou a ocorrer em maior número do que na geração *issei*, evidentemente sob o peso do rompimento da ordem familiar posta até então. São inúmeras as histórias de casamento com não descendentes que levaram à ruptura dos laços familiares e a deserção. E ao observar o sistema de parentesco aportado pelos imigrantes, vê-se que no rompimento da ordem familiar, a quebra do parentesco e o preconceito para com os brasileiros não descendentes são a tônica dessa recusa. Como será visto há histórias de famílias imigrantes que nunca aceitaram o casamento do filho(a) e outras que teriam aceitado a convivência com o filho(a) e o cônjuge não descendente somente anos mais tarde ou, em alguns casos, após o nascimento dos netos. Aqueles que irromperam a ordem familiar casando-se com *brasileiros* fizeram valer a sua vontade e desejo enquanto indivíduos (individualizados), por vezes sob o preço alto da sua própria morte simbólica no seio familiar.

Capítulo 3 Casando com *brasileiros*

Nesse capítulo, será analisado o casamento entre *japoneses* e *brasileiros* sob o ponto de vista das famílias 'mistas' e das famílias formadas somente por *japoneses*. A partir dessa ótica, será visto como, no passado, tal arranjo significou uma ruptura na ordem familiar para as famílias japonesas. Mas, de qualquer forma, o mais importante é perguntar quais são os significados desse arranjo familiar segundo o ponto de vista das próprias famílias 'mistas'?

3.1. Rupturas no parentesco

Como visto anteriormente, o sistema de parentesco japonês aportado pelos imigrantes estava organizado nos princípios da coletividade, hierarquia de gênero e geracionais, no culto aos antepassados e na continuidade do nome ou a honra da família. Uma vez no Brasil, as famílias imigrantes buscaram dar continuidade a esse sistema sendo o *miai* uma das vias de perpetuação do parentesco, uma vez que o matrimônio sendo selado entre as famílias japonesas asseguraria a ininterruptão dos modos de vida e das famílias nipônicas. Nesse sentido, o casamento para fora do círculo das famílias japonesas significaria a ruptura de todo o sistema familiar comprometendo o sistema hierárquico, a posição do chefe e a honra da família.

De acordo com Befu, (1962, p.36 apud CARDOSO, 1998, p. 82) para compreender a família japonesa tradicional, se faz necessário distinguir a família como unidade de parentesco e a família como unidade de produção. Se a primeira concepção atentaria para a continuidade genética da patrilinearidade no sistema, a segunda concepção enfatizaria a perpetuidade do nome da família e sua ocupação. É certo que, como vimos no sistema tradicional do parentesco japonês, nos casos em que não havia um sucessor biológico, ou devidamente capaz, para herdar o papel de chefe na família recorria-se a adoção de um filho ou um genro para a sucessão familiar. No caso das adoções vê-se, de acordo com Silva (2012), que tal sistema não pode ser pensado exclusivamente pelos laços de sangue. É certo que no sistema de transmissão da herança e da sucessão familiar a sucessão pelo *chonnan* (filho mais velho) ou pelo *ototsugi* (o filho mais próximo na linha de sucessão) seguia a via preferencial na perpetuidade da família, mas não a exclusiva. E seguindo Cardoso (1998), compreende-se que não havia a supremacia de uma concepção sobre a outra, mas a coexistência dessas concepções evidenciava a maleabilidade do sistema e a importância da genealogia, uma vez que, a

perpetuidade do nome da família poderia ser assegurada e transmitida por um não consanguíneo adotivo.

Contudo, cabe observar que durante a era Meiji, no processo de unificação do Estado, uma relação entre família, sangue, território e cidadania passa a ser estabelecida pelo Estado com o mapeamento e registro das famílias por meio do *Koseki Tohon*, o Registro de Família japonês. De acordo com autores como Sasaki (2009) e Silva (2012), em 1871 o governo japonês criou a Lei de Registro Civil, um banco de dados nacional de todas as famílias japonesas contendo nome e sobrenome. Para além de reunir os dados de todas as famílias, tal mapeamento visou reunir os japoneses e tecer a concepção do "súdito" japonês comum sob o projeto e discurso de unificação do povo e enriquecimento da nação estabelecendo-se daí fortes relações entre o governo e povo. Nesse sentido, como apontado por Silva (2012), a instituição do *ie* passa a ser reflexo na política de intermediação entre o Estado e as famílias e as relações de hierarquia do *ie* passam a coincidir com as relações hierarquizantes do governo para com os seus súditos. Nesse momento histórico, se instituiu juridicamente a definição de quem é japonês e quem é descendente (pelo princípio da patrilinearidade) e se firmou o direito de cidadania japonesa por meio do princípio *Jus Sanguinis*. O sangue e o registro nacional *Koseki Tohon* passam a assumir valor e atribuições jurídicas acerca dos direitos e deveres dos cidadãos japoneses e a definir quem é japonês.

Se retomarmos toda a política de unificação do território japonês durante o período Meiji, lembraremos que houve nela o forjamento de uma origem mítica do povo japonês e a construção de um ideal de homogeneidade dos japoneses. E se tomamos o sangue como símbolo descritivo para a condição de ser japonês aliada a pretensa homogeneidade do povo, pode ser inferido que tal definição não teria posto em xeque o sistema de continuidade do parentesco japonês pela via da adoção. Como pontuado por Silva (2012), se a síntese complexa de *ie* e *Koseki Tohon* para a definição de ser japonês é perpassada pelo sangue japonês, há que ser compreendido que o sangue enquanto substância biológica não é irredutível em face as relações sociais com a perpetuação do núcleo familiar pela via da adoção de não consanguíneos

Isso posto, tendo em mente a complexidade da imigração japonesa para o Brasil, a centralidade da família para a emigração, o sistema de parentesco aportado pelos imigrantes, vê-se na formação das famílias forjadas, isto é, a construção de famílias artificiais sem relações de sangue e sem relações sociais entre os membros do núcleo familiar, o lançar a mão da

concepção de família japonesa enquanto relações sociais como saída para a vinda ao Brasil (SAITO, 1973; SAKURAI, 1993). Dito de outra forma, na vinda para o Brasil, o núcleo familiar perpassado pelos laços de sangue, pelas relações sociais ou pela própria composição das famílias artificiais davam mostras da flexibilidade do parentesco japonês e como ele acompanhou o contexto da emigração. Sendo assim, pode ser entendido que no contexto da emigração, a flexibilidade do sistema de parentesco podia ser tomada e reelaborada para os fins do migrar entre os japoneses sem constituir uma ruptura do próprio sistema. Entretanto, vê-se que no contexto da imigração no Brasil, a extensão dessa flexibilidade do sistema de parentesco não estaria posta para aqueles que se situavam para além do círculo da homogeneidade, isto é, para aqueles que estavam "fora", os brasileiros.

Com o "sangue japonês" assumindo o símbolo descritivo do ser japonês na era Meiji, é importante colocar esse símbolo em perspectiva no tocante a imigração japonesa no Brasil para analisar a recusa dos casamentos com os brasileiros. Pois se compreendermos o sonho de retorno como a tônica da família imigrante anterior ao fim da Segunda Guerra Mundial, o preconceito mútuo entre japoneses e brasileiros e se compreendemos que os brasileiros eram concebidos como *gaijin*⁴⁸(estrangeiros) por não aportarem qualquer traço de familiaridade ou similitude para a sua incorporação no sistema de parentesco; do ponto de vista do parentesco japonês se faz evidente os motivos de o casamento com brasileiros significar uma ruptura na família.

Dito de outra forma, se o sangue adquiriu valor e símbolo na definição do ser japonês durante a era Meiji, ainda assim ele não era irredutível no parentesco haja visto a perpetuidade desse sistema pela via das relações sociais quando das adoções. Assim, vê-se que a perpetuidade da família firmada há séculos entre não consanguíneos no Japão passava a ser firmada entre não consanguíneos, contudo todos esses sujeitos estariam inseridos dentro do discurso de homogeneidade idealizada do povo japonês. Ou seja, se se incorporava um não consanguíneo à família, se incorporava um filho ou um genro de "sangue japonês". E ao trazermos essa lógica para a imigração japonesa no Brasil, até o presente, o símbolo "sangue japonês" assumiria forte posição entre os nipodescendentes representando simbolicamente os traços de sua especificidade frente aos demais. Se no Brasil, pela via do *miai* se assegurava a perpetuidade da família japonesa, isso se assegurava entre japoneses e descendentes, se

⁴⁸ Termo da língua japonesa para designar o estrangeiro ou aquele que “é de fora”, “aquele que está fora”. A conotação é pejorativa.

assegurava na colônia. A perpetuidade da família japonesa não estava à disposição da incorporação dos diferentes, não se estendia para os brasileiros. Se como vimos, o *miai* era a aliança entre as famílias nipônicas, o casamento com brasileiros significaria a ruptura da família, pois esse matrimônio atentaria contra a perpetuidade do sistema de parentesco e as relações de hierarquias e devoções desse sistema.

Nesse sentido, o casamento com brasileiros não nipodescendentes significaria o rompimento de uma estrutura fundada na relação de obediência e respeito entre pais e filhos, pois a escolha e eleição do cônjuge já não passaria pelas alianças entre as famílias, mas sim pelo jugo de um indivíduo. O indivíduo se portaria não mais como sendo uma extensão da sua família, mas como uma pessoa singularizada impondo a sua escolha frente ao coletivo. O casamento de japoneses com brasileiros e de nipodescendentes com não nipodescendentes representaria a morte simbólica da ordem familiar marcando um momento de passagem da família, enquanto modelo do parentesco, para a sobreposição do indivíduo rompedor do sistema ao impor a sua decisão, sentimento e vontade sobre a família. Esse indivíduo inaugurará um novo molde de família diferente do prescrito pela família e pela comunidade. Esse novo arranjo familiar já nasce indesejado porque é exterior a ordem local. É o casamento que não derivava da aliança, mas sim do conflito. Não era o casamento arranjado, mas o casamento indesejado porque provocava a ruptura do parentesco japonês com a imposição da escolha do indivíduo justamente no seio de uma ordem coletiva hierarquizante.

3.2 O casamento por amor

Entre as duas primeiras gerações, a *issei* e a *nissei*, o casamento com *brasileiros* (brasileiro para a primeira e *brasileiro* para a segunda) significou a escolha do amor romântico e a imposição da escolha do indivíduo sobre a ordem coletiva familiar. Para as famílias *nikkey*, casar com *brasileiro* significava o rompimento para com a ordem familiar, era o mundo das incertezas, pois discursivamente o casamento entre *japoneses* asseguraria o equilíbrio por ser realizado entre "iguais". Tal oposição entre a aliança e a ruptura decorria do princípio de que só se selava uma aliança com um "igual" porque o conheceria. A aliança era confiança e a confiança era estabelecida no mundo da "colônia", o domínio do familiar, do já anunciado.

É evidente que essa concepção não toca o fato de que um matrimônio, assim como qualquer tipo de relacionamento, envolve conflitos e tensões. E é bem evidente que tal

discurso ocultaria as histórias de casamentos entre nipônicos que resultaram em uniões infelizes. Mas, de qualquer forma, entre as duas primeiras gerações *nikkey* prevaleceu a prescrição de que tão-somente era possível encontrar mais equilíbrio para as tensões dos relacionamentos, notadamente o matrimonial, quando eles eram selados somente entre os imigrantes ou nipodescendentes. Tal equilíbrio decorria do fato de o casal compreender o modo de ser um do outro, haja visto que eles teriam as mesmas origens e teriam sido formados segundo a mesma educação familiar. Contudo, será possível notar que essa concepção prevaleceria até a atualidade, sem a assertividade da prescrição, mas como eco e como desejo sutil no interior das famílias *nikkey*.

Segundo esse discurso, ficaria latente que a continuidade dos modos da cultura japonesa seriam possíveis e prováveis quando entre *japoneses*, pois nessa aliança haveria um elo para a continuidade da família e a transmissão de sua cultura singular, a noção de ser *japonês*. Deste modo, para um *nikkey* casar-se “por amor” com um *gaijin* seria necessário que ele confrontasse a ordem familiar levando ao rompimento o sistema de aliança entre as famílias japonesas produzido pelo parentesco do imigrante. Idealmente, não haveria no *miai* a aliança para com o estrangeiro (no sentido de ser exterior e não de nacionalidade). Afinal, se o *miai* era um elo de confiança no mundo da “colônia”, como se esperaria que os imigrantes japoneses confiariam a transmissão do nome da família ao mundo exterior à colônia?

É certo que na recusa de se fazer novas alianças também habitava o preconceito dos *japoneses* contra os *brasileiros* e isso não pode ser negado. Entretanto, não podemos esquecer que os imigrantes japoneses e os seus descendentes também sofreram preconceitos, perseguições e hostilidades nessa terra e há que ser considerado que o preconceito não era unilateral, mas ele era manifesto por ambas as partes, conforme mostra a história dessa imigração. No entanto, nesse momento, interessa perceber a inauguração de uma passagem no sistema de parentesco por meio do indivíduo e sua escolha pelo amor romântico rompendo com o princípio da aliança no parentesco japonês. Pois como visto, o amor romântico não participava da visão de mundo carregada pelos imigrantes, a concepção de amor presente nessa visão de mundo era o amor que se construía junto com o casamento. O amor romântico anterior a própria relação não estava lá, ele era exterior ao sistema, e o indivíduo que escolhia a união fora da aliança prescrita se colocaria por conta e risco como exterior à ordem de origem familiar.

Eu conversei muito com o meu pai acerca do *miai* e das escolhas individuais em sua família, visto que a mãe do meu pai migrou do Japão para o Brasil ainda criança junto da

sua família, os Masuda. O meu pai relatou que o seu avô materno narrava histórias da “colônia” e sempre dizia que não confiava nos brasileiros.

“O meu avô era imigrante e tinha preconceito porque eu me lembro que ele não gostava de brasileiro e foi assim até quando ele morreu. Ele sempre dizia que os japoneses não confiavam nos brasileiros, que em brasileiro não podia confiar, tinha muitas histórias de trapagens, que os brasileiros não tinham educação, que eles usavam um linguajar vulgar e que eles não respeitavam a cultura dos japoneses. Então, meu avô aprendeu português, mas ele não gostava de conversar com brasileiro porque brasileiro contava muita história, tinha muita trapaga e muitas notícias ruins de roubos, de golpes. Era assim que ele falava, né. Era assim a mentalidade dos mais velhos. Ele dizia que quando tinha a colônia, eles preferiam viver entre eles. O meu tio Taro (irmão da mãe do meu pai) queria casar com brasileira, o meu avô não deixou, disse que não, que ele não podia se casar com brasileira. A minha mãe casou por *miai* com o meu pai. A minha tia Tru não casou. Eu já casei com *brasileira* porque já era outra geração, o meu avô aceitou e sobre a sua mãe, o meu avô não falava nada. Eu sou *nissei* e eu casei com *brasileira*, mas o meu tio e minha mãe eram *issei*, eles não podiam, não. No meu caso, já era outra geração e meu avô já estava bem velhinho, então acho que isso mudou um pouco a mentalidade dele. E também já não tinha mais colônia para eu casar e nem uma família *japonesa* onde morávamos. Para você ver, o tio Taro só foi se casar, e casou com brasileira, depois da morte do pai, depois que o meu avô morreu⁴⁹.” (Senhor Valdemar, *nissei*, 66 anos, aposentado, casado com *brasileira*)

Apesar de a minha família não ser do contexto de Marília, eu trouxe o caso dela porque ela ilustra claramente a posição e o peso da família na geração *issei* e o processo de sobreposição do indivíduo a partir da geração *nissei*. No caso de meu pai, o seu casamento por amor com uma *brasileira* foi constituído por um caminho diferente dos casos em que a escolha do indivíduo foi entendida como um rompimento com a ordem familiar. O contexto vivido pela família do meu pai ilustra a dissolução forçada do mundo da "colônia" pela força da economia, no caso de Olímpia, a presença japonesa teria se espalhado para outras cidades e estados com o fim da economia cafeeira e a economia do arroz, atividade desenvolvida pelos japoneses, segundo alguns informantes da cidade. Ou seja, nesse caso, a dissolução de um coletivo japonês ocorreu por força da economia, uma força exterior a própria "colônia", fato que confronta o discurso corrente de que a causa da dissolução do mundo da "colônia" seria resultante da "mistura" com *brasileiros*. Na experiência de meu pai, o casar-se com uma *brasileira* se deu sem conflitos na sua família, bem como foi um tipo de experiência sem rupturas para com a

⁴⁹ O meu tio-avô Taro se casou pela primeira e única vez após os sessenta anos de idade, a sua cónjuge é *brasileira*, e isso ocorreu somente após a morte de seu pai. Até a data da morte de seu pai, Taro dedicou a sua vida ao trabalho e aos cuidados para com a sua família.

hierarquia familiar diferindo das histórias correntes. Pois nesse caso, não saberíamos como seria essa história acaso contássemos com uma forte presença da imigração japonesa em Olímpia. Na ocasião do casamento de meu pai, já não havia mais uma "colônia" no mundo físico da cidade, senão somente a lembrança de um coletivo no terreno da memória dos mais velhos.

Já no caso de Marília, e em face a expressividade da imigração e presença japonesa na cidade, muitas foram as histórias de conflitos nas famílias devido ao casamento com *brasileiros*. Durante um trabalho voluntário no Nikkey Clube de Marília, eu pude entrevistar uma *brasileira* que havia se casado com um *nissei*. O casamento deles provocou o rompimento dos laços familiares do seu esposo. Algum tempo após o casamento, eles passaram a frequentar a "colônia", porém após a separação somente ela continuava a frequentar o espaço. Todas as suas filhas, três *mestiças*, sempre integraram a equipe de baseball do Nikkey Clube. Atualmente, a sua filha mais nova jogava e competia na temporada de 2015. Em relação ao seu casamento com um *nikkey*, ela narrou que desde quando começou a namorar o ex-marido, a família dele se opôs ao relacionamento.

“Desde o começo a família do meu ex-marido era contra o relacionamento. Nós nos casamos e a família dele rompeu as relações com ele. Depois de algum tempo ele conseguia visitar a família, mas eu não podia entrar na casa, eu ficava no carro porque o meu sogro não aceitava. A minha sogra era bondosa, ela gostava de mim, mas você sabe que naquela época a mulher não tinha voz para nada, ainda mais na família japonesa. A minha sogra não tinha boca para nada, coitada. Quando o meu sogro não estava em casa, ela ia no carro para falar comigo. Mas depois que as minhas filhas nasceram, as coisas começaram a mudar. Com o tempo, o meu sogro cedeu para poder conviver com as netas. O mais irônico é que eles não me aceitavam porque eu era *brasileira*, “brasileiro não prestava”, mas quem não prestava era o meu ex-marido, ele era alcoólatra, viciado em jogo e perdia o dinheiro em jogatina. E ele era o *japonês*, para você ver. Eu ia buscar ele nos bares, eu buscava ele em mesa de jogatina, ele apostava e perdia dinheiro, era viciado em jogo. Ele me deixava em casa sozinha com as minhas filhas, passamos até dificuldades. Depois, eu comecei a trabalhar para não passarmos mais dificuldades. Ele, o meu ex-marido, ele era uma pessoa querida e simpática, as pessoas gostavam dele, mas ele tinha esse defeito do vício e da bebida. Depois de anos eu não aguentei mais, eu tentei de tudo, mas depois eu me separei. E imagina o preconceito era comigo, mas quem não prestava era ele. Os meus irmãos também se casaram com *nissei*. A minha irmã e o meu irmão se casaram com *nissei*, eles são da geração dos filhos de imigrantes. E eles foram bem aceitos pelas famílias desde sempre, eles são bem tratados e os dois seguem casados até hoje e os meus cunhados são pessoas excelentes.” (Sonia, 50 anos, *brasileira*, funcionária pública)

A fala de Sonia traz duas situações distintas de casamentos entre *japoneses* e *brasileiros* na geração *nissei*: a sua própria história narra o rompimento da família japonesa para com o filho e a não aceitação da cônjuge *brasileira* e o caso dos irmãos de Sonia em que

os casamentos entre *japoneses* e *brasileiros* foram bem aceitos pelas famílias *nikkey*. Na história de Sonia, as argumentações de cunho moral contra a união recaíam sobre ela, quando era o seu ex-marido, o próprio *nikkey*, a figura desviante na relação. A história de Sonia traz dados importantes para pensarmos a hierarquia na família, pois o seu ex esposo não era o filho mais velho, mas fora o único entre os filhos a se casar com *brasileira*. Ainda, a centralidade do chefe, o seu sogro e as tensões no rearranjo das relações familiares quando do casamento de seu filho com Sonia. O chefe recusava a nora, ele determinou o não contato com a nora para os demais membros da família. A sua sogra não desaprovava o casamento e gostava de Sonia, mas só podia ver e falar com ela quando fosse em segredo, "escondida". O filho visitava a família de maneira rápida e esporádica, pois não era mais bem vindo na casa dos pais. Essa história deixa claro como se dava o predomínio do coletivo e das relações hierárquicas entre pais e filhos e da relação de forças entre o casal japonês. O chefe determinava aos seus membros com quem se relacionar e como se relacionar. E, como mostrado nesse caso, se a família japonesa era um coletivo, coletividade e simetria não se conjugavam no interior das relações familiares.

No caso de Sonia, fica latente a recusa do casamento "por amor" com um cônjuge *brasileiro* porque desafiava e rompia as regras familiares. Para o seu ex marido viver um relacionamento com ela, ele perdeu os laços com a família. Idealmente o *nikkey* deveria sufocar os seus sentimentos como fizera o meu tio avô. Mas tanto no caso do marido de Sonia, como o do meu tio avô, o dilema em ter que escolher entre os sentimentos individuais ou os sentimentos pela família de origem era um tipo de decisão calcada no sofrimento. Pois se o casamento com *brasileiros* gerava sofrimento na família *nikkey*, haja visto que o rompimento familiar não era algo banal, igualmente o sufocar os sentimentos não era nada banal. Acatar a obrigação familiar ou decidir pelo sentimento amoroso individual eram decisões muito contrastantes que obviamente impunham muita carga de sofrimento ao *nikkey*.

Durante a pesquisa frequentando o trabalho voluntário e os cultos dominicais da IMeL, eu pude conversar com Sandra, uma *nissei* de 40 anos hoje casada com *brasileiro*. A história de Sandra chama atenção, pois em nome da família, ela relatou já ter casado com um *nikkey*.

"Eu vim para Marília para fazer faculdade, eu morava na região, vim para estudar Administração. Aqui em Marília eu conheci amigos, eu tinha um namorado, ele era *japonês* como eu. Nós namoramos e nos casamos. Tudo corria bem, a minha família amava ele, os meus pais amavam ele. Mas com o tempo, eu e ele percebemos que nós nos casamos mais em função das nossas famílias porque éramos todos japoneses. Eu

me tornei uma pessoa triste e ele também, nós viramos amigos no casamento. A minha infelicidade era visível e a dele também. E nós conversávamos sobre isso. A minha família via que eu estava em depressão, a minha família via que eu vivia na tristeza. Depois de alguns anos, eu e meu ex marido decidimos nos separar porque a nossa vida estava insuportável de tão triste. Os meus pais ficaram abalados, e o meu pai, nossa. Eu demorei nessa decisão (separação) mais por conta da minha família. Depois de alguns anos, eu conheci o meu atual marido, frequentando outra igreja, uma evangélica. Nós começamos a namorar, ele é *brasileiro*. Minha família não queria aceitar de jeito nenhum. Nós nos casamos e hoje a minha família o aceita. A minha família aceitou ele porque eles viram que hoje eu sou feliz! Por isso! Eles vêm a minha felicidade e foi pensando na minha felicidade que eles decidiram aceitar meu marido *brasileiro*."

Como eu sempre observava que Sandra frequentava a IMeL somente com sua filha, em seguida eu perguntei a ela se o seu esposo não frequentava lá por ser de outra religião. Eis que ela me explicou:

"Não, ele não vem aqui, ele vai na Assembleia, ele não vem aqui você porquê, né?"

Eu respondi que não sabia. Então Sandra confidenciou:

"Você sabe como é *japonês*, ele não vem aqui porque ele é *brasileiro*, ele até tentou, eu sou daqui, mas ele disse que as pessoas não tratavam ele igual, ele não se sente bem aqui porque ele é *brasileiro*. Essa aqui é a nossa igreja, é igreja de *japonês*. Mesmo o pastor Marcelo, quando ele chegou aqui, nossa, foi um choque porque ele é o nosso primeiro pastor *brasileiro*. Na nossa igreja a gente sempre teve pastor *japonês*, pastor *nikkey* ou do Japão mesmo. Mas nós sempre tivemos pastores *japoneses*. Então foi difícil aceitar ele, viu. Mas com o tempo a gente se acostumou e hoje nós adoramos ele. Mas é por isso que meu marido não vem aqui. Aqui é fechado."

O relato de Sandra é importante porque conecta várias dimensões, a saber, o parentesco, o amor, a religiosidade, a identificação coletiva e o preconceito. Primeiramente, vale notar que Sandra, mesmo sendo jovem, relata hoje refletir ter se casado com um *nikkey* em função da noção do parentesco japonês. Ambos, ela e seu primeiro esposo se casaram em nome da família e da felicidade que eles proporcionavam aos seus casando-se entre *japoneses*. Em nome da família, ela e seu primeiro esposo perceberam sacrificar a felicidade individual e tentaram seguir casados para não desapontar os pais. O peso da hierarquia e do coletivo familiar falavam mais alto para eles. Mas diante das várias tentativas frustradas de manterem o casamento, eles se separaram gerando frustração e tristeza para os seus pais.

No entanto, quando Sandra narra o seu segundo casamento, é interessante notar a dimensão da escolha individual e o deslocamento da centralidade da família para a sua felicidade pessoal. O seu segundo esposo é *brasileiro* e desse relacionamento nasceu a sua primeira filha, uma *mestiça*. Inicialmente, os pais de Sandra não aceitavam o relacionamento fora do círculo *japonês*, mas com o tempo e diante da sua "felicidade" eles acolheram a escolha de Sandra, eles acolheram o genro *brasileiro* porque era visível como ela vivia melhor, pois ela estava feliz. Ter se casado com quem ela escolheu livremente, em nome do amor e não em nome de cumprir um papel familiar, libertou Sandra para seguir as suas próprias escolhas. Nesse sentido, o casamento por amor teria sido aceito por sua família diante da incontestável tristeza que ela vivia mergulhada quando se casara pela primeira vez, nessa ocasião, para fazer os seus pais felizes. Uma vez superada a recusa familiar, Sandra e seu segundo esposo teriam outra barreira para lidar, o universo do *kaikan* da IMeL.

Tomando a história de fundação da IMeL no Brasil, vê-se que ela nasceu voltada para os imigrantes japoneses devido ao contexto imigratório e a questão linguística de seus missionários. Historicamente, a IMeL Concílio Nikkei está voltada para a população *nikkey*, sendo que nas igrejas desse Concílio há missas celebradas na língua japonesa para atender o público idoso. A IMeL de Marília é majoritariamente composta por nipônicos e a fala de Sandra chama atenção para o fato de ser um universo "fechado" voltado para os *japoneses*. Um universo que, apesar de cristão necessita ser equacionado com o pertencimento histórico *nikkey*. Marcelo, o primeiro pastor não *nikkey* da IMeL de Marília encontrou resistência por parte dos seguidores e mais tarde ele relatou para mim que somente com o tempo, calma e persistência, ele pode superar a resistência da comunidade *nikkey*. Marcelo narrou que ao invés de impor a sua presença na igreja, ele compreendeu que o melhor caminho era se unir às necessidades da comunidade ao invés de confrontá-la. Desta forma, ele passou a contar com a ajuda de um seguidor atuante e em parceria iniciaram o culto bilíngue para atender a necessidade de todos e isso o teria melhor inserido no universo daquela igreja.

No tocante ao marido de Sandra, ele não teve inserção na igreja frequentada por sua esposa e se sentido excluído das relações sociais, ele preferiu não investir mais tempo para tentar integrar-se e assim, ele e Sandra optaram por cada um frequentar a sua denominação religiosa. Esse caso nos dá mostras das diversas formas de filtros sociais em Marília quando tocamos as pluralidades da comunidade *nikkey*. Se na atualidade, no plano discursivo da igreja, ser cristão seria o mais importante, a ascendência japonesa ainda seria um fator para integrar os sujeitos. Se em nome da felicidade e do amor, Sandra encontrou aceitação de sua família para

com o seu esposo *brasileiro*, o mesmo não ocorreu para a integração do seu esposo no meio religioso *nikkey* o qual ela participava. Mas a história de Sandra conjuga e sintetiza uma abertura na ordem coletiva familiar haja visto o seu segundo matrimônio baseado na escolha individual afetiva do sujeito.

Àqueles *issei* e *nissei* que romperam com a ordem familiar no passado, pagaram o preço alto do rompimento dos laços familiares para poder viver a sua própria história. E esse preço alto, acrescido do tempo histórico, teria criado a passagem para as posições individualizadas que os sujeitos da geração *sansei* puderam desfrutar no tocante as escolhas em seus relacionamentos. Entretanto, essa liberdade não surgiu de forma espontânea e sem raízes, mas foi forjada nas escolhas individuais e pelas rupturas no seio familiar. Se do ponto de vista da "colônia", o casamento entre *nikkey* era o melhor caminho porque lidava com o domínio do conhecido, há que se considerar que do ponto de vista do sujeito que se casava com *brasileiro*, o casamento com um não descendente lidava com o universo do novo: a emergência do indivíduo sobre a ordem familiar e todas as possibilidades de novas experiências, realidades, histórias, domínios e outras formas de amor.

É evidente que havia amor no modelo de relacionamento do parentesco japonês. O casamento por *miai* não pode ser tomado como nulo de amor, visto que para o amor se instalar haveria de se apostar na construção do amor após o marco da cerimônia do casamento, um caminhar no domínio do conhecido. Já no modelo de amor romântico, o amor se instalava antes do marco da cerimônia de casamento abrindo portas para novas experiências onde a escolha se entregava a domínios novos e inesperados.

3.3 Da família 'mista' ou a família "misturada"

A eleição da categoria família 'mista' para designar as famílias formadas por *nikkey* e não *nikkey* derivou da necessidade em compreender como esse arranjo é concebido no interior da comunidade nipônica e no interior das próprias famílias 'mistadas'. Durante todo o período em que realizei pesquisas em contextos *nikkey*, eu não encontrava uma categoria nativa específica para designar essa composição familiar tal como havia para as famílias formadas somente por nipodescendentes, as chamadas famílias *japonesas* ou família de *japonês*.

É certo que ao tomarmos a história da imigração japonesa no Brasil, a existência da categoria nativa corrente família *japonesa* se faz compreensível, uma vez que,

historicamente as famílias imigrantes buscavam se orientar sempre para o seu centro e a vida da colônia. Mas até o momento da pesquisa, eu não havia encontrado um termo específico para as famílias formadas por *japoneses* e *brasileiros*.

Correntemente, eu escutava a expressão "hoje está tudo misturado" para as explicações sobre a realidade das relações sociais entre *japoneses* e *brasileiros*. Tal expressão atuava como argumento para enfatizar não haver mais distinções tão claras entre eles como havia no passado. Entretanto, ao longo da pesquisa, eu notava que havia diferentes entonações e conotações nas falas dos interlocutores quando proferiam a mesma expressão "hoje está tudo misturado". Por vezes, a expressão era uma teoria nativa que narrava reconhecer as transformações históricas acerca da ideia de cultura japonesa. Ou seja, havia o esclarecimento por parte dos informantes de que ao se mencionar as noções de cultura e família japonesa, esses elementos não poderiam ser pensados como estáticos e reproduzidos nos mesmos moldes que os vividos pelos imigrantes. Os próprios interlocutores nipodescendentes formulavam essa noção atentando-se para a sincronia dos fatos e a sua relação com a história. A expressão dava mostras de que havia sim a concepção de uma noção de cultura japonesa herdada e vivida na família, mas ela estaria em constante transformação ao longo das gerações.

Entretanto, como havia diferentes camadas na expressão "hoje está tudo misturado", as vezes, ela carregava uma conotação negativa por indicar que no presente já não haveria mais distinções entre nipodescendentes e não nipodescendentes quando se observava as gerações mais jovens. Pois no tocante a noção de cultura japonesa, os mais jovens já não cultivariam traços dos valores centrais do grupo como, por exemplo, o afincamento pelos estudos, o trabalho e a hierarquia familiar. Quando essa conotação emergia no discurso, ela carregava uma ponta de lamento e frustração.

Contudo, o mais interessante durante a pesquisa era que as duas dimensões dessa expressão vinham à tona quando eu interrogava sobre as famílias formadas por *japoneses* e *brasileiros*. Primeiramente, os interlocutores salientavam que na atualidade não haveria mais distinções entre *nikkey* e não *nikkey* e por isso os casamentos com *brasileiros*, já não causariam mais conflitos nas famílias, visto que eles já seriam muito comuns. Embora eles buscassem argumentar que hoje não haveria mais preconceitos para com os não *nikkey*, haja visto o número crescente das famílias "misturadas" era visível que quando se observava os espaços nipodescendentes, o número de "famílias misturadas" era reduzido em face ao coletivo. Se hoje não haveria mais distinções por que então os cônjuges *brasileiros* ainda encontrariam

dificuldades para a sua integração nos coletivos *japoneses*? Se hoje a "mistura" evidenciava a dificuldade de não se perceber a fundo uma clara diferenciação de comportamentos entre jovens nipodescendentes e não nipodescendentes, isso tampouco significava dizer que todos seriam concebidos como "iguais" ou que se celebrava o fim ou as fusões das diferenças. Se "hoje estava tudo misturado", "mistura" e simetria não andavam de mãos dadas nessa relação.

Olhando a história da imigração japonesa e as dimensões das falas dos sujeitos, a "família misturada" não estava a falar de fusão, caldeamento, mas condensava diferentes níveis de percepções acerca das mudanças históricas ao longo das gerações como a quebra das regras no parentesco e um dito afastamento dos valores *nikkey*. Se no passado da imigração as diferenças construídas em torno dos imigrantes japoneses e da sociedade brasileira eram evidentes e flagrantes no tocante a composição das famílias, o parentesco, a língua, os costumes, sociabilidades, o mundo do trabalho, a alimentação e etc. Se no passado havia de forma clara o "problema da mistura", hoje a "mistura" estaria instalada no interior das famílias *japonesas* seja por meio dos casamentos com *brasileiros*, seja por meio da integração e sociabilidades dos *nikkey* para com os não *nikkey*, seja porque as relações hierarquizantes na família estariam suplantadas pelas escolhas e desejos dos indivíduos, seja porque os interlocutores entendiam que os nipodescendentes já não cultivariam com afincos as especificidades *japonesas*.

Assim, a "mistura" não estava a falar de fusões das diferenças e tampouco de simetrias, mas ela comunicava as mudanças históricas ao longo das gerações e as reverberações da ruptura de outrora no parentesco japonês.

Nesse sentido, impor a utilização do termo analítico família interétnica para quando do casamento entre *nikkey* e não *nikkey* me causava incomodo porque parecia conceitualmente inapropriado. Pois o discurso nativo era claro quando mobilizado para explicar as definições de diferenças historicamente construídas entre *japoneses* e *brasileiros*. Mas em face as famílias que um dia romperam com a ordem coletiva, não. Isso significava dizer que o rompimento com o parentesco levava a formação de um novo modelo familiar onde os papéis e os projetos familiares já não seriam conhecidos e concebidos como previstos quando entre *japoneses*. A família de *japonês* com *brasileiro* era um novo arranjo familiar com raízes no conflito, no amor romântico, no inesperado. Não se tratava da dissolução das diferenças, mas de uma nova conjugação de relações e papéis que seriam construídos nesse novo núcleo familiar.

Durante a pesquisa de campo, eu fui compreendendo que o "tudo misturado" e as "famílias misturadas" possuíam diferentes camadas interpretativas e eu passei a sentir incômodo em categorizá-las como 'família interétnica', pois poderia as reduzir a uma enganosa diferenciação étnica prévia e polarizada entre *japoneses* e *brasileiros*. O que incomodava era tomar um conceito analítico para a pesquisa e impô-lo tendo em vista que apreendendo as camadas dos discursos dos sujeitos, as falas nativas acerca das famílias 'mistas' e dos jovens nipodescendentes não estavam somente a enfatizar as diferenças, mas, na atualidade, os interlocutores sublinhavam justamente a insuficiência da diferenciação.

E diante dessas diferentes camadas interpretativas sobre um mesmo termo e uma mesma expressão, o termo família 'mista' se aproximaria mais dos sentidos e dos diferentes significados contidos na categoria nativa "família misturada" e a expressão nativa "hoje está tudo misturado". As diferentes entonações para o mesmo termo condensavam as concepções de diferenças já sedimentadas na história e nos discursos dos sujeitos e, ao mesmo tempo, comunicavam as transformações ao longo das gerações evidenciando que os limites entre o "nós" e o "eles" não eram tão "naturais" e precisos como um dia fora suposto no passado.

De qualquer forma, os jogos interpretativos das diferentes entonações e conotações evidenciavam que se hoje o "tudo misturado" demonstrava haver dificuldade para se perceber a fundo uma clara diferenciação entre os jovens *brasileiros* e *japoneses*, isso também não significava dizer que havia uma visão de que o casamento ente eles seria uma celebração da fusão das "diferenças". Se "hoje estava tudo misturado" e o argumento não poderia mais se sustentar somente com base nas "diferenças", tampouco isso significava dizer que a "mistura" era concebida como igualdade integral no parentesco. Assim, compreendendo as diferentes camadas acerca da "mistura" na atualidade, a adoção da categoria família 'mista', ao invés de família interétnica, seria a que mais se aproximaria das condensações das falas nativas justamente porque elas articulavam muito mais sobre as fragilidades das concepções de diferenças entre os sujeitos do que sobre a manutenção das diferenças entre eles.

3.4 A "cultura" e o amor: tensões

Na atualidade é frequente ouvir a afirmação de que entre as famílias *japonesas* já não haveria mais diferenças entre seus filhos namorar um descendente ou um não-descendente e que as cobranças por relacionamentos somente entre nipodescendentes já não

existiria mais no interior das famílias. De fato, a partir da geração *nissei* se deu a passagem entre o modelo de imposição do casamento entre *nikkey* e a autoridade do chefe para as escolhas individuais dos membros familiares na geração *sansei*. E, deste modo, a exigência familiar em se relacionar exclusivamente com nipodescendentes já teria mais lugar na família desde a rachadura no sistema de parentesco quando *issei* e *nissei* casaram-se com brasileiros, ou seja, fora da aliança japonesa. Entretanto, essa declaração de não haver mais diferenciações comunica muito mais a dissolução da devoção filial quando das escolhas afetivas do que a dissolução da ideia sobre as "diferenças" entre *japoneses* e *brasileiros*. Pois quando as famílias *nikkey* se sentem à vontade, as falas deixam evidente que no interior das famílias haveria um desejo sutil de que os filhos se relacionassem com nipodescendentes. Isso significar dizer que não há uma cobrança familiar para que os filhos se relacionem com *japoneses*, mas existe um desejo ocultado de que um relacionamento com um *nikkey* seria mais bem apreciado no seio familiar.

Até o presente se encontra uma narrativa sutil de que a continuidade dos modos ditos japoneses estaria melhor assegurada quando do casamento entre nipodescendentes. No passado, esse modelo de matrimônio era concebido como uma garantia para a continuidade da família e sua noção de *japonesidade* expressa por meio dos valores familiares *nikkey*. Ocorre que essa narrativa possui ramificações até os dias atuais e a família *japonesa* seria o lugar privilegiado para produzir um parentesco japonês por meio do plano simbólico da consanguinidade e da transmissão do nome, da cultura com a memória, as regras de etiqueta, a alimentação ritualizada e a culinária japonesa tropicalizada⁵⁰. Símbolos esses do parentesco que criam elos para a preservação do que se entende como família, como cultura e como a conduta de ser *japonês* (HATUGAI, 2011).

“O meu filho agora namora uma *brasileira*, a menina é loira (em tom de reprovação), a minha mulher não gosta dela. Eu já falei para deixar para lá. Eu até gosto dela porque ela cobra mais dele com as responsabilidades. A minha mulher gosta da ex-namorada dele que era *japonesa*. Eles namoraram bastante tempo. Mas da nova namorada, ela não gosta de jeito nenhum. Sabe, ela vem aqui e não ajuda em nada. Desde quando veio aqui a primeira vez, já sentou logo na mesa, almoçou, levantou, deixou o prato, deixou tudo na mesa, não ajudou em nada. Ela não ajuda em nada na casa nos almoços que fazemos aqui. Ela nem pergunta. Então, se fosse uma *nikkey* já era diferente, a ex dele sempre ajudou nos almoços aqui em casa. Uma pessoa educada na família *japonesa* aprende essas coisas. Se ele namorasse uma *nikkey* hoje, a gente sabe que não ia ter esse tipo de problema que tem com *brasileiro*. Um *nikkey* tem um jeito que vem da família, mas eu não posso culpar a namorada (atual) dele porque ela não foi educada assim. Mas ela poderia olhar e ver como funcionam as coisas aqui e fazer,

⁵⁰ Acerca da comida japonesa tropicalizada, ver Mori (2003).

pelo menos. Mas não dá para esperar isso, é a educação que é diferente. Eu já falei para a minha mulher parar de implicar e aceitar porque a gente não pode intrometer na escolha dele. Mas não tem jeito, ela não gosta da menina de jeito nenhum.” (Seiji)

A fala de Seiji traz à tona tensões claras no parentesco quando comparamos as gerações de sua mãe, a dele e a seu filho. A mãe dele casou-se por *miai*, Seiji casou-se com *nikkey* por escolha, mas ele tem claro que quanto as escolhas afetivas da geração de seu filho o que lhes resta é acatá-las. Mas o fato de acatarem não significa a aceitação plena da situação. A recusa de Célia, sua esposa, para com a namorada do seu filho que é *brasileira* é manifesta para toda a família. Por meio da perspectiva do parentesco e do gênero, veremos que do ponto de vista dos pais, o relacionamento do filho de Seiji, sendo o único filho homem de um total de quatro filhos, coloca em jogo a continuidade da transmissão familiar. Mas do ponto de vista do filho *sansei*, a continuidade do parentesco não seria ponto fulcral entre os seus anseios individuais. Ainda, como visto em Cardoso (1998) e Sakurai (1993), a mulher e esposa *nikkey* tinha a responsabilidade de organizar o mundo doméstico, transmitir os saberes japoneses e formar pessoas honradas para o convívio social. Ao tomarmos a posição de Célia, ela em sua condição de mãe e futura sogra faz as avaliações acerca da namorada de seu filho a partir da ascendência e da etiqueta no seio familiar e a reprova. O fato de a namorada do seu filho não possuir a mesma etiqueta quando em família e tampouco demonstrar qualquer medida de incorporação e respeito pelos hábitos da família de seu namorado não só desagradam Célia, mas desafiam toda a ordenação do lar construída por ela no tocante aos papéis dos membros da família e do senso de coletividade neles inscritos. Para Célia e Seiji esses conflitos não existiriam acaso se tratasse de uma namorada nipodescendente porque ela compartilharia os modos desejáveis apreendidos no modelo de educação familiar dos *japoneses*.

Célia não aceita o namoro de seu filho mesmo sabendo que sua reprovação não teria peso suficiente para encerrar esse relacionamento. Seiji acata a escolha do filho com resignação, apesar de não mostrar grande contentamento. Se no modelo do parentesco japonês os filhos se resignavam ao coletivo, entre as gerações mais novas, as posições individualizadas dos seus membros impunham aos mais velhos resignar-se as escolhas dos mais novos, mesmo com desagrado. Ainda que Seiji aceite, não significa que ele aprove o namoro com *brasileira*, mas ele tenta compreender as tensões na convivência com essa jovem *brasileira* como "falta" de etiqueta. E enquanto interpreta as diferenças culturais como fruto da criação familiar, ele faz um adendo e emenda que seria muito importante se esse “outro” se atentasse para a dinâmica de uma família *japonesa* e incorporasse certos hábitos dessa educação, haja visto que facilitaria

a aceitação do *brasileiro* no universo da casa. Ou seja, faltaria tato ou disposição da parte *brasileira* para interpretar e integrar-se ao contexto diferente do seu.

Ao analisar a fala de Seiji vemos no interior de uma família *nikkey* como as escolhas individuais dos *sansei*, notadamente, no tocante ao universo afetivo afetam os pais, pois como cabe unicamente ao filho escolher, a família não teria mais poder de intervenção sobre as suas escolhas. E apesar do indivíduo não se resignar mais a hierarquia familiar, essa passagem deixa claro que o namoro com *brasileiros* está longe de ser desejável e ser consenso na comunidade e na família. As ditas diferenças culturais advindas da educação familiar deixa entrever que as relações afetivas com *brasileiros* ainda tensionam as relações nas famílias *japonesas*. No entanto, como demonstrado por Seiji, a família não é irredutível em face a essas questões, pois o *brasileiro* pode apreender a lógica que há na família *japonesa* e se adaptar a alguns modos que há nela. Nesse caso, Seiji abre o precedente de flexibilidade no parentesco japonês transferindo-o para a incorporação dos modos japonês quando se tratasse dos *brasileiros*. Se, como vimos, no Japão a continuidade da família poderia ser assegurada por um não consanguíneo quando da adoção e no contexto da imigração japonesa esse elo ficou restrito aos de "sangue japonês", Seiji estendia a flexibilidade desse sistema para com a pessoa *brasileira*, desde que ela se esforçasse para apreender e respeitar as especificidades das famílias *japonesas*. Porém, isso não será dito nem pedido diretamente para a pessoa porque caberia a ela ler esse universo, caberia a ela diluir certos modos individuais e resignificá-los no coletivo a fim de modificar e melhorar as suas relações.

Ao analisarmos as falas de Seiji e o desagrado de Célia, vemos que em sua família todos desempenham funções para o ordenamento da casa, a casa se organiza em conjunto e isso é aprendido desde a infância, pois o *japonês* se faz em casa. Em um de nossos diálogos, eu fui convidada para um almoço informal na casa de Seiji com ele e as suas duas filhas pequenas e lá eu pude observar que após a refeição, ambas as crianças se levantaram da mesa e levaram os seus pratos à pia sem que ninguém ordenasse ou pedisse. Comentei a imagem com Seiji e ele disse que todos procediam assim na família.

A ordem familiar e a dinâmica coletiva do mundo da casa estão presentes na fala de Seiji. Há desagrado da parte dele, e com maior ênfase da parte da sua esposa, para com a namorada do filho, o comportamento individualizado dela é interpretado como desrespeitoso para com os membros da família, algo perturbador nas relações familiares que poderiam colocar em xeque todos os cultivos japoneses tecidos ao longo das gerações.

3.5 A transmissão dos modos e da memória e o casamento com *brasileiros*: uma oposição?

Eu conheci Sílvia em uma das visitas à Marília em 2014, ela trabalhava no comércio local e certo dia conversando com ela, ela me perguntou se eu era descendente. Respondi que sim e curiosa perguntei: Você percebeu? Sílvia disse que sim, pois seu marido era *nissei* e ela teria um casal de filhos *mestiços*. Nesse momento, a sua colega de trabalho entrevistou: “O filho dela é *mestiço*, *japonesinho*, ele é lindo, um sonho. Ele tem a pele bem clarinha, o olho bem puxadinho e a cor é verde, é um sonho.” Em seguida eu perguntei sobre a menina e sua colega disse: “ela é *mestiça*, bem *japonesinha*, ela é linda.” Conversei com Sílvia e expliquei sobre a minha pesquisa, pedi se ela poderia me ceder uma entrevista, ela aceitou e disse que eu poderia ir na sua casa se eu quisesse, e como ela estava saindo do trabalho, eu ofereci uma carona e durante o trajeto ela me narrou um pouco da sua história.

Eu conheci o meu esposo na igreja, eu sou evangélica, nos conhecemos lá. Antes dele, eu tive um namorado *japonês*, namoramos um tempo. Ele vinha na casa da minha família, mas depois terminamos. Um dia conheci o meu marido, fizemos amizade e começamos a namorar. Eu não tive problemas de aceitação na família dele. Eu sempre gostei dos *japoneses*, estava no meu destino. Mas eu acho que há coisas que você deve saber porque o seu pai é *japonês* e tem coisas que não são fáceis. O meu marido é um homem muito bom, mas o meu marido é sistemático, não adianta teimar, ele é cabeça dura. O seu pai é assim?

Eu falei para Sílvia que o meu pai era uma pessoa flexível no trato com as pessoas, porém quando ele tinha uma ideia, ele não mudava, mantinha as suas convicções. Eu disse também que sobre a família, eu recordava da minha infância e hoje eu percebia que o temperamento do meu pai e o da minha mãe eram bem diferentes. O meu pai era muito calmo e minha mãe nem tanto. Mas a minha mãe se queixava que o meu pai era teimoso. Em seguida, Rose disse:

Então, o meu marido é assim, quando ele enfia uma coisa na cabeça, ninguém mais tira. E tem outro problema também: ele não deixa eu gastar dinheiro com nada. Às vezes, tenho que brigar para comprar coisas para as crianças, elas precisam de um calçado e ele, às vezes, diz que ainda não é necessário. E é aí que tem problema em casa, eu trabalho, mas é complicado. Você vai chegar em casa, vai conhecer a *obatian*, a minha sogra, a casa é dela. Não repara a bagunça, você sabe, *japonês* acumula tudo, então eu não posso dispensar nada. Nós moramos com a *obatian* porque o meu marido é o mais velho, então ele ficou responsável por cuidar dos pais. Todos os seus irmãos moram e trabalham no Japão.” (Rose, 40 anos, *brasileira*, casada com *nissei*)

Eu entrei na casa de Sílvia, conheci seus filhos e sua sogra. O seu esposo não estava lá. Em seguida, a sua sogra, trouxe chá para bebermos e Sílvia pediu para ela contar um pouco da história da sua família para mim. Sua sogra é *issei* e migrou para o Brasil quando

ainda era criança, ela narrou os tempos de dificuldades, o seu *miai* sem conflitos, a construção da sua família e a ida dela e de seu esposo para o Japão para trabalharem como *dekassegui* já com mais de quarenta anos de idade. Em seguida, ela trouxe vários álbuns de fotografias da época do Japão para me explicar a sua vida lá durante os tempos de trabalho. Seus netos ouviam as histórias e perguntavam sobre como era a vida lá. Havia alegria na fala da *obatian* por dividir a sua história conosco. Em seguida, Sílvia me apresentou os seus filhos e disse:

“Aqui em casa, tem chá todo dia, todo dia o meu menino toma chá, o Rafael gosta de chá, isso é coisa de *japonês*. Se ele quiser beber chá sempre, vai ter que casar com uma *japonesa* para continuar, é o hábito porque aqui é a *obatian* que faz chá. Ele fala que quando crescer ele quer ir para o Japão para trabalhar, é o sonho dele. Mas ele pode, né? Porque ele é descendente, ele é *nikkey*. Mas eu falo para ele que ele tem que pensar em estudar, ter uma profissão. Mas ele fala que quer ir para o Japão, que ele quer viver lá, trabalhar lá. Ele é muito bom em matemática. Eu quero que ele estude.”

Em seguida eu perguntei sobre a menina. A menina era muito tímida e calada. E Sílvia disse:

“A Ana já é um pouco mais diferente, o Rafael não dá trabalho nenhum, mas a Ana eu tenho que ter atenção porque tudo ela pergunta, então eu acho que quando ela crescer não vai ser de aceitar e obedecer tudo, não. Ela sempre me pergunta se quando ela crescer, ela pode participar do Miss Nikkey. Ela pode participar né? Porque ela é *nikkey*. Então, pode né Érica? A minha família é sócia do Nikkey Clube, a gente recebe as cartas, o meu sogro era associado da “colônia”. O meu sogro faleceu, mas a gente continua recebendo as cartas, então a gente pode ir lá, não pode?”

Eu disse para Sílvia que ela estava certa nas suas definições sobre os seus filhos serem *nikkey* e sobre a associação da sua família ao Nikkey Clube. Em seguida, Sílvia mostrou as circulares da associação. Eu disse que ela estava correta, eles eram sócios e então eu perguntei se eles frequentavam lá. Ela me disse que na atualidade não, mas somente quando o seu sogro era vivo. Depois do seu falecimento não mais. Agora eles não tinham conhecidos por lá e além disso, eles não tinham carro e isso dificultava porque o Nikkey Clube era muito longe da casa deles, ir de circular demorava muito e eles também não tinham relações com alguma família de lá. Ou seja, participar da vida da associação envolvia mais que a ascendência, pois as relações sociais, as ligações com as famílias de lá e o poder econômico também perfaziam elementos e necessidades para compartilhar daquele mundo associativo.

Eu perguntei se Sílvia tinha contato com os familiares do esposo e como era o contato dela com a sua família. Sílvia disse que todos os seus cunhados estavam no Japão e que não havia mais parentes do esposo no Brasil. Além disso, Sílvia narrou que depois do casamento, já não tinha contato constante com a sua família porque ela era de outra cidade e como ela trabalhava muito, tanto o tempo como o dinheiro eram curtos para viajar. E emendou que após o casamento, o seu vínculo era mais com a família do esposo mesmo.

Eu perguntei à Rafael, filho de Sílvia, como era esse sonho de ir para o Japão e desde quando ele começou a imaginar. Ele me disse que tinha vontade viver lá e conhecer as histórias porque tem parentes no Japão. E me chamou atenção um fato: Rafael era um menino de dez anos e tinha um emprego como sonho. Contrariando o senso comum, a família de Sílvia vivia de maneira muito modesta rompendo com o estereótipo idealizado de que todas famílias *nikkey* eram de classe média. Como fora demonstrado pelos autores Kebbe e Machado (2013), paira na sociedade brasileira uma estereotipia de que o imigrante japonês é o imigrante que "deu certo", o imigrante modelo que enriqueceu alcançando condições econômicas privilegiadas e que toda a população nipodendente seria possuidora de virtudes morais inerentes aos japoneses. A idealização ao vê-los como ricos, honestos, inteligentes, trabalhadores e dóceis ganhou mais força a partir da imigração *dekassegui* e o sonho difundido de enriquecimento meteórico na terra do sol nascente. A família de Sílvia e a minha própria confrontávamos essa estereotipia míope e monolítica, dado que nós éramos famílias pobres, famílias de trabalhadores. E no caso de Sílvia, com a forte presença japonesa local e toda a corrente *dekassegui* que há em Marília, a sua realidade econômica materializada na casa da família deveria gerar mais choques contra o idealizado. Pois a sua casa própria, e aqui própria é um triunfo para as famílias trabalhadoras no Brasil, era muito modesta quando comparada com o estereótipo "rico" dos *japoneses*.

Eu sempre percebi que no caminho para a sua casa, Sílvia sempre me advertia para eu não reparar na casa, que eles eram pobres. Eu tentava tranquilizá-la dizendo que eu também era pobre, de família de trabalhadores como ela e que a minha origem familiar era humilde. E que, independentemente de qualquer coisa, eu era uma pessoa simples, portanto, ela não precisava se preocupar com qualquer coisa e nem sentir vergonha ou obrigação de me explicar nada. Eu percebia que Sílvia ficava constrangida com a sua realidade e tinha preocupação com o que eu iria pensar. Depois de várias conversas ela se sentiu mais à vontade com a minha presença na sua casa e eu não notei mais aquele constrangimento inicial de sua parte.

A preocupação de Sílvia não era infundada, pois estávamos nós inseridas em uma sociedade do consumo e da imagem o que mostrava o nível de violência dessa ideologia, pois Sílvia sendo uma pessoa honesta e batalhadora se sentia constrangida com a sua realidade como se houvesse algo de errado com a sua família. Além disso, acrescido a isso, havia o peso maior do fato de que há em nossa sociedade um imaginário que todos os *japoneses* são ricos ou são da classe média. Os cunhados de Sílvia moravam no Japão e ela narrou que quando os seus sogros moraram lá, o dinheiro que eles ganharam foi utilizado para quitar a casa que hoje mora a sua família. A casa deles era simples, mas era uma casa própria, uma conquista extremamente importante para uma família de trabalhadores. A família de Sílvia era uma família 'mista', uma família pobre, uma família de trabalhadores braçais, uma família real e inesperada diante do imaginário brasileiros que todos os *nikkey* ascenderam economicamente e socialmente.

É evidente que, em comparação com as outras famílias 'mistas' e de *nikkey* que eu conheci em Marília, do ponto de vista econômico, a realidade de Sílvia contrastava com as demais. Mas me chamou a atenção como isso afetava a sua autoestima e, talvez, afetasse a do seu filho também, pois ele sendo uma criança sonhava em ser trabalhador no Japão para ganhar dinheiro. Já a garota teria no Miss Nikkey uma ideia de ascensão pela beleza? Mas ela ainda era muito criança, só o futuro iria dizer. O fato era que, o estereótipo de ascensão econômica e social do *nikkey* refletia de maneira bastante opressiva naquela família.

Durante o trajeto das algumas caronas, Sílvia fazia queixas veladas sobre o controle econômico do marido e sobre o fato de ela não ter liberdade para fazer mudanças na disposição dos móveis na casa. E talvez aqui houvesse raízes históricas que, talvez, Sílvia não compreende-se, pois como descrito por Cardoso (1998), os imigrantes diante da escassez de recursos trabalhavam arduamente em família e tinham uma vida muito modesta sem consumismo a fim de poder construir uma reserva de dinheiro destinada aos projetos futuros da família como, por exemplo, o estudo dos filhos. Quando Sílvia queixava-se do controle financeiro de seu esposo, talvez ele e sua família tenham passado por muitas privações no passado que refletiriam as suas decisões no presente. Talvez isso também explicasse o fato de a sogra de Sílvia acumular muitos objetos, como Sílvia teria relatado. O que incomodava Sílvia era o fato de ela em sua própria casa também não encontrar liberdade e diante do papel de autoridade de seu esposo e do respeito a posição de sua sogra, Sílvia não descartava objetos sem o consentimento de sua sogra e com resignação ela dizia: “mas a casa é da *obatian*, então eu não posso fazer nada.” E em meio a um diálogo, me chamou a atenção a seguinte fala:

“Você reparou que na casa é tudo amontoado, eu não posso mudar nada, queria poder fazer umas mudanças, mas não posso mexer em nada porque os móveis antigos são da *obatian*. Ela acumula muito. Na sua casa é assim? E agora eu estou preocupada: o meu filho está guardando um monte de coisas embaixo da cama igual a *obatian* dele. Eu fico preocupada porque se eu não tirar essa mania agora, depois eu não consigo mais. Mas isso é coisa de *japonês*, está no sangue dele.”

Era notável que os momentos de trajeto das caronas serviam como uma espécie de desabafo para Sílvia. Ela sempre me fazia perguntas quando refletia a condição da sua família, visto que ela estabelecia a existência de semelhanças entre nós pelo fato de eu ter origens numa família 'mista' e de trabalhadores tal como era a sua realidade. O fato de eu ser *mestiça* criava proximidades entre nós para o desenrolar das nossas conversas. Ela confiava certas questões à mim, pois certamente identificava que eu atravessasse experiências semelhantes as suas pelo fato de ser *mestiça* e ter a visão de dois mundos diferentes: o *japonês* e o *brasileiro*. E por conta disso, eu compreenderia melhor as suas aflições.

Ademais, se for observado, nos diálogos de Sílvia sempre emergiam questões acerca da ascendência nipônica de seus filhos e dúvidas quanto a legitimidade da descendência deles para que pudessem participar dos eventos da “colônia” e para que pudessem emigrar ao Japão. As questões de Sílvia sempre lidavam com inseguranças e lacunas em que o reconhecimento da ascendência nipônica deles pudesse titubear. Sílvia colocava essas questões, não por desconhecimento, mas porque havia uma ponta de insegurança acerca do reconhecimento da descendência de seus filhos e os níveis em que ela (a descendência) poderia integrar ou impedir os seus filhos de participarem e acessar o universo associativo e a experiência da imigração *dekassegui*. Nas análises de Sílvia, havia qualquer lacuna perturbadora imposta pelas regras do parentesco acerca da descendência de seus filhos *mestiços*. No mundo da presença *japonesa*, o mundo da "colônia" ainda continuava a ser uma espécie de crivo para classificar as *japonesidades* dos sujeitos.

Em outra ocasião, eu perguntei para Sílvia como eram os modos de viver em um casamento entre *japoneses* e *brasileiros* e as questões relativas a continuidade dos modos ditos *japoneses*. Ela assegurou que os modos *japoneses* na sua casa eram advindos da sua sogra, era ela quem comandava a dinâmica da casa mesmo porque depois de viúva essa seria a sua única

distração. O que Sílvia entendia por modos *japoneses* em sua família se expressava por meio da culinária, da língua e da memória. Ela me disse que o *gohan* e o chá eram elementos diários da casa, assim como algumas palavras em japonês ensinadas pela sogra às crianças, além das histórias sobre a imigração e do Japão contadas pela *obatian*. Sílvia ainda enfatizou que pelo fato de ela mesma trabalhar no comércio, ela não teria tempo de fazer certas coisas tal como a sua sogra fazia e assim, ela acreditava que não conseguiria aprender algumas coisas da culinária japonesa, pois quando ela preparava as refeições em casa, era sempre a moda brasileira mesmo.

Por fim perguntei, se não fosse a sogra cuidar da casa, como seria a vida da família e os costumes *japoneses*? Sílvia respondeu que provavelmente tudo seria “a moda brasileira” porque ela e o esposo trabalhavam e como ela ficaria encarregada da jornada dupla, ela faria tudo a seu modo, ou seja, a partir dos seus conhecimentos e da sua criação. Sendo assim, o pilar dos modos *japoneses* na sua casa era figura central da *obatian*.

A família 'mista' de Sílvia contrariava as expectativas de que os casamentos com *brasileiros* gerariam conflitos e apagariam a cultura japonesa, visto que ela foi aceita por seus sogros e a continuidade dos laços familiares e a noção de ser *japonês* eram mantidos vivos pelas mãos da *obatian*. A sua sogra era a guardião da trajetória e memória imigrante na família, era a *obatian* que tecia sentidos de pertencimento *nikkey* para os seus netos. Sílvia deixou bem claro a sua dificuldade em dar continuidade aos modos *japoneses* na família devido a sua jornada de trabalho o que dificultava o aprendizado e domínio dos elementos culturais *japoneses* mantidos pela sua sogra. Na família de Sílvia, os elementos dessa cultura não desapareceram tal como professava o discurso sobre os 'casamentos mistos' e, sobretudo, por meio das mãos da *obatian* não houve o rompimento dos elos familiares que davam vida à noção de ser *japonês* na família.

O caso da família de Sílvia é um caso muito específico, pois se olharmos a sua família veremos que a tríade profética: rompimento da família, perda da *japonesidade* e conflitos causados pelos casamentos com *brasileiros* não se concretizou, em certa medida. Pois, há um ponto que deve ser claramente observado nas entrelinhas narradas por Sílvia: o fato de não haver conflitos na sua família se dava pelo fato de Sílvia acatar as decisões da sogra e do marido. Ela, enquanto *brasileira* não concordaria com certos comportamentos do marido e da sogra como uma espécie de avareza que ela interpretava como sendo “comportamentos de *japoneses*”, mas ela lidava com isso de forma silenciosa e oprimida denunciando que ela não teria voz ativa na sua família. A ausência de conflitos na família 'mista' de Sílvia contrariava o discurso sobre o conflito certo nos casamentos entre *japoneses* e *brasileiros*. Entretanto, essa

ausência de conflito se dava pelo preço alto que Silvia pagava sofrendo em silêncio e anulando o seu eu na família.

Sílvia silenciou a si enquanto indivíduo e se dissolveu no coletivo familiar do esposo evitando assim o conflito na família. Mas não há nada que assegure que ela ao ter retirado para si a possibilidade do conflito no seio familiar, não tenha carregado o conflito na forma de sofrimento e opressão no seu eu interior. Nesse caso, a ausência de conflitos na família 'mista' não significava a inexistência do conflito, pois ele poderia estar instaurado silenciosamente no eu interior de um membro, ou de outros mais.

Como pudemos observar, o casamento com *brasileiros* sempre foi um ponto de conflito entre as famílias de imigrantes nipônicos e seus descendentes. Compreendido como o rompimento do sistema de parentesco, o casamento com não nipônicos entre as primeiras gerações *nikkey* gerou toda ordem de sofrimento tanto para as famílias *japonesas* como para o filho, ou filha, que teve que escolher entre o amor e a resignação para com a ordem familiar ou o amor romântico encarnado em um parceiro *brasileiro*. Vimos que se no senso comum, o casar-se com *brasileiros* se situava nos domínios do desvio moral e do conflito certo, os casos de Sonia e de Sílvia contrariavam o senso comum ao expor a figura desviante encarnada no *nikkey* e a ausência de conflitos justamente porque ele era evitado e internalizado na forma de silêncio pela cônjuge *brasileira*.

Essa amostragem de famílias 'mistas' deixou evidente que não há um modelo fixo de família 'mista' e que, principalmente, a vida delas não é somente calcada no conflito, mas essas famílias são múltiplas. O caso de Sandra expõe enfaticamente a passagem do sistema de parentesco japonês para a inauguração de um novo modelo familiar calcado na escolha individual. Pois como visto, a história de Sandra passa a ser narrada pelo ponto de vista do eu justamente ao se casar com um *brasileiro*. Inicialmente Sandra se casou com um esposo *nikkey* em nome da família vivendo uma vida de infelicidade, mas quando ela relata o seu segundo casamento com um *brasileiro*, o amor e a felicidade são os pontos centrais de sua narrativa, pois a sua felicidade foi encontrada na possibilidade de fazer as suas próprias escolhas sem ter que satisfazer a felicidade da família.

Ao mesmo tempo, quando observamos o relato de Siji, vemos o relacionamento entre um *nikkey* e um não *nikkey* do ponto de vista da família *japonesa*, vemos pontos de conflitos e o desencontro entre o discurso correntemente proferido de aceitação dos não *nikkey* e as tensões geradas na família quando o parceiro *brasileiro* não demonstra apreço pela

educação familiar japonesa. A presença desse estrangeiro no seio familiar gera conflitos porque desestabilizaria os papéis sociais dos membros do núcleo familiar colocando em risco os projetos e cultivos familiares *nikkey*. Uma batalha inglória para a família *japonesa*, pois na atualidade, a escolha individual dos membros familiares prevalece sobre a ordem coletiva familiar.

Esses diferentes casos mostraram que o casamento de *japoneses* com *brasileiros* na primeira e a segunda geração criaram a passagem do sistema de parentesco japonês para as posições mais individualizadas de seus membros e essa passagem abriu o campo da liberdade e da individualidade para a geração *sansei*. Uma liberdade nada gratuita, mas talhada no sofrimento de todos. As histórias narradas mostraram que não há consenso na comunidade *nikkey* quanto ao casamento de *japoneses* com *brasileiros* e que embora haja o discurso de aceitação da parte de todos sob a constatação da "mistura" na convivência cotidiana, quando as famílias se abrem, elas narram uma preferência sutil de relacionamentos entre *nikkey*. A existência de um modelo preferencial de casamento entre *nikkey* é calcada nos princípios do parentesco japonês atento à continuidade da família e o valor dela enquanto uma ordem coletiva. Mas quando vamos às narrativas das famílias 'mistas', a ênfase é o amor, o amor romântico e a escolha individual são os símbolos da emergência do indivíduo e o rompimento da ordem familiar. Historicamente e discursivamente o parentesco japonês e amor romântico ainda se opõem, mas ao mergulhar nas histórias reais vemos pluralidades e as contradições entre discursos e fatos presentes nas famílias *japonesas* e nas das famílias 'mistas'. Mas foi justamente adentrando no domínio das famílias 'mistas' que as fissuras, estereótipos e descontinuidades que podem existir também nas famílias *japonesas* se tornaram mais evidentes. E vemos que a "mistura" não pode ser reduzida ao conflito, mas, ao contrário, ela ajuda a clarificar as tensões.

Capítulo 4. O *mestiço* e as fronteiras no parentesco

Esse capítulo abordará o *mestiço* e as tensões no parentesco *japonês*. Concebido como ponto de tensão, as elaborações sociais acerca da sua pessoa revelariam fronteiras no sistema. Definições e limites para a descendência miscigenada, corporalidade, beleza, *sex appeal* e (des)continuidade da "cultura" são as tônicas sobre os *mestiços*. Mas, de certa forma, veremos que os *mestiços* revelariam também as concepções dos *nikkey* sobre eles mesmos. E ao tomar essas peças chave e os seus limites, veremos que há espaços para reviravoltas no parentesco a partir da figura instigante do *mestiço*.

4.1 *Ainoko*, *mestiço*. "Filho do amor", filho do conflito

Em 2011, em uma conversa informal com Célia Sakurai eu contei que tinha vontade de estudar os *mestiços* na imigração japonesa no Brasil quando no doutorado. Eu relatei haver uma ponta de incerteza sobre o tema, pois desde o mestrado eu notava que falar abertamente sobre os *mestiços* e a família 'mista' gerava um traço de desconforto entre os *nikkey* por conta do tabu que prevaleceu sobre eles no passado. Célia disse que eu poderia fazer a pesquisa, pois eu conseguiria com o meu "jeito". Em certo momento da conversa, ela me perguntou se eu conhecia a palavra *ainoko* e me disse ter lido muito essa palavra nos diários das mulheres *nikkey* durante a sua pesquisa de doutorado. Ela me explicou que a palavra *ainoko* era utilizada no passado para se referir aos filhos das uniões de japoneses com brasileiros, os *mestiços*. Eu fiquei surpresa e disse a ela que nunca havia escutado essa palavra. Eu não sabia da existência da palavra *ainoko* e do seu significado: "filho do amor". Essa foi a primeira vez que eu ouvi tal palavra.

Inicialmente eu pensei que o meu desconhecimento estivesse diretamente relacionado a minha história pessoal, pois eu nasci em uma cidade no interior de São Paulo onde, no presente, não havia mais uma "colônia japonesa". Além disso, eu cresci em um seio familiar sem contato com a cultura japonesa dos imigrantes. E mesmo quando em contato com uma "colônia", durante a minha pesquisa de mestrado, eu sempre ouvi a categoria nativa *mestiço*. Por que não se tocava mais nesse termo? A princípio, a palavra *ainoko* figuraria como romântica no imaginário de quem não a conhece por possuir uma concepção poética, "o filho

do amor”. Mas, aos poucos, eu vi que a maneira como o termo era tratado, não parecia ser visto como romântico no passado da imigração japonesa.

Durante os trabalhos voluntários na IMeL de Marília, eu interroguei algumas senhoras acerca do termo *ainoko* enquanto manipulávamos os legumes para um *yakissoba* beneficente. Então, a senhora Tomie me disse que hoje não se usava mais. Perguntei à ela se possuía ideia de quando e as razões para esse termo deixar de ser usado. Eu acrescentei que tudo parecia diferente e curioso porque era uma palavra que eu não conhecia e não ouvia nas "colônias", visto que eu sempre ouvia a palavra *mestiço*. Tomie disse não recordar quando a palavra desapareceu, ela só se lembrava de ouvir a palavra quando era mais nova. Todas as senhoras concordaram em não saber datar o período. Neste momento, a senhora Sadako entrevistou e disse: “hoje não fala mais *ainoko* porque é feio falar *ainoko*.” Diante dessa informação perguntei para elas os motivos de *ainoko* não ser bonito, pois a primeira impressão parecia ser. Em seguida, elas me explicaram assim:

“Hoje não fala mais *ainoko* porque quando falava *ainoko* era feio falar.” (Tomie)

“Sim, era feio, sabe, era preconceito.” (Sadako)

“Então, porque era coisa de briga na família.” (Tomie)

“É, e tinha moça que casava com *nikkeyjin* e daí nascia bebê *ainoko*. Casamento feito às pressas.” (Hiroko)

“É, eu lembro de moça casar com *japonês* e nascer *ainoko* prematuro bem gordinho com tamanho de 9 meses.” (Tomie)

Nesse instante perguntei as senhoras como a “colônia” reagia diante dos bebês *ainoko* prematuros de 9 meses. E uma delas me respondeu:

“Não falava nada. Eu lembro que todo mundo ia visitar os bebês na casa dos patrícios na época do sítio. Daí, chegava lá, cumprimentava, via o bebê, via que o bebê era grande para ser prematuro ou então via que o bebê não era *nikkeijin*, mas era *ainoko*, era *mestiço*. Mas daí, não falava nada. Então, quando ia todo mundo embora, voltava em silêncio pela estrada, chegava em casa ninguém tocava em assunto nenhum. Minha mãe ia arrumar as coisas, a família conversava sobre outros assuntos porque *japonês*

não gostava de fofoca, não falava nada. Eu me lembro dessas coisas quando eu era criança.” (Sadako)

“É, ninguém falava nada, ficava tudo em silêncio. A minha família não gostava de fofoca. *Japoneses* não fazia fofoca: era feio.” (Tomie)

Em seguida, elas explicaram que falar *ainoko* no passado era feio porque denotava preconceito e era pejorativo visto que sempre envolvia muitas histórias de conflitos e rompimentos familiares. No passado, os *issei* e os *nissei* mais velhos não aceitavam o casamento fora do *miai*, o *miai* era prescrito pelo sistema de parentesco e na "colônia", o casamento com *brasileiros* era indesejável, sobretudo entre as primeiras gerações. O *ainoko*, o fruto do amor, seria então o fruto materializado dos conflitos e rompimentos familiares, e nos casos mais graves, se tratava de crianças ilegítimas, de pai desconhecido. Logo, falar *ainoko* era pejorativo, pois a sua figura era associada ao que o coletivo deveria recusar: os conflitos e rompimentos familiares. Da mesma forma, havia muito preconceito contra as famílias 'mistas', já que as uniões entre *japoneses* e *brasileiros* não eram bem vindas no seio da “colônia”.

Todas as senhoras concordaram com a conotação negativa de *ainoko* no passado dentro do mundo da “colônia”. Elas salientaram que as histórias de filhos *ainoko* ilegítimos eram raras, mas nem por isso elas deixaram de existir. Entretanto, o tabu em torno dessas famílias e dos filhos ilegítimos imperava e fazia valer o silêncio entre todos. O tabu envolvendo os *ainoko* ilegítimos servia como exemplo para a comunidade e quiçá vergonha para com a família desses bebês. O silêncio atuava coletivamente em duas frentes: como exemplo de evitação para o coletivo e, ao mesmo tempo, o silêncio mostrava qualquer espécie de solidariedade dentro da comunidade, pois o não falar sobre o fato também tendia a não expor o nome da família dos patrícios, a exemplo do silêncio para evitar as fofocas. A proscricção pelo silêncio foi uma experiência forte e coletiva gravada na memória daquelas senhoras que quando crianças aprenderam certas regras e certos segredos da “colônia” justamente com o não dito.

Se observarmos bem, nessa narrativa o corpo assume posição central sendo importante notar o lugar do corpo nos casos raros de filhos ilegítimos onde a denúncia sobre uma origem paterna nebulosa se dava justamente pelo corpo. A corporalidade do *ainoko* com os seus traços faciais, principalmente o formato e a cor dos olhos, a cor e a textura do seu cabelo e a cor da sua pele talvez pudessem contrastar sobremaneira com a corporalidade do seu pai. Fiquei a imaginar que nas visitas citadas, mas, sobretudo no decorrer da vida dessas crianças, a

corporalidade delas anunciaria silenciosamente e vagarosamente esse segredo da família. A própria corporalidade desse *ainoko* seria a marca do silêncio nas famílias. Silêncio tão bem cravado que as informantes não souberam precisar quando deixaram de ouvir essa palavra.

Durante a pesquisa de campo eu senti angústia por não conseguir precisar o desaparecimento da palavra *ainoko* e o surgimento da palavra *mestiço*. Embora saibamos que, em contexto, a categoria *mestiço* refira-se exclusivamente aos filhos das famílias 'mistas', não deixava de ser inquietante a palavra *ainoko* e sua complexidade acerca do parentesco. Pois do ponto de vista da família 'mista', o *ainoko* era literalmente e precisamente o "filho do amor" e do ponto de vista da família *japonesa* ele era a corporificação simbólica da ruptura no parentesco.

De qualquer modo, embora os interlocutores não pudessem precisar o período do desaparecimento da palavra *ainoko* e quando da adoção da palavra *mestiço*, ficava claro que *ainoko* aportava sentidos mais precisos de acordo com os diferentes pontos de vista citados. Diante dessa imprecisão do desaparecimento da palavra, pode ser inferido que a palavra *ainoko* tenha declinado em face ao aumento dos casamentos mistos nas famílias *nikkey* a partir das gerações *nissei* e *sansei* e conseqüentemente a crescente presença do *ainoko* no seio familiar. Afinal, entre os chefes, como continuar a nominar pejorativamente o novo tipo de ente que se fará cada vez mais real e presente na família diante dessa nova configuração familiar instalada no parentesco?

De acordo com os autores Mori e Inagaki (2008), na década de 50, os casamentos 'mistos' perfaziam apenas 4,5% do universo total de famílias *nikkey* no Brasil. E com o estabelecimento definitivo dos imigrantes na sociedade brasileira, e a integração social dos nipodescendentes em escala ascendente nas décadas posteriores, teria ocorrido paulatinamente o aumento dos casamentos 'mistos' nas famílias *nikkey*. Os autores citaram um levantamento realizado pelo CENB (2002) em 1998, segundo o qual apontou que naquela data, os casamentos 'mistos' perfariam 46% do universo total da pesquisa e a população nipodescendente miscigenada corresponderia a 27% do universo *nikkey* no Brasil.

Nesse sentido, ao vermos em números o aumento crescente das famílias 'mistas', poderíamos também perguntar-nos se, acaso a palavra *mestiço* não teria sido introduzida no parentesco *japonês* pela própria presença de *brasileiros* nas famílias *japonesas*? Mas, de qualquer forma, fica evidente que a categoria *mestiço* do presente amenizaria o peso do *ainoko* no passado e por que não, ao mesmo tempo, neutralizaria a posição do *mestiço* no mundo da

"colônia". Com o *mestiço* sendo 'aceito' pela força da sua existência física e histórica, quiçá ele desconhecerá as raízes pejorativas de como ele era nominado no passado. Com as suas raízes históricas apagadas, assim o *mestiço* virá a ser uma espécie de tabu amenizado pela força do silêncio imposto às palavras que o nomeiam.

4.2 Corpo fronteira

Quando eu comecei a interrogar os informantes em Marília sobre a figura dos *mestiços* e as famílias 'mistas', eles sempre me respondiam que hoje não haveria mais diferenças entre *japoneses* e *brasileiros* porque estariam todos "misturados". Entretanto, eles sentiam estranhamento com o meu interesse em pesquisar a imigração japonesa tendo em vista que eu era *mestiça* e era pouco esperado que eu me interessasse por esse tema. Tal estranhamento dava pistas que a própria concepção de interesse pela "cultura japonesa" não era neutra, mas era atravessada por clivagens de descendência que naturalizavam o interesse e a aproximação a "cultura" quando entre os nipodescendentes não miscigenados.

Assim que levávamos os diálogos mais a fundo, nos discursos onde *mestiços*, *japoneses* e *brasileiros* já seriam indistintos, emergiam descrições sobre as ditas diferenças entre esses sujeitos e sempre me chamava atenção o fato de a posição do *mestiço* geralmente não ser clara no parentesco, mas ser fluida e, por vezes, indefinida e marginal. Os *mestiços* não eram chamados de *japoneses*, raras vezes de *nikkey*, eles eram chamados de *mestiços* ou de descendentes e quando eram nomeados descendentes sempre se enfatizava a miscigenação. E essa necessidade era intrigante.

Desde a pesquisa do mestrado, eu compreendi que o anúncio da miscigenação quando estávamos entre *japoneses* comunicava a justificativa da incompletude, da pressuposta "falta" de saberes dos *mestiços*. Me recordo de uma situação como essa durante a pesquisa em Araraquara enquanto integrei uma aula de dança para iniciantes no *Bon Odori*⁵¹. A certa altura, em um círculo de conversa, a professora perguntou para as alunas se elas já conheciam a dança, as alunas começaram a dizer as ocasiões em que dançaram ou tiveram contato. Em certo momento, eu disse que não conhecia a dança e automaticamente uma interlocutora entrevistou e disse: ela é *mestiça*. A professora disse: "mas ela dança bem, tem jeito, leveza". Talvez, o "jeito

⁵¹ Literalmente "Dança do Finado". É uma das danças populares em homenagem aos mortos e tem as suas raízes no budismo. As danças populares japonesas têm origens nas comunidades agrícolas e de pescadores. As danças celebram a vida em comunidade, a continuidade da vida e homenageiam os antepassados.

e a leveza" sugerissem ligação a minha ascendência miscigenada. Mas, independentemente da nipodescendência, isso significava que para os interlocutores, o *mestiço* não poderia ser confundido com o *japonês*, pois a sua própria posição no parentesco advinda da "mistura" o que já indicava que ele não era "100% *japonês*". E conseqüentemente, da sua origem 'mista' pressupunha-se e justificava-se a "falta" dos saberes como derivada da presença do *brasileiro* na composição do arranjo familiar

Embora essas situações possam chocar alguns leitores, eu compreendi que teria que lidar internamente com elas. Dessas circunstâncias eu aprofundi as incursões etnográficas nas pesquisas e isso me abriu mais margens para explorar as percepções sobre o *mestiço* e as tensões no parentesco, pois eu intuía que situações como essas não seriam narradas livremente em uma entrevista formal, por exemplo. Diante dessas situações, eu não procurava justificar a minha "falta", mas eu buscava explorar como os interlocutores concebiam essa "falta". O mais intrigante era que, embora eu fosse *mestiça* e não soubesse dançar *odori*, isso já era a justificativa suficiente para o meu não conhecimento, mas isso não era posto automaticamente em xeque quando se tratava de um *nikkey* não miscigenado. Nesse caso, pelas regras desse parentesco *japonês*, inferia-se que o *japonês* "puro" já teria contato e domínios de saberes, gostos, gestos e modos japoneses por serem apreendidos na família. E quando ele não possuísse tais domínios, ele já os teria "naturalmente", cabendo a ele cultivar e exteriorizar essa ordem de saberes inscritos *japoneses* (HATUGAI, 2011).

Nesse sentido, ao contrapor a figura do *mestiço* à figura do *japonês* não miscigenado, pode ser compreendido que quando a ordem do parentesco é pensada somente entre *japoneses* não miscigenados, idealmente não haveria limites para a continuidade do sistema, pois a extensão da família com seu nome, domínios e descendência seria contínua e interminável. O polo de distinção operante nesse momento se daria entre *japoneses* e *brasileiros*, isto é, entre aqueles que participam e constroem o parentesco e aqueles que idealmente estão "fora" do sistema, um tipo de distinção com limites claros.

No entanto, quando aquele que está "fora" é instalado no sistema de parentesco pela via do casamento, a formação da família 'mista' representaria a ruptura no sistema, mas não a sua extinção. E é nesse quadro que se compreende o surgimento da figura do *mestiço* e as tensões no parentesco, pois é a partir dele que se instala uma fronteira no sistema por meio de um processo de cálculos e derivações onde antes só haveria continuidades e linearidades. A

derivação *mestiça* borra os limites entre os ditos "opostos" (*japoneses* e *brasileiros*) antes concebidos como claros fixos.

O mais interessante é que essas percepções vinham à tona justamente nos momentos em que a minha pessoa confrontava as concepções nativas acerca do parentesco e da noção de ser *japonês*. Quando eu era apresentada para os *japoneses* como *mestiça* e pesquisadora interessada na imigração japonesa, o meu interesse causava espanto. Havia surpresa em nipodescendentes *mestiços* se interessarem pela história da imigração, isso indicava a persistência da pré-concepção de afastamento da "cultura", e logo do parentesco a partir dos casamentos 'mistos'. Mas não deixava de ser intrigante para eles que dentre os "jovens" (*japoneses*) que pouco se interessam pela história e pela memória da imigração, estivesse eu, *mestiça*, interessada. Essa autopercepção por parte dos interlocutores era importante durante a pesquisa porque a minha posição confrontava silenciosamente e vagarosamente os dados "naturais" dessas concepções. E uma percepção de desnaturalização ocorria entre algumas pessoas nas trocas de nossos contatos a partir do que elas podiam me ensinar e de como eu me interessava em aprender os seus saberes. Era como se a descendência do *mestiço* pudesse ser validada a partir do momento em que ele demonstrasse interesse em preencher a sua "falta". Se interessar pela "cultura" e história quando se é *mestiço* e não as conhece pode transformar-se num tipo de trocas e de exercícios que demandam muita persistência, pois um *nikkey* não miscigenado não precisará provar a todo instante a sua ascendência. Isso não significa que os *mestiços* devam ou queiram provar a sua ascendência frente a sociedade, mas no caso da pesquisa isso dá pistas importantes para compreender os registros nativos e como o *mestiço* se situa neles.

Isso significava que a sócio lógica de continuidade do parentesco sendo selada somente entre *japoneses* reverberava incessantemente nesse sistema mesmo diante dos argumentos de indistinção entre *japoneses*, *brasileiros* e *mestiços*. E era justamente a presença do *mestiço* que lançava luzes sobre as tensões no sistema ideal e as contradições entre a fala e o ato expondo o dado "natural" do sistema (parentesco) sendo forçado a fazer revisões de si mesmo quando dos *mestiços*. Visto que a existência real corpórea dos *mestiços* chamava atenção para as formas de como se pensar o parentesco a partir dos novos arranjos desenhados pelas linhas das uniões 'mistas'. O *mestiço* e o seu corpo mandavam lembranças sobre a finitude das coisas e, sobretudo das concepções de permanência daqueles que construíram os elos do parentesco sobre o corpo da família na continuidade do nome e do sangue.

Ao tocar a presença dos *mestiços* no parentesco japonês e no imaginário social, a primeira imagem que vem à tona é o corpo físico dessa pessoa e a primeira análise é a de seus traços corporais. Esse tipo de apropriação cultural do corpo do *mestiço* passa pela leitura simbólica da sua corporalidade a partir da equação dos traços asiáticos presentes nela. De acordo com Le Breton (2015), a existência dos sujeitos e suas representações se engajam por meio do corpo, o corpo é performance de si, a existência irreduzível do ser humano é corporal. Em suas palavras, "Sans le corps qui lui donne un visage, l'homme ne serait pas. (...) L'existence de l'homme est corporelle (2015, p.10)." No tocante aos *mestiços* em contexto, o corpo literalmente lhes dá um "rosto" que dialoga com a leitura simbólica dos traços corporais e o parentesco.

Partindo do ponto de vista nativo, o corpo é símbolo que mostra aos olhos a nipodescendência miscigenada e a não miscigenada, pois a partir do corpo é possível observar a presença de traços asiáticos de um japonês "puro" como os "cabelos lisos e negros, a pele amarelada, os olhos puxados e o nariz achatado ou de batatinha". Já no caso dos *mestiços* se observaria a presença dos "traços japoneses sendo mais delicados" ou suavizados quando um dos genitores é "brasileiro", e branco, a exemplo do que diziam sobre o *mestiço* ter do "nariz mais fino e delicado, a cor dos olhos mais clara, os olhos mais arredondados com o canto puxado e a presença da pálpebra". Na "mistura", a suavização dos traços corporais era encarada pelos interlocutores como um dado de beleza indicando que se o *mestiço* era mais belo que o japonês, o japonês em face ao *mestiço* seria então concebido como dado de fealdade. Dado esse relativo, uma vez que entre os Mehinaku do Alto Xingu, os japoneses são considerados os mais belos entre os "civilizados".

De acordo com Fénelon Costa (1988, p. 106-7 apud VIERTLER, 2000, p. 170), entre os Mehinaku, a composição da beleza alto xinguanas se dá por meio de conceitos éticos e estéticos, isso significa dizer que para além do que se ele elege como a composição corpórea de belo como as marcas e as insígnias tribais também se atrelariam os comportamentos e as qualidades morais na composição do belo. Essa concepção de belo humano é totalizante, pois não se poderia falar da beleza de um corpo humano sem tocar a estética da alma que implica saúde, comportamentos corretos, alegria e generosidade. Para os Mehinaku, entre os tipos raciais dos "civilizados", os japoneses são concebidos como os mais belos e desejáveis porque se assemelham ao fenótipo dos alto xinguanos. Os brancos são feios porque possuem condutas morais incompreensíveis, o corpo com pelos os assemelham aos macacos, além de possuir a estética exagerada no uso de adornos e o abuso da afetação nas suas expressões corporais. Os

negros, por sua vez, teriam o maior componente de fealdade devido os cabelos crespos e a pele "preta", atributos enfaticamente desvalorizados nos rituais de composição da pessoa. E assim, os japoneses seriam os mais belos, uma vez que tendo os fenótipos cabelos lisos e negros e a pele "clara" que se assemelha ao belo alto xinguano resultante das reclusões cerimoniais, eles estariam mais próximos do que se concebe como belo entre Mehinaku. Nesse caso, a noção de belo humano não distingue corpo e conduta revelando que o belo alto xinguano se faz na alma, no corpo e nas relações sociais.

Retomando o contexto, no tocante aos *mestiços*, quando se fala sobre a beleza se toca a dimensão do parentesco. Pois os *mestiços* seriam os mais belos, mas na medida em que se pode observar a suavização de seus traços asiáticos, o que não implica a negação da beleza asiática, senão os *brasileiros* seriam os mais belos. Como as duas faces de uma moeda, há a beleza do *mestiço* até o ponto em que a ascendência nipônica pode ser reconhecida. A extrema suavização dos traços corporais indicariam o afastamento no parentesco e conseqüentemente a não observância da ascendência nipônica. E se distanciado do parentesco, a pessoa já não estaria mais englobada no parentesco, mas no campo das distinções *brasileiros/japoneses*.

A importância e dimensão que o corpo assume nesse jogo do parentesco podem ser refletidas sob à luz do ensaio pioneiro "As técnicas corporais" de Marcel Mauss. Em Mauss (2003), o corpo é concebido como o instrumento primeiro do ser humano e o meio pelo qual as variadas sociedades fazem usos por meio das técnicas corporais, os atos montados apreendidos pela tradição, isto é, por meio de toda a educação e da posição ocupada pelo indivíduo em uma dada sociedade. Nesse sentido, no tocante ao corpo do *mestiço* percebe-se que ele é concebido e é entrelaçado às concepções de beleza e parentesco na medida em que o corpo *mestiço* comunica proximidade ou afastamento da ascendência nipônica a depender da sua corporalidade. Corporalidade de dimensões variadas sendo as mais imediatas dadas pela leitura dos traços físicos asiáticos que dimensionam a sua relação com corporalidade *japonesa*. A corporalidade também é lida pelos gestos por meio da observância de um corpo que se (com)porta de maneira mais discreta como os *japoneses* ou de maneira mais expansiva como os *brasileiros*. E as técnicas corporais igualmente dialogariam com o domínio dos saberes relativos ao conhecimento ou contato com a língua japonesa, memória familiar imigrante, preparo e consumo da culinária japonesa e etc.. Nesse sentido, corpo, gesto e saberes são dimensões imediatas para quantificar e classificar o *mestiço*.

Ocorre que, tal classificação não se restringe a simplesmente nomear os sujeitos como *mestiços* mais próximos ou distantes do *japonês*, mas ela impacta sobre a forma como essa pessoa pode ser incluída ou excluída de um dito parentesco japonês. Por meio desses símbolos, um *mestiço* seria mais facilmente reconhecido como descendente nos casos em que a sua corporalidade e saberes estivessem mais próximos dos *japoneses*. E nas situações em que a sua corporalidade e os seus modos fossem concebidos como mais próximos dos traços ditos *brasileiros*, isto é, menos traços corporais *nikkey* e os seus modos fossem mais expansivos, “a moda brasileira”, a identificação e o reconhecimento de sua descendência não seriam claros ou mesmo impossíveis para os sujeitos. E nesse momento, o *mestiço* é encarado como distante da “cultura” cumprindo a pré-concepção de afastamento dela quando dos casamentos 'mistos'.

Como visto nos capítulos anteriores, na lógica do parentesco tradicional japonês, a continuidade do nome da família, concebido como honra, é fundamental para a transmissão e perpetuidade desta. No tocante a imigração japonesa no Brasil, tal perpetuidade se fazia por meio das alianças exclusivas entre as famílias *japonesas*. Nesse sentido, quando se está a falar do *nikkey* não miscigenado, idealmente se conceberia que corpo, gestos, saberes e nome estariam dados como "prontos" e como "naturais" não necessitando de cálculos ou confrontos com o sistema de parentesco. A clareza sobre quem é *japonês* e como é esse *japonês* estaria idealmente anunciada no corpo da própria pessoa. Nesse sentido, a presença do *mestiço* no parentesco agitaria e começaria a borrar as linhas distintivas, e antes claras, entre *japoneses* e *brasileiros*. Pois, se no tocante aos *mestiços*, num primeiro momento eles são conceituados a partir de sua corporalidade física e gestual, como lidar com eles e ou negar a sua descendência excluindo-os de um parentesco *japonês* quando a sua corporalidade não é tão evidente, mas eles aportam o nome e "sangue" da família?

4.3 Nome e sangue: confronto *mestiço*

De acordo os autores Sasaki (2009) e Silva (2012), no Japão, o discurso sobre a identidade nacional do povo nipônico era calcado em torno de uma dita singularidade construída nas teorias do *Nihonjinron*, literalmente, "teorias da japonicidade". Esses discursos desenvolvidos nos meios acadêmico e literário definem uma dita singularidade da sociedade japonesa a partir de valores como exclusividade, homogeneidade, orientação grupal, consenso e harmonia em total oposição aos valores ocidentais. Essa construção de si por meio do contraste com o Ocidente se fez largamente atuante a partir da abertura do Japão para o mundo

ocidental durante a era Meiji. Até o período Tokugawa, final do século XIX, o "outro" do Japão era a China. Tal discurso de singularidade e homogeneidade dos japoneses foi possível no jogo de oposição com o Ocidente. Esse jogo teceu uma dita identificação nacional japonesa ignorando a própria diversidade da sociedade, a exemplo da heterogeneidade cultural e populacional com a expansão das fronteiras internas na era Meiji, a incorporação milenar de elementos da civilização chinesa e a presença de estrangeiros no solo japonês advindos da campanha colonial imperialista.

Sasaki (2009) aponta que as Ciências Humanas no Japão se debruçaram a debater e desvendar o *nihon-rashisa*, uma dita essência do "japonês", nos diferentes setores da sociedade como a economia, administração, política, psicologia, etc. Seguindo Sasaki, da compilação dessas teorias, grosso modo, pode ser depreendido: a defesa etnocêntrica de uma única e exclusiva singularidade japonesa frente as demais sociedades; o compartilhamento desse valor pela sociedade em geral ignorando as clivagens de classe, gênero, idade, em suma, toda a estratificação social japonesa; a orientação grupal e o sacrifício dos interesses pessoais voltando-se para o coletivo; a resignação individual frente as demandas coletivas estruturadas nas relações hierárquicas e a atemporalidade dos traços culturais japoneses como independentes das circunstâncias históricas. Ademais, o discurso de exclusividade não era novo no governo Meiji, mas desde o período Tokugawa afirma-se que apenas os japoneses poderiam compreender a sua "essência" única expressa no *Yamato damashi*, o "espírito japonês". A ideologia do *Nihonjinhon* foi amplamente explorada e aprofundada no período Meiji durante a sua campanha imperialista e no belicismo da Segunda Guerra Mundial.

Ao tomarmos o contexto nipônico da era Meiji com o aprofundamento de um dito essencialismo japonês à luz da ideologia do *Nihonjinhon*, a compilação e a definição estatal das famílias pelo *Koseki Tohon* entrelaçando o sistema do *ie* a eleição do símbolo "sangue" temos uma noção da complexidade dessa concepção de "específico" na definição de povo japonês. Ao pensarmos o movimento emigratório para o Brasil, podemos ter medida de como os japoneses imbuídos de seu "espírito" viam a sua "essência" no contato direto com o seu "oposto" ocidental ratificado pelo Estado japonês. No convívio diário com o "outro" e em face as campanhas estatais brasileiras para a assimilação e caldeamento das diferenças, essa dita "essência" não teria se diluído entre os imigrantes, mas seguiria buscando a sua continuidade pela via do parentesco. Entretanto e evidentemente, tal sistema não permaneceria imutável, mas seguiria se transformando em meio a tensões constantes ao longo das gerações como pode ser observado na passagem do parentesco tradicional japonês da resignação individual ao coletivo

para um modo *japonês* de posições individualizadas no seio de uma família que busca a orientação para o seu centro.

Na passagem do tempo, o ser *japonês* e o seu modo são constantemente simbolizados e resignificados por meio dos traços culturais legados pela figura do imigrante, no parentesco e na (re)afirmação de estereótipos *japonesas*, imagens essencializadas construídas historicamente pelas mãos dos *nikkey*, bem como pelas mãos da sociedade majoritária. Deste modo, ao tomar aqui as complexidades da ideologia da era Meiji e suas filiações históricas, por vezes sutis, entre os *nikkey*, no tocante as concepções de parentesco ao longo das gerações, eu desejo chamar a atenção que não se trata de conceber a imagem do *nikkey* de maneira monolítica e essencializada. Mas justamente observar e compreender os modos como se pensam as fissuras desse parentesco e o *mestiço* nesse sistema, pois a própria eleição dos símbolos corpo, nome e "sangue" e os limites socialmente impostos a eles se fazem compreensíveis ao considerar os traços das filiações históricas e a forma como eles reverberam na concepção do parentesco em contexto. Se a figura do *mestiço* gera confrontos nesse sistema, isso não ocorre por acaso ou pela questão biológica da miscigenação, mas porque ele é um símbolo que borra limites socialmente construídos e acaba por criar uma espécie de fronteira no parentesco a partir das derivações do "sangue" japonês e a possibilidade de desaparecimento do nome da família, símbolos caros nesse sistema.

Diferente do *nikkey* não miscigenado onde impera a certeza sobre a sua descendência e o seu conteúdo *japonês*, para o *mestiço* estará aberto um espaço de maior fluidez onde ele poderá jogar com as marcas do seu corpo a depender dos seus traços corporais. De qualquer forma, essa mesma fluidez reservará para ele maiores incertezas sobre o reconhecimento da sua descendência tanto entre os *japoneses* como entre os *brasileiros*. Na base dessa imprecisão, nós encontraríamos os elementos citados acima: os traços corporais e os saberes. A figura do *mestiço* pode provocar imprecisões nos dois universos: o *japonês* e o *brasileiro*, pois o universo *japonês* conta com uma visão de mundo onde há a necessidade de classificar e definir os sujeitos pela ordem da sua genealogia. Ao mesmo tempo, no universo *brasileiro* operariam os símbolos das marcas corporais como classificar os sujeitos como pertencentes a uma "raça" ou grupo social. Em meio a esses universos, o *mestiço* possuiria diferentes status quando circulasse por esses diferentes espaços, podendo ser ele reconhecido como mais *japonês* fora do grupo *nikkey*, isto é, entre *brasileiros*. Pois, entre os *brasileiros*, a depender das marcas corporais, os *mestiços* poderiam ser englobados com mais facilidade na categoria *japonês* do que na categoria *brasileiro*.

Essas situações da contextualidade do corpo fizeram grande sentido para mim em três episódios diferentes: durante a pesquisa de campo em Marília (2014-2015), durante uma viagem por países do continente americano (2014) e sempre do retorno para minha cidade natal.

A pesquisa de campo dessa tese é dividida em dois momentos diferentes: 2014 quando realizei visitas em Marília e 2015 quando residi na cidade. Toda a pesquisa de campo foi marcada pela observância da minha corporalidade pelos meus interlocutores. Majoritariamente, os meus interlocutores *japoneses* "puros" diziam não reconhecer que eu era *mestiça* porque eu tinha "os olhos, a pele e o cabelo muito claros" para me parecer com os *japoneses*. Inicialmente, eu ouvia as considerações com um choque oculto, pois desde criança eu compreendia ter ascendência japonesa porque eu reconhecia esses traços em meu corpo se me observasse no espelho e eu sentia alegria por me parecer também com a família de meu pai. Eu sabia que eu era *mestiça*. É certo que a minha corporalidade não era tal como a dos *japoneses*, entretanto, eu sabia que tampouco a minha corporalidade se assemelhasse com o que quer que se conceba como *brasileira*. Eu tinha clareza de ser *mestiça* e ter uma corporalidade que conjugava minha ascendência paterna nipônica e minha ascendência materna *brasileira*.

Esses jogos acerca da fluidez do corpo eram muito claros para mim quando eu saía do círculo Marília e me dirigia a outras localidades tanto em contextos nipônicos como *brasileiros*. Em contextos brasileiros, a minha descendência *mestiça* era reconhecível e pronunciada sem que eu tivesse que anunciá-la. Por certo, como a história da comunidade *nikkey* em Marília era fortemente marcada pela sociabilidade e alianças entre as famílias *japonesas*, o fato de eu ser "desconhecida" e não participar desses elos do parentesco, por certo, isso me afastavam simbolicamente de qualquer similaridade *japonesa*. Haja visto que eles não poderiam localizar a minha pessoa nas malhas do parentesco local e, conseqüentemente, por não me parecer com os *japoneses*, eles não poderiam localizar um parentesco na minha corporalidade.

Já em meados de 2014, eu realizei uma viagem por diversos países do continente americano com meu ex-companheiro, e a forma como a minha corporalidade era lida a partir dos diferentes símbolos locais foi um sinal para a compreensão da minha contextualidade *mestiça*. Em países da América Central como Panamá, Costa Rica e Belize, a minha ascendência nipônica foi reconhecida por algumas pessoas sem que eu a tivesse mencionado, quando eu comunicava que era *mestiça*, elas me viam com um misto de curiosidade, pois para elas era intrigante imaginar uma pessoa *mestiça* de *japoneses* com *brasileiros*. E quando eu

falava sobre a presença nipônica no Brasil e que havia muitos *mestiços* lá, eles se surpreendiam. Eu pedia que me explicassem esse reconhecimento da minha ascendência, e eles diziam vagamente perceber a minha nipodescendência porque identificavam qualquer traço "japonês" em mim. Um fato me chamou atenção no norte do Panamá quando na rua, um senhor começou a gritar da sua bicicleta: "Você é *nissei*, *sansei*, *não sei* ou filipina?" Eu ri e me surpreendi muito, sobretudo com a associação de minha corporalidade a um sudeste asiático, fato que meu irmão ouvia a todo instante quando estudou em Londres. E, em seguida, eu respondi: "*sansei* mestiça. Como sabes?" E ele: "eu vejo". Na América do Norte, em México, um senhor no mercado popular de Zacatecas simplesmente me olhou e disse intrigado: "Mas você é japonesa." E eu respondi: "Senhor, pensas que me pareço?" E ele assentiu que sim e disse notar quando via o meu rosto. Eu expliquei a ele que era "filha de pai *japonês* e mãe *brasileira*", ele achou isso enigmático. O mais interessante era que esse tipo de miscigenação fora do Brasil era concebido com surpresa, espanto e fascinação. Primeiramente, não é largamente sabido que o Brasil abriga a segunda maior comunidade *nikkey* no mundo e, ademais lhes parecia remoto que descendentes de japoneses se casassem com não japoneses. A imagem de homogeneidade do povo japonês talvez não fosse forte somente entre os japoneses. Mas era fascinante para as pessoas imaginarem esse quadro e isso os encantava ainda mais quando descobriam se tratar do Brasil e quando eu falava que era brasileira. Para eles, o Brasil era sempre fascinante e inesperado.

Por sua vez, no sul dos Estados Unidos em estados como Utah, Novo México e Arizona, a leitura de minha corporalidade operou em outros registros, pois quando eu conversava com os atendentes em postos, lojas, restaurantes e etc, eles perguntavam se eu era indígena (isto é, não latina), mas sem especificar uma etnia. Quando eu dizia ser "mixed race" e que meu pai era filho de imigrantes japoneses e minha mãe era brasileira, eles sentiam surpresa. E após informar as minhas origens, eu novamente perguntava se eles achavam que eu me parecia com indígena, a fim de notar se isso alterava qualquer traço em seus registros classificatórios, e eles assentiam que sim. Esses diferentes olhares me alegravam porque fora de meu país eu podia experimentar, mesmo que superficialmente, nos deslocamentos de meu corpo, todo o trânsito da minha corporalidade por entre diversos registros locais sobre fenótipo e seus símbolos. Ver a contextualidade e o trânsito do meu corpo *mestiço* ora lido como indígena norte americano; ora lido como nipodescendente; ora como latino, uma vez que no Chile frequentemente me julgavam ser "chilena" pela minha semelhança com os nacionais, no caso os ameríndios, e como possível filipina só davam mostras da fluidez e instabilidade do fenótipo

à luz das leituras locais. Foi importante perceber a fluidez dessa corporalidade *mestiça*, bem como encontrar situações em que a minha ascendência nipônica *mestiça* também podia ser lida em contextos tão distantes de uma lógica de parentesco *japonês* e da minha terra natal.

Isso ponto, a terceira situação de leitura e contraste de minha corporalidade ocorre desde quando eu comecei a pesquisar a imigração japonesa no Brasil e passei a deter mais atenção sobre a leitura da minha corporalidade na minha cidade natal. Já da época do primário, alguns colegas da escola me chamavam de "japa" ou *japonesa*, e com as minhas pesquisas ficava cada vez mais evidente que dentro de uma "colônia" dificilmente eu seria chamada por esse tipo de tratamento. Desde quando eu iniciei as pesquisas em associações, eu sempre notei que o meu conteúdo *mestiço* era uma das primeiras coisas a serem mencionadas quando os interlocutores me apresentavam para outras famílias como uma forma de identificar a minha ascendência e, ao mesmo tempo, quantificar a minha descendência. Isso significava que, no universo dos não descendentes da minha cidade natal, as minhas marcas corporais destoavam das dos meus colegas e eles relacionavam a imagem do meu corpo com a minha descendência ligando-as diretamente a figura do meu pai *japonês*. Nesse campo, a minha ascendência nipônica se sobressaía a minha ascendência *brasileira* devido ao contexto e seus jogos de opostos, pois as pessoas conheciam a minha origem familiar 'mista' nesse universo de poucos *japoneses*. Desta forma, em minha cidade natal, ser *japonês* e ser *mestiço* era claramente visível nos jogos de classificações locais.

Entretanto, quando na comunidade local me comparavam com o meu irmão, eles sempre ressaltavam que ele era mais *japonês* do que eu, ou até mesmo que ele era *japonês* e eu *brasileira* porque ele possuía os traços asiáticos bem acentuados e era uma pessoa mais reservada do que eu. Na visão deles, quando a minha identificação se dava de forma isolada, eu assumia uma posição classificatória e quando em comparação com uma pessoa que se aproximasse mais da ideia de quem é e como é um *japonês*, eu era englobada na categoria *mestiça* ou *brasileira*.

Interessante era notar que esse trânsito entre as três diferentes categorias (*japonesa*, *mestiça*, *brasileira*) não ocorria no mundo da "colônia", pois na "colônia", o *mestiço* era sempre englobado na categoria *mestiço*. O que ocorre é que o *mestiço* será denominado como "mais *japonês*" ou "mais *brasileiro*" de acordo com os seus traços asiáticos e de acordo com os domínios e conhecimentos que ele possuir da "cultura japonesa". Ele poderá ser identificado como um "*mestiço* que puxou mais para o lado *japonês*", mas, ainda assim, ele permanecerá *mestiço*. Ao passo que, se esse *mestiço* possuir poucos traços orientais e não tiver

contato ou conhecimento da “cultura japonesa” ele será classificado como um *mestiço* que “puxou para o lado *brasileiro*” o encaixando em uma ideia preconcebida de que os *mestiços* tenderiam a se afastar da “cultura”.

No entanto, há outro componente muito importante nas classificações do *mestiço*: a sociabilidade da família 'mista' no seio “colônia”. Pois para com a família 'mista' que participa e interage na comunidade *nikkey*, a descendência do *mestiço* não ficaria constantemente submetida a questionamentos, visto que a sua família e a sua descendência “misturada” seriam familiares para os demais sujeitos. Desta forma, vemos que a posição do *mestiço* tende a variações nos universos em que ele circula. No universo *brasileiro*, ele será classificado e transitará por diferentes categorias como *japonês*, *brasileiro* ou *mestiço* a depender muito dos seus traços corporais, podendo ele, inclusive, realizar esse trânsito por iniciativa própria privilegiando somente uma ascendência. Ao mesmo tempo, no universo da “colônia”, essa flutuação não operaria entre categorias distintas, mas dentro de uma gradação da categoria *mestiço* podendo esse sujeito ser “mais *japonês*” ou “mais *brasileiro*”. Neste caso, as fronteiras para o trânsito entre as categorias seriam mais rígidas valendo aqui além dos traços corporais, os modos, as sociabilidades e a composição corporal do nome e “sangue” *japonês* dos sujeitos.

As experiências vividas na pesquisa de campo em Marília foram muito importantes para a compreensão da fluidez do *mestiço* e as tensões no parentesco, os *nikkey* de Marília lançaram muitas luzes sobre a contextualidade do corpo. Pois anterior ao contanto com esse universo *japonês*, a minha descendência *mestiça* mergulhada em outros contextos *nikkey*, não era constantemente posta em xeque. Essa hesitação para com a minha ascendência me abria cada vez mais entendimentos sobre os *mestiços*.

Em Marília, quando eu pedia para que me contasse como era o corpo do *mestiço* e como eu não era reconhecível nele, eles enfatizavam que eu tinha os "olhos grandes" e que tudo em mim era muito "claro" para eles me assemelharem aos *japoneses*. No entanto, quando eles interrogavam sobre a minha origem e eu respondia ser *sansei mestiça*, filha de pai *nissei* e o ter o nome da família, Hatugai, eles silenciavam a hesitação da minha ascendência e passavam a admitir a minha nipodescendência miscigenada. Visto que, sendo eu *sansei mestiça*, eu também possuía "sangue *japonês*" e possuía as referências acerca de minha origem nipônica em minha genealogia que poderia ser constatada em meus documentos pessoais.

Nesse sentido, por mais que houvesse uma estereotipia da corporalidade do *mestiço* em jogo e essa corporalidade incomodasse os padrões classificatórios locais, em face a

importância do nome e as quantificações eleitas por eles acerca do "sangue", não haveria como não me conceber nipodescendente *mestiça*. E aqui estava um ponto chave, pois se havia a leitura do meu corpo pela via da não visibilidade local da minha nipodescendência no parentesco, por outro lado havia a minha corporalidade *mestiça* constituída no "fato" da minha ascendência nipônica com o nome da família e a composição do meu "sangue 50% japonês". Se para alguns informantes eu não me pareceria com os *japoneses*, a minha genealogia (nome e "metade de sangue" *japonês*) e a constituição da minha corporalidade *mestiça* confrontava diretamente a estereotípia local sobre a imagem do meu corpo. O corpo *mestiço* era elemento de confronto no arranjo do parentesco ao tensionar as lógicas locais desse sistema e os limites socialmente impostos a ele.

Eu tomei aqui o trânsito sobre a leitura da minha corporalidade *mestiça* não para fazer uma autoenografia, mas para traçar os processos de como o meu corpo era percebido em diferentes contextos. Bem como, os modos como a fluidez da minha corporalidade se tornava cada vez mais clara e perceptível para mim nos jogos dos diversos registros e as suas possíveis leituras sobre a minha corporalidade. E entre os *japoneses* não miscigenados em Marília, esses jogos evidenciavam ainda mais as leituras sobre a figura do *mestiço* e o modo como ele tensionava e estabelecia uma fronteira no parentesco, como veremos a seguir.

Grosso modo, é possível realizar uma compilação sobre as noções locais acerca dos limites do parentesco japonês quando pensados sob a posição do *mestiço* nesse sistema. As noções de "sangue", descendência, corporalidade e saberes concebidas como "dadas" no parentesco entre nipodescendentes "puros" têm a sua "essência" desestabilizada quando dos *mestiços*. Os dados a seguir, são frutos de conversas e entrevistas com famílias 'mistas', famílias *japonesas* e os *mestiços* de diferentes gerações e que frequentam diferentes espaços de sociabilidade *nikkey* na cidade de Marília. Nestas incursões, eu travei diálogos acerca dos *mestiços* entre descendentes miscigenados, descendentes não miscigenados e não descendentes e como poderá ser observado o símbolo "sangue" e, conseqüentemente, o seu elo com o nome e modos serão os mais atuantes para articular descendência japonesa e a continuidade ou desaparecimento do parentesco japonês. Desses encontros, eu coletei quatro formas de classificação para a nipodescendência entre *japoneses* "puros" e os *mestiços* e independente da maneira como essas formas foram apresentadas (se os informantes citaram várias delas ou somente uma) é importante notar a articulação do símbolo "sangue" e as suas torções com todos os outros elementos do sistema no tocante ao *mestiço*, a pessoa chave para a compreensão das torções no parentesco.

A forma A pode ser entendida como a quantificação do “sangue japonês”. Nessa forma, os nipodescendentes são classificados em diferentes graus a partir do símbolo "sangue". Os descendentes não miscigenados, *japonês* "puro", apresentam **grau 1** de descendência com “**100% de sangue japonês**”. Desta forma, enquanto se está a falar sobre o **grau 1**, está a se falar sobre o parentesco de um ponto de vista familiar acerca de quem é *japonês*, um espaço de conforto onde não impera a dúvida.

Quando da primeira geração de miscigenação, compreende-se que o "específico" *japonês* já não pode ser mais concebido da mesma forma no parentesco e a partir daí se aciona um cálculo de "sangue" pensado com base em derivações de descendência, cujo destino é incerto. A partir da primeira geração de miscigenação, emerge o *mestiço grau 1/2*, ele apresenta “**50% de sangue japonês**”, esse *mestiço grau 1/2* é filho de um *nikkei* não miscigenado com um não descendente. Ele possuiria em sua composição corporal "metade do sangue japonês." Entende-se que esse *mestiço* terá a presença de traços corporais japoneses mais "delicados" em seu corpo, sobretudo no tocante ao formato do rosto, como citado anteriormente.

Se tomarmos a estereotipia acerca da miscigenação e a premonição que uma vez da "mistura" o processo será o afastamento do parentesco, entende-se que conseqüentemente se um "mestiço 50%" se casar com um não descendente, o filho desse casal será um *mestiço grau 1/4*, da composição dessa nova "mistura" deriva o *mestiço* com “**25% de sangue japonês**”. Ou seja, a sua composição corporal contará com “**25% de sangue japonês**”, o residual advindo de um ascendente japonês "puro".

Se tomarmos esse cálculo cultural sobre a porcentagem do "sangue" quando das derivações *mestiças*, podemos inferir que se o sistema ideal é avesso a sua ruptura, ele também seria idealmente avesso a "mistura", e assim calculará **grau 0%** para os filhos da união entre um "*mestiço 25%*" com um não *nikkey*. Ou seja, o "*mestiço 25%*" seria o último limite da nipodescendência quando das sucessivas "misturas" e a partir da sua união com um não *nikkey*, os seus descendentes já seriam estrangeiros e estariam excluídos do sistema de parentesco japonês. Desde o mestrado, eu tenho insistido muito sobre a continuidade do parentesco acerca da descendência após o "**grau 25% de sangue japonês**". Embora não haja consenso sobre a continuidade do parentesco após esse grau de miscigenação, eu encontrei duas possíveis leituras acerca desse fenômeno. Em linhas gerais, compreende-se que se “*mestiço 25%*” tiver um filho com um não descendente, a descendência desse filho não poderá mais ser reconhecida após inúmeras gerações de “misturas”. Segundo eles, após várias derivações, ou seja, "misturas", a

corporalidade será irreconhecível, pois a pessoa não possuirá mais traços japoneses. Por outro lado, há alguns informantes que defenderam que a descendência japonesa não acabaria porque “algo do *japonês* sempre ficaria”, já que eles defendem ser o “sangue *japonês*, um sangue forte”.

Então, cabe notar a centralidade do “sangue” e a tensão quando da sua quantificação como ponto fulcral nessa sócio lógica local. Se o “sangue” é o elemento mais evidente nessa leitura do sistema, como visto anteriormente, deve ser compreendido que o “sangue” não é lido como um dado biológico e primordial do sistema, mas como um símbolo do parentesco que em elo com outros elementos como nome, gestos e alimentos atribuem entendimentos e classificações para diversas corporalidades nipodescendentes sejam elas “puras” ou *mestiças*. O ponto chave acerca do “sangue”, em contexto, é a sua base na composição sobre quem é e como é um *japonês* comunicando a lógica de como é constituído o corpo dessa *pessoa japonesa*. Dito de outra forma, na quantificação do “sangue japonês” encontramos a inter-relação entre a corporalidade, a *pessoa* e os limites do parentesco japonês. Inter-relações essas que evidenciam as formas como se opera uma leitura cultural nativa acerca do que se concebe, a priori, como o dado biológico do sangue.

A forma B encontrada relaciona genealogia e nome. Nessa leitura, um *mestiço* é reconhecido como um nipodescendente se ele possuir o nome da família de origem japonesa em seu documento pessoal como o RG ou a certidão de nascimento. Ou possa atestar a sua ascendência a partir da sua árvore genealógica por meio de documentos oficiais como a certidão de nascimento ou de casamento de seus pais, em suma, documentos oficiais que possam provar a existência de um ascendente nipônico na sua genealogia. Neste caso, se a pessoa não possuir o nome da família, será necessário para o reconhecimento de sua nipodescendência a verificação dos nomes de seus avós ou bisavós⁵². Nesse registro, entende-se que há o agravante que após sucessivas derivações *mestiças*, o nome da família já tenha se perdido e não possa mais ser transmitido. Mas a partir do momento em que se pode provar a existência de um ascendente nipônico em sua árvore genealógica, o entrelaçamento entre os cálculos de “sangue” e o nome (honra) da família poderão ser cruzados para estabelecer o grau de descendência *mestiça* da pessoa e o seu lugar no parentesco. Ainda, interrogo se numa situação hipotética, até que ponto essa descendência seria reconhecida após várias gerações de descendentes miscigenados acaso eles fossem somente homens com base na lógica de incorporação patrilinear? Ou ainda, após sucessivas gerações de *mestiços*, os sujeitos confrontariam a regra

⁵² Esta regra tem sido utilizada como critério de admissão para as candidatas do concurso Miss Nikkey do Japan Fest de Marília.

da descendência a partir da existência do nome sobrepondo-o a uma total ausência de traços corporais diacríticos? Apesar de haver essas regras para a descendência *mestiça* e seus limites, será visto que para a classificação do *mestiço* há toda uma fusão de atributos que complexificam e contorcem os símbolos corpo, nome, sangue, gestos e beleza podendo excluir simbolicamente um *mestiço* do parentesco a depender da sua corporalidade.

A forma C diz respeito a corporalidade e a identificação de traços físicos ditos *japoneses* nos corpos dos sujeitos, a saber, a cor e o formato dos olhos, a cor e a textura dos cabelos, a cor da pele, o formato do rosto e o biotipo corporal. Observe que o símbolo dessa leitura é a observância de traços nipônicos quando da miscigenação, ou seja, o corpo *japonês* é o traço diacrítico mais forte de diferença e identificação. Nesse registro interessa observar o que há de traço *japonês* no corpo do *mestiço*. Desta forma, o mais importante nessa leitura é a subjetividade do que se julga acerca da corporalidade do sujeito para que possa ser reconhecido os traços contrastivos *japoneses*. A partir do momento em que esses traços não puderem mais ser observados, alguns informantes salientaram que a identificação e o reconhecimento dos sujeitos enquanto descendentes *mestiços* se tornará um processo difícil, perturbador, pois se a corporalidade não for mais visível, como se dará o acesso e reconhecimento de uma nipodescendência *mestiça* nesse caso?

E por fim, há a forma D e ela é muito recorrente nas falas dos sujeitos e diz respeito aos saberes e práticas japonesas evidenciando o valor "formação" por meio da educação de orientação japonesa na família. Cuidados e saberes que se dão por meio de ditos valores morais como a hierarquia, a disciplina no trabalho e nos estudos, o coletivismo, o conhecimento ou o contato familiar com a língua japonesa, com a memória, as regras de etiqueta na família e o consumo de comidas japonesas, entre outros. Compreende-se que esses seriam alguns dos ditos traços culturais primordiais e distintivos dos descendentes japoneses quando em comparação com os sujeitos não descendentes. E no caso do *mestiço*, a sua descendência poderá ser validada ou questionada a partir do contato e domínio que ele possua acerca desses saberes, ou como no meu caso, a partir do interesse que ele demonstre em se "aproximar" de parte da sua origem.

De maneira breve, podemos inferir que o pano de fundo dessas regras classificatórias trata de especificar, atribuir ou negar uma descendência nipônica aos *mestiços*. Nesse jogo não se pode permanecer inclassificável. E isso sinalizaria os possíveis limites geracionais para o reconhecimento dos *mestiços* enquanto nipodescendentes, bem como torna visível as fronteiras no parentesco japonês instaladas pela figura do *mestiço* quando a sua

posição é refletida no contexto da “colônia”. Ademais, em Silva (2012), pode ser observado que no parentesco tradicional japonês e na lógica do *Koseki Tohon* no Japão, a "origem" pode ser contemplada e salvaguardada por sucessivas gerações ascendentes e descendentes no culto aos antepassados e na perpetuidade da honra da família assegurando o parentesco infinitamente no tempo e no espaço.

Por sua vez, ao pensarmos o contexto do parentesco japonês produzido no Brasil e a figura do *mestiço*, vemos que quando não há miscigenação, compreende-se que não há uma fronteira geracional para o reconhecimento da descendência, visto que nesses casos há a permanência *japonesa* sendo concebida como fenômeno dado. Mas a partir da pessoa *mestiça*, nós assistimos a uma classificação difusa, visto que ela com sua corporalidade instalaria e operaria uma fronteira na noção do parentesco. Essa nova pessoa e sua corporalidade borrariam as linhas de distinção de uma polaridade antes clara e estabelecida entre pessoas sociais de corpos distintos, a saber entre *japoneses* e *brasileiros*.

Para elucidar ainda mais essa fronteira, trarei outro caso à luz, a partir da pesquisa de Kubota (2015) ao tratar o parentesco entre *naichijin* (*japoneses*), *okinawajins* (descendentes de okinawanos) e "brasileiros" (não descendentes nipônicos) em Campo Grande, MS. Kubota observou que quando havia casamentos entre *naichijin* e *okinawajin*, os filhos dessas uniões não eram concebidos como "mestiços", mas eram classificados dentro de um dos dois grupos de parentesco a depender, principalmente, do tipo de convivência e qualidade das relações sociais dos sujeitos e suas famílias nesses dois círculos nipodescendentes. "Mestiço" era somente o sujeito filho de descendente de nipodescendentes com "brasileiros". Nesse caso, o "mestiço" não era englobado na categoria "japonês" ou "okinawano" de acordo com o seu ascendente nipônico, pois a miscigenação entre a polaridade de opostos (nipônico e brasileiro) produzia "mestiços" no parentesco.

Nesse sentido, em contexto, compreende-se como o *mestiço* é específico entre os *nikkey*, pois até o momento em que o filho de um *japonês* com *brasileiro* possa ser descrito dentro de um jogo classificatório do parentesco que envolve descendência, "sangue", nome, corporalidade e saberes ele não dissolverá as diferenciações entre *japoneses* e *brasileiros*. Mas ele inaugurará outro jogo de diferenças, pois neste caso, um *mestiço* não é um *japonês* e a depender do seu grau de miscigenação ele não será inteiramente *brasileiro*, mas ele permanecerá *mestiço*. Como visto, já entre os não *nikkey*, enquanto o “*mestiço* de *japonês*” possuir uma corporalidade contrastiva da do *brasileiro* ele estará mais próximo dos *japoneses*.

No entanto, neste caso, o *mestiço* será mais facilmente englobado, absorvido e assimilado na categoria *brasileiro* se os seus traços físicos forem mais ocidentalizados.

Nesses dois sistemas a chave do corpo está na base da reflexão. Na lógica dos não descendentes, o *mestiço* será mais facilmente englobado na categoria *japonês* ou *brasileiro* se a sua corporalidade for concebida como mais "oriental" ou mais "ocidental". Já na lógica dos *japoneses* enquanto o "sangue" for quantificado, o nome for aportado e a sua corporalidade for lida, ele permanecerá *mestiço*. Entre os *brasileiros* a chave classificatória tende à estrangeirização ou a assimilação e preferivelmente ao caldeamento dos corpos e entre os *japoneses* é imperativo definir e classificar o corpo e a sua *pessoa*. Se de um lado há o desejo do caldeamento, do outro lado há constantes produções de diferenças no interior de um universo concebido como exterior e estrangeirizado pela sociedade majoritária. Entre os não descendentes, a chave assimilacionista tende à homogeneização e entre os *nikkey* há um residual *japonês* que multiplica diferenças até determinado ponto geracional. O corpo que se localiza em uma fronteira, se faz a chave de acesso para tais entendimentos e classificações.

4.4 Os *mestiços* são os mais belos

""Então nasceu o filho do japonês e perguntaram: como é a criança?" Responderam: "é a cara do pai". Exclamaram: "então é inteligente!" Responderam: "é bonito". Ouviu-se: "nossa, então, é raro."" "Piada" que eu ouvi em sonho na madrugada de 29/07/2018.

A experiência dessa "piada" durante um sonho foi uma confluência com as falas de informantes *japoneses*, *mestiços* e *brasileiros* acerca das concepções de beleza e fealdade entre nipodescendentes "puros" e *mestiços* ouvidas ao longo de minha vida. Muitas das falas dos interlocutores se juntaram as minhas experiências pessoais de escuta acerca dessas concepções desde minha infância. Por ser *mestiça*, desde criança eu ouvia dos adultos que os "*mestiços* eram mais bonitos" e que "a mistura de *japonês* e *brasileiro* era a mais bonita" e "exótica". Eu, geralmente, ouvia muito dessas concepções de beleza dos *mestiços* partir de não nipodescendentes. Em retrospecto, compreendi que até a minha adolescência, por viver em uma cidade pequena com poucos *japoneses*, eu inferia que tal ideia de singularidade e exotismo, se devia a uma pré-concepção histórica e rudimentar de que "*japoneses* não se misturavam" e, logo encontrar essa "mistura" era praticamente um "achado". Analisando esse ponto de vista, por ser uma "mistura" pouco usual, logo a beleza dos *mestiços* seria mais "exótica" e ele

concebido como belo por ser singular dentro de um campo já exterior e repleto de singularidades, a saber, a comunidade *nikkey*.

No entanto, na minha infância além da alegria de uma criança receber um "elogio", eu também sentia um mal com essa dita concepção, afinal se os *mestiços* eram mais belos, o que as pessoas diziam sutilmente era que os *mestiços* eram mais belos porque eles concebiam que o *japonês* seria "feio". E isso não me era dito diretamente, mas eu intuía diante das chacotas que eu vivia e observava entre nós, os poucos filhos de *nikkey* na escola. Eu não via as crianças ridicularizarem as famílias de outros colegas somente a partir de um fenótipo de origem imigrante. Eu conseguia ver que eu e os outros colegas *mestiços* tínhamos sempre a imagem de nosso genitor nipônico sendo ridicularizada nas "imitações japonesas" de trejeitos como balançar a cabeça e andar com passos apertados, fazer o cumprimento com tronco e ao mesmo tempo pronunciar palavras irreconhecíveis como a "língua japonesa". Se me era dito que os *mestiços* eram mais belos, por consequência do que vivíamos, eu inferia que eles pensavam que os *mestiços* eram mais belos e que os *japoneses* eram estranhos. E ouvir as chacotas e fazer as conexões entre o preconceito sobre parte da sua família tida como "incompreensível" e "feia", era muito cruel e machucava qualquer criança.

Eu estava a atravessar a vida ouvindo comentários que os *mestiços* eram "belos e exóticos". Mas, eis que a partir dos anos 90 com o auge da imigração *dekassegui*, eu vi essa dita concepção de beleza acerca dos *japoneses* mudar radicalmente em minha cidade natal. Em meados de 90, a minha cidade natal era um local sem perspectivas para a maioria dos jovens pobres, o melhor destino para aqueles que conseguiam concluir educação básica era conseguir um emprego formal no comércio ou a indústria local. Para os jovens do sexo masculino, ainda havia um "sonho" possível de ascender economicamente se tornando "peões" de rodeio e migrar para os Estados Unidos, como havia acontecido com raríssimos exemplos na cidade. No entanto, quando a realidade da emigração *dekassegui* começou a bater nas portas da minha cidade, em meados de 1995 começou a ser recorrente as histórias de famílias que haviam migrado para o Japão e "enriquecido rapidamente". Então, muitos dos *japoneses* "feios" se tornaram belos e "interessantes", se tornaram os parceiros afetivos desejados por *brasileiros* ansiosos para emigrar. Isso não significa que os nipodescendentes não fossem parceiros afetivos desejáveis ou preferenciais para os *brasileiros*, mas era notável para um observador que em minha cidade, a partir da migração *dekassegui*, a nipodescendência passou a adquirir novos contornos no tocante a beleza e preferenciais matrimoniais quando comparado com a década anterior.

Eu mesma quando adolescente, passei a ter um "admirador" que me envia buquê de flores semanalmente na "esperança" de me namorar, casar e migrar para o Japão. Eu era adolescente, mas eu percebia a intenção do "candidato" sobre a minha nipodescendência como a chave de um passaporte para as fábricas do Japão. Em face a macro realidade econômica brasileira e a micro realidade econômica olímpense havia a imagem oposta do Japão moderno propagada pela televisão, a saber, a riqueza, prosperidade, tecnologia, civilidade e a educação. E em minha cidade natal, os *japoneses* foram automaticamente associados a essas possibilidades do outro lado do mundo. Pois já exteriores, eles seriam reincluídos nesse novo plano da exterioridade japonesa moderna: "rica, high tech e civilizada". Nesse contexto, os ditos "feios" foram edificadas, eleitos e alçados no topo de parceiros desejáveis. Mas foi somente no contato com os estudos sobre imigração japonesa no Brasil durante a minha graduação em Ciências Sociais e nas consequentes pesquisas que muitas dessas imagens antigas puderam ser compreendidas, desnaturalizadas, recodificadas e analisadas.

No tocante a um dito dado de fealdade atribuído aos nipônicos, ao acessar a história, vemos que ele não era fato isolado na minha cidade natal. Ao tomarmos o trabalho de Cardoso (1998) e Lesser (2001), pode ser observado que no início da imigração japonesa no Brasil, os japoneses além de serem descritos como um "povo estranho" e "inassimilável", eram também descritos como "feios". Apesar da concepção de belo inspirada no mundo europeu, o ideal de pele, olhos e cabelos claros seriam os símbolos da beleza maior entronizados naquele contexto histórico brasileiro (QUEIROZ, 2000). Na era Meiji, os japoneses, por mais que argumentassem serem os "brancos" da Ásia no tocante a civilização, economia e tecnologia (Sasaki, 2009), aos olhos da sociedade brasileira, a estereotipia do seu corpo asiático o excluiria da eleição de belo na sociedade majoritária.

Ribeira (2011) trouxe à tona uma polarização radical brasileira acerca do nipodescendente onde poderemos ler também dados sobre a beleza. Pois de acordo com o autor, na sociedade brasileira, os nipodescendentes são estereotipados e associados a aspectos positivos como "educação, disciplina no trabalho e estudos e ascensão social", em suma, elementos e discursos de valorização do grupo e de sua "cultura", a "minoria positiva" apontada por Tsuda (2003). Porém, há o outro lado, o extremo oposto deste discurso que exotiza e prega que os *japoneses* seriam "inflexíveis, extremamente tímidos e com problemas de comunicação". E no tocante ao corpo, os *japoneses* teriam dados de fealdade como "olhos rasgados, baixa estatura, o nariz achatado" sendo as mulheres "retas" (sem curvas) e os homens "pouco dotados" (pênis pequeno). Dois polos extremos que oscilam e transitam entre a exaltação das qualidades

morais para o rechaço do corpo físico. Um jogo cruel de qualificar e suavizar os preconceitos, principalmente pela via do humor com as "piadas".

Durante um evento na IMeL, eu pude conversar com uma família 'mista' composta pelo pai Rubens (*brasileiro*, neto de italianos, 60 anos), a mãe Satiko (*nissei*, 58 anos, do lar), o filho Rodrigo (*mestiço*, 30 anos, universitário, ex *dekassegui*), a nora Patrícia (*mestiça*, 26 anos, universitária, funcionária pública, ex *dekassegui*) e os netos, as crianças Pedro e Paula (*mestiços*, 8 e 6 anos). Toda a família narrou a forma como os casais se formaram e os elementos amor, "mistura", beleza e *sex appeal* foram se desenrolando aos poucos ao longo de várias conversas. As falas da senhora Satiko sobre o seu casamento e os seus filhos foram emblemáticas:

"Eu sempre sonhei em ter filho *mestiço*. Era o meu sonho. Eu sabia que só ia ser mãe, se fosse de *mestiço*. Era coisa de Deus, você vê, né. Sabe, eu desde mocinha sonhava em ter filhos *mestiços* com os olhos claros puxadinhos porque para mim, *mestiço* era a coisa mais linda. O meu pai era *issei* e então queria que eu e minhas irmãs se casasse só com *japonês*. Mas eu falava que não ia casar forçada, que eu ia ficar solteira! Então, como eu e minhas irmãs tínhamos o nosso negócio, vendíamos frango, comida pronta, hoje fala *rotisserie*, como a gente era independente, eu falava que ia morrer solteira, mas não ia casar forçada por *miai*. O meu sonho era ter filho *mestiço*. Daí, eu estou lá trabalhando, o Rubens começou a trabalhar na cidade (Oriente), ele ia comprar almoço todos os dias, e sempre puxava conversa, mas eu nem dava bola. Imagina, né. Daí, o tempo foi passando, ele sempre lá e eu comecei a olhar para ele de jeito diferente. E nós fizemos amizade aos poucos, depois de muita conversa começamos a namorar. Daí, eu falei para a minha família que queria casar com ele e se não fosse (com ele) eu ia ficar solteira. Mas como eu já era independente, meu pai não podia me obrigar a fazer *miai*. E nos casamos, nós temos um casal de filhos, a menina mora e trabalha em São Paulo. E os meus filhos nasceram do jeito que eu sempre sonhei: *mestiços* dos olhos verdes. Eles são lindos. Veja só o meu filho, que homão alto e forte com os olhos verdes puxadinhos. E a minha nora, que ele conheceu quando trabalhavam no Japão, ela é linda e *mestiça* também e tem os olhos claros. E Deus realizou o meu sonho porque eu pedia para ele (Deus) e ele (Deus) me atendeu."

A senhora Satiko enfatiza o dado da escolha pessoal no amor e o atribuiu ao fato de possuir independência financeira quando solteira. Me recordo que entre as suas falas, ela disse ter em torno de 25 anos quando começou a namorar o senhor Rubens e que não tinha medo de ficar solteira, pois preferia ser solteira a contrair um casamento por obrigação. Notemos que o fato de ela ser *nissei*, mulher, mas independente financeiramente naquele contexto, lhe proporcionou poder para impor e negociar as suas decisões no seio familiar. Mas, sobretudo em nossas conversas, ela sempre enfatizava com profundo amor e admiração a

existência de seus filhos. Ela enfatizava muito o seu amor e o dado da beleza deles, afinal, os seus filhos eram a concretização de seus sonhos, o desejo de ser mãe de *mestiços*. Chama a atenção o dado de beleza do *mestiço* quando da descrição da corporalidade de seu filho ao ressaltar os seus "olhos claros e puxados" e a sua alta estatura e corpulência como dado de beleza. Para a senhora Satiko, os *mestiços* seriam os mais belos entre os demais, pois não era somente os olhos claros e a corpulência que eram dados de beleza, mas os olhos claros e puxados, evidenciando que essa concepção de belo giraria em torno de símbolos corporais *japoneses* e ocidentais. Isso significava que se o *mestiço* era mais belo, ele seria o mais belo desde quando também estivesse inserido dentro de uma concepção que aportasse dados do belo ligados aos *japoneses*, para ela, a marca dos olhos.

A forte presença do corpo e da marca dos olhos podem ser notados no trabalho de Schpun (2007a) sobre a centralidade do corpo na concepção de beleza *nikkey* quando da análise sobre a cirurgia de olhos entre nipodescendentes. A autora problematizou que a chamada cirurgia de "ocidentalização dos olhos" e as ideias gerais acerca dela não representavam adequadamente os desejos e as motivações dos nipodescendentes que se submetiam a tal cirurgia. Durante o meu estágio de doutoramento realizado sob a orientação de Mônica Schpun na *l'École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) em Paris, entre 2015 e 2016, eu interoguei sobre essa concepção de beleza *nikkey* e a cirurgia de "ocidentalização" dos olhos porque ela me era confusa. Ela explicou que seus informantes diziam que o produzir "a pálpebra" cirurgicamente não significava diretamente ocidentalizar os olhos. Assim, o ideário de beleza deles continuava inserido numa concepção de beleza *nikkey* tanto que os sujeitos enfatizavam que o desejo deles era o de produzir uma beleza *nikkey* diferente dentro do grupo nipodescendente. E tal transformação não deveria ser confundida com um desejo de ocidentalização da beleza corporal.

Em Hashiguti (2008) e Winterstein (2009), vemos a crítica ao senso comum acerca dos traços dos olhos dos personagens de mangás e animes e a associação dos "olhos redondos" como ocidentalização dos traços. As autoras enfatizam que o formato redondo se atribui a uma forma de linguagem para dar maior expressão aos sentimentos dos personagens e não se tratando de uma ocidentalização em si. De acordo com Hashiguti, ver os olhos redondos como um desejo de ocidentalização, só faz sentido para um olhar ocidental e ocidentalizado que permanentemente imputa ao corpo nipônico a "falta" de harmonia à luz dos corpos "ocidentais". Dessa forma, esse olhar ocidental, e *orientalista* (SAID, 1990), se faz possível

com base na autoimagem de completude e perfeição de si construída sobre a criação da imagem de "falta", do incompreensível e do "feio" no outro, nesse caso, o *japonês*.

A partir disso surgiram importantes pontos para a minha reflexão sobre a condição do *mestiço*. Pois poderíamos inferir que a centralidade do corpo e a concepção de beleza dos *nikkey* expressas por meio da produção da pálpebra, como apontadas por Schpun, poderiam nos levar a interrogar em que medida essa concepção do belo diferente produzida dentro do grupo nipodescendente dialogaria com uma corporalidade *mestiça*? Afinal, se a marca "olhos mais claros e puxados" e a "existência" da pálpebra eram pontos muito citados acerca da beleza dos *mestiços*, haveria aí qualquer ponto de confluência sobre o belo acerca dos *japoneses* e os *mestiços* que, inclusive, romperia com a concepção de fealdade do *japonês*?

"Criar" a pálpebra era produzir uma diferença no interior nipônico e resignificar a beleza *japonesa*. Isso significava que, a busca por essa cirurgia não desejava tornar o *japonês* um *mestiço*, pois aqueles que recorriam a esse procedimento não eram *mestiços* e mesmo com a cirurgia eles permaneceriam *nikkey* não miscigenados. Isso quer dizer que, se o *mestiço* entra nesse jogo, ele entra como um corpo ponto referencial sobre o belo, mas não como um modelo de ser *japonês*, ou seja, a sua condição geral permaneceria periférica quando em comparação com os nipodescendentes não miscigenados. A concepção do belo ocuparia o centro do jogo quando estivéssemos a falar sobre a estética, mas não sobre uma figura central de referências acerca do que seja uma pessoa ideal *japonesa*. Pois se o *nikkey* submetido a tal cirurgia desejava produzir uma diferença estética corporal no interior do próprio grupo, de qualquer forma, isso não alteraria a composição do seu corpo, a saber o seu "sangue". O *mestiço* poderia ser o "mais belo", mas era o *nikkey* que poderia alterar a sua corporalidade sem questionamentos quanto a sua ascendência. O nipodescendente não miscigenado permanecia como o norte para os modos e a concepção de ser *japonês*. Talvez, do *mestiço*, o *japonês* admire os traços mais belos expressos pelos olhos, mas a adoção de símbolos dos *mestiços* não ultrapassaria a superfície da corporalidade do *japonês*. De qualquer forma, os *mestiços* não figuravam dentro de um ideal de ser *japonês*. Ele ocupava as margens, as fronteiras, mas não ocupava o centro, o centro do ser *japonês* era o *japonês* "puro". Se o *japonês* podia alterar o seu corpo sem alterar a composição da sua corporalidade *japonesa* (sangue, nome, saberes). O *mestiço* poderia alterar o seu corpo, mas não a composição total de sua corporalidade, por exemplo, ele poderia possuir nome e possuir (ou cultivar) saberes, mas ele mesmo não poderia vir a ter 100% de "sangue japonês". Se o *mestiço* era um centro para se pensar o belo, ele era margem para se pensar o *japonês*, pois o centro sobre ser *japonês* era irreduzível ao específico *japonês*.

Se o *mestiço* tinha uma centralidade para se pensar a beleza, é importante ter em mente que ele e a sua corporalidade se situavam na fronteira do parentesco. A beleza do *mestiço* possuía uma espécie de marginalidade periférica privilegiada, pois se eles eram os mais belos, havia também um dado importante sobre a sua posição periférica no parentesco e o modo velado de uma erotização sobre o seu corpo. Eu obtive poucos dados acerca da erotização do corpo *mestiço*, pois sendo eu mulher, dificilmente os homens me comunicariam isso, e nas rodas das mulheres não se discutia qualquer assunto sobre atributos eróticos dos sujeitos. Falar sobre sexualidade era tabu.

Eu obtive alguns dados de quatro informantes, três homens e uma mulher, na ocasião da pesquisa. O fato de eu ser casada na época teve um peso muito grande, pois sendo casada, eu teria mais acesso a entrevistar informantes homens, neste caso, dois casados e um solteiro. Existe uma linha invisível e silenciosa que interdita esse tipo de contato, contato que eu só pude obter ao longo da pesquisa e sob uma espécie de autorização e convivência coletiva. Todas as entrevistas que eu realizei com os homens foram em meios públicos, na associação ou no ambiente de trabalho. E quando na ocasião de as entrevistas serem realizadas nas casas das pessoas, era sempre com a presença da família em torno, eu nunca estive a sós com um informante homem. Quando Rodrigo, o filho de Satiko, me fez um relato sobre *sex appeal* dos *mestiços* e das *brasileiras*, ele o fez de modo muito discreto para que ninguém em torno escutasse, mas somente ele, sua esposa e eu participamos dessa discussão.

"Você sabe porque *japonês* não gosta de mulher *japonesa*, né? Porque mulher *japonesa* nada."

Num primeiro segundo eu fiquei em silêncio diante da "piada" porque eu realmente não havia entendido. E, seguida, notando a minha incompreensão, Rodrigo me explicou a "piada":

"Mulher japonesa nada: nada de frente, nada de costas. Não tem nada, nada de peito, nada de bunda."

Confesso que eu fiquei sem reação e guardei o choque para não perder os informantes da pesquisa e poder aprofundar o diálogo. E disse:

"Ah Rodrigo, sinceramente, eu não acho, eu penso diferente. Eu acho as mulheres *japonesas* muito bonitas sim, tanto as *nikkey* no Brasil como as japonesas no Japão."

E ele chamou a sua esposa e prosseguiu:

"O que acontece é que no Japão, as mulheres são muito produzidas, muito arrumadas, maquiadas, bem vestidas, cabelo arrumado. Então, parece que são lindas. Mas elas sem produção, não são tão bonitas não. Aqui (*kaikan*) você pode ver, elas são muito bem cuidadas."

Em seguida, ele e Patrícia continuaram a explicar essa beleza advinda da produção de roupas e maquiagens das japonesas. E, em certo momento, eles prosseguiram sobre sex appeal, erotização e casamentos:

"Você pode observar em tudo, os *japoneses* aqui se casam com *brasileiras*, por quê? Porque brasileira tem peito e tem bunda. E no Japão, as *mestiças* são as mais bonitas e aqui também. Se você observar, como a minha mulher, as *mestiças* têm o corpo mais bonito que o das *japonesas* porque o corpo tem formas, mas sem aquele exagero das *brasileiras*, mas elas não são "retas" como as *japonesas*."

Embora seja visível o etnocentrismo *mestiço* nas falas de Rodrigo e Patrícia acerca da beleza e do *sex appeal* dos próprios *mestiços*, eu optei por não entrar em confronto com essa visão autocentrada e mesmo não confrontar o que eles pensavam acerca da beleza de suas próprias mães, dado que elas eram *japonesas*. Eu sabia que se acaso fizesse isso, eu corria o risco de perder esses informantes no meu campo de pesquisa, pois além de eles tocarem um tema tabu, eles estavam a me falar sobre um assunto que raramente eu ouviria em outra ocasião. Eu investi nesse diálogo para que eles descrevessem mais sobre esses ditos de dados de beleza, fealdade e sexualização. A franqueza deles sobre a erotização dos corpos *mestiços* me foi de grande valia porque simplesmente os informantes não conversavam abertamente sobre beleza e *sex appeal* seja de *japoneses*, *brasileiros* e *mestiços*. Rodrigo e Patrícia, ambos jovens *mestiços*, aprofundaram sobremaneira o que emergia raramente e sutilmente nos diálogos sobre beleza, miscigenação e parentesco. Pois se o *mestiço* tinha centralidade acerca da beleza, a sua centralidade era literalmente o seu corpo, corpo belo e erotizado, o que não o privilegiava no parentesco, mas simbolicamente poderia o marginalizar pelo seu *sex appeal*.

Ainda, esse diálogo com Rodrigo e Patrícia me deram muitas pistas e um insight imediato, pois ali eu passei a observar com maior clareza que o pequeno número de famílias 'mistas' que havia nos diferentes *kaikan*, geralmente, o casal era formado por um homem *nikkey* e uma mulher *brasileira*. Isso não significava que não houvessem casais formados por uma cônjuge *nikkey* e parceiro *brasileiro*. Isso significava que os homens no universo dos chefes e na posição de chefes conseguiam impor e fazer respeitar a presença de sua cônjuge *brasileira*

quando em comparação com as mulheres *nikkey* e os seus esposos *brasileiros*. Essa relação de forças e de hierarquia de gênero podia ser observada claramente no mundo dos *kaikan*, vide o caso de Sandra e a exclusão de seu esposo *brasileiro* e o horror de Leticia acerca do machismo dos *japoneses*.

Certo dia, fui convidada para um churrasco informal de um dos departamentos do Nikkey Clube. A certa altura, Seiji em diálogo com seu amigo Paulo (*nissei*, 55 anos, microempresário, divorciado de *brasileira*) se queixou veladamente do namoro do seu filho com uma *brasileira*. Paulo, entristecido com as observações de Seiji entrevistou: "mas isso não importa, ele deve seguir o coração dele, isso não tem mais nada a ver como na nossa época." E Seiji insinuou: "é, mas não dá muito certo, né? Eu continuo casado com a Célia, mas e o seu casamento..." Paulo emendou:

"Isso não tem nada a ver, acabou porque acabou, não porque ela era *brasileira*. Os meus filhos são bem criados por ela e por mim também, eles são bem criados como você (apontando para mim) e não tem mais nada a ver essa coisa de preconceito com *brasileiro*."

Seiji silenciou e saiu, Paulo me mirou e disse: "ah, não tem nada a ver, eu já falei várias vezes, mas...". No meio do jantar, Seiji me chamou a atenção para observar as famílias no local e disse:

"Você pode notar, as famílias *brasileiras* que estão aqui são os pais dos jogadores de baseball e de outros esportes, nós temos jogadores sem ser da "colônia" também. Há dois jogadores que saíram daqui e jogam como profissionais de baseball nos Estados Unidos (fala com orgulho). Essas famílias *brasileiras* são excelentes, há todos, brancos, negros, todos encabeçaram o time como todos nós aqui, eles estão sempre aqui e trabalham conosco em todos os eventos voluntários, competições e etc. Então você vê, o problema não é o *brasileiro*, mas o que alguns fazem.

E em seguida, confidenciou:

"Mas, olha, nós tiramos um *nikkey* do convívio aqui. Ele é muito rico, bancário e se separou da esposa (*nikkey*) e aí vinha aqui, bebia muito, ficava só bêbado, dava vexame. Nossa, aquilo estava nos envergonhando, ninguém gostava. Para você entender que o problema não é o *brasileiro*, mas tem *japoneses* que não dá. Daí ele começou a cada semana trazer uma namorada, elas eram *brasileiras*, mas elas não eram namoradas dele, elas eram acompanhantes prostitutas. Sabe, ninguém precisava falar porque você entendia, cada semana uma mulher diferente, com roupa muito curta, aparecendo tudo (seios, nádegas), os dois bebendo e falando alto, só bobagens. E todo mundo aqui, as crianças. Ele não se tocava. Então, nós pedimos para ele não voltar mais aqui porque não é assim que se convive aqui."

Essas falas de Seiji sobrepõem muitos planos, a saber, a resignação ao namoro do filho, mas a não plena aceitação da namorada *brasileira* porque ela "desrespeitaria" o consenso coletivo familiar. E tendo em vista as uniões 'mistas' de conhecidos que acabaram em divórcio, ele tendia a ver esses arranjos destinados ao conflito e a separação. E em comparação as uniões com *brasileiros* "destinadas" ao conflito, Seiji contrapunha a convivência com os *brasileiros* brancos e negros integrados na "colônia" por meio do voluntariado dando mostras de que os códigos da convivência se fazem em torno da orientação para o centro coletivo. Contudo, vale observar as linhas que distinguem todas as personagens postas em jogo, pois os *brasileiros* bem integrados na "colônia", eram agregados, mas permaneceriam fora do parentesco, visto que ainda eu não havia observado casamentos entre membros daquelas famílias *brasileiras* com membros das famílias *japonesas* na associação. E em contraponto, havia a namorada de seu filho que não incorporava aquele senso coletivo, mas poderia potencialmente "entrar" para a família constituindo assim, uma relação no parentesco.

E, por último, na fala de Seiji se sobrepunha uma tipologia daquilo que não se quer conviver e tampouco deixar participar do parentesco, a saber, o japonês que pisasse nas regras de sociabilidade e comportamentos consentidos coletivamente. No caso, o *japonês* que envergonha o coletivo pisando nas regras de educação *japonesa* e rompendo com toda a imagem que se construiu em torno do *nikkey* na sociedade brasileira. E a recusa de um tipo de *brasileiro* inserido em contexto sem o consentimento coletivo. Nesse caso, o preconceito não estava no fato de aquele *nikkey* 'desviante' namorar uma *brasileira*, mas de levar para os eventos acompanhantes profissionais do sexo, que nesse caso, em ocasião de seu trabalho e, talvez, preferência de seu cliente, simbolizavam em suas roupas um forte apelo ao erotismo e a sexualização de seu corpo. Porém, que fique claro, Seiji não estereotipava as mulheres *brasileiras* como prostitutas, mas era o *nikkey* desviante que constrangia o coletivo em suas performances e convidando profissionais do sexo para participarem dos eventos festivos na condição de suas acompanhantes. Esse *nikkey* e o modo de lidar com as suas sociabilidades não eram bem vindos no parentesco. De fato, os casais de *japoneses* eram majoritários nas associações, mas havia sim casais 'mistos' e os cônjuges brasileiros casados com *nikkey* não eram rechaçados pelas pessoas. Contudo, vale ressaltar que os cônjuges *brasileiros*, homens e mulheres, também compartilhavam da descrição e das sociabilidades locais instituídas pelos nipodescendentes.

Mas aqui, o mais importante a ser notado é o "exagero" atribuído ao corpo da *brasileira* como citado por Rodrigo e Patrícia, na ocasião da IMeL, sendo verbalizado no

exagero da exposição do corpo e nos gestos das profissionais do sexo que acompanhavam a figura do *nikkey* desviante. A profissional do sexo introduzida no círculo social pelas mãos de um *nikkey persona non grata*, ela e a exposição de seu corpo e ele pisando nas regras coletivas. Ambas as figuras, este *nikkey* e esta mulher eram a radicalização do que aquele contexto não desejava integrar na convivência social. No entanto, vale ressaltar e ser justo que, infelizmente, o estigma contra a mulher prostituta seria um dado geral na sociedade brasileira e não somente restrito a esse grupo em questão. Mas, se de acordo com Rodrigo e Patrícia, os homens *japoneses* sentiriam atração pelas *brasileiras* a julgar pelas "curvas" de seu corpo, Seiji mandava o recado, havia limites na convivência tanto para *japoneses* como para *brasileiros* e havia o 'não' para uma certa tipologia no tocante a convivência e a integração deles no parentesco.

Entretanto, há um tabu em torno da sexualidade e são raras as conversas abertas sobre esses temas nos contextos de minhas pesquisas. Tendo isso em vista, não me foi possível aprofundar essas questões, mas sim deixar apontamentos. Talvez, esses temas possam ser melhores explorados em pesquisas com nipodescendentes mais jovens. Na ocasião de minhas pesquisas, esses temas não são trocados nas rodas de diálogos e, penso, raramente serem confidenciais a pesquisadores, e mais raros para pesquisadoras.

E por fim, a única vez que obtive um relato parecido foi com Márcio, amigo meu e informante solteiro (*nissei*, 38 anos, microempresário) que viveu muitos anos no Japão como *dekassegui*. Em meio a uma conversa sobre casamentos entre *nikkey*, ele fez a seguinte observação:

"No Brasil, as *mestiças* são bonitas, elas são mais bonitas do que as *japonesas*. E no Japão, as *mestiças* brasileiras também são consideradas muito bonitas, mais bonitas que as *japonesas*. As *mestiças* lembram fisicamente as mulheres do sudeste asiático e essas mulheres são muito bonitas. Nossa, e no Japão? No Japão, japonês gosta de filipina, tailandesa, né. Lá, elas vão para lá (Japão) com visto para turismo, chegam lá e vão para os puteiros e trabalham como prostitutas. Ai, japonês, você sabe, né, tímido, estão lá velhos, solteiros, só bebendo e trabalhando, carentes (risos). Daí, conhece essas mulheres e ficam loucos, casam com elas e tiram elas da prostituição. Casando, elas têm cidadania, algumas ficam com os maridos e outras deixam eles e já legalizadas voltam para os puteiros (risos). Vixe, eu morei lá durante muitos anos e por falar bem (japonês) eu convivia com os japoneses no chão da fábrica, nossa, eu vi muito dessas histórias."

Da fala de Márcio, nós podemos inferir a decantação da sexualização e erotização do corpo da *brasileira* para o corpo da *mestiça*. Pois se o *mestiço* é publicamente declarado como o possuidor do rosto mais belo, ele é também secretamente mencionado como possuidor de *sex appeal* quando em comparação com os *japoneses*. Ao inter cruzar as falas de Rodrigo,

Patrícia, Seiji e Marcio, concebe-se que há uma conjugação de beleza e erotização no corpo *mestiço*, principalmente, o corpo feminino porque sendo ele mais curvilíneo que o das *japonesas* e menos curvilíneo que o das *brasileiras*, o biofísico da *mestiça* teria *sex appeal*. Mas esse *sex appeal* raramente mencionado localizaria o *mestiço* numa fronteira de aceitação ou de recusa. Pois ele pode se situar entre o equilíbrio do belo e desejável, mas também se arriscar a uma imagem vulgarizada a depender de suas "curvas" e do quanto a pessoa pode potencializar e evidenciar essas curvas a partir de suas vestimentas e, evidentemente, dos seus gestuais.

Desta forma, vemos toda a complexidade envolta na figura do *mestiço*, que para além de se situar nas margens do parentesco e instituir uma fronteira nesse sistema, ele caminharia sobre uma linha tênue que o elege como belo, mas que, ao mesmo tempo, pode excluí-lo do parentesco se se associado com elementos ditos "vulgares" que o associe mais a erotização do seu corpo do que o grau de descendência que há nele. Dito de outra forma, ele participará do arranjo de parentesco, mesmo que não ocupando a centralidade do sistema, mas desde que a sua nipodescendência seja mais evidenciada e se sobressaia ao *sex appeal* que porventura possam imputar ao seu corpo. Emaranhados que dão mostras das complexidades acerca do corpo, gestos, modos, regras e posturas e como esses elementos podem oscilar a depender da imagem que se faça sobre o *mestiço*.

De maneira breve, podemos inferir que a figura do *mestiço* pensada à luz do parentesco japonês, é uma figura fluida não podendo ser compreendido por meio de símbolos fixos e estáveis. Mas a leitura que se faz da sua figura, o posiciona em contextos de múltiplas periferias que se tornam observáveis quando mapeamos a fluidez dos símbolos e das subjetividades que se constroem em acerca da imagem do seu corpo e da composição de sua corporalidade. No entanto, podemos notar que o *mestiço* não é uma figura passiva, mas sim uma pessoa que tem o poder de negociar e deslizar entre diferentes registros vigentes na sociedade brasileira ora tido como *japonês*, ora tido *mestiço*, ora tido como *brasileiro* a depender os espaços sociais que ele transita e com quem ele dialoga nos diferentes contextos. E também ele se moverá no sistema de parentesco japonês dialogando com a leitura social que fazem do seu corpo como sendo *mestiço*, ou um *mestiço* mais *japonês* ou um *mestiço* mais *brasileiro* a depender da sua corporalidade e saberes e dos modos como ele domina e exprime esses saberes em suas interações sociais.

Capítulo 5 Entrelaçamentos no parentesco

Nesse capítulo final, busco mostrar as complexidades que a figura do *mestiço* impõe ao parentesco japonês. Esse corpo fronteira entrelaça os dados do parentesco e seus critérios de descendência como o nome, "sangue" e derivações *mestiças* e os torcem quando se dialoga com as concepções de beleza *nikkey* entre *japoneses* e *brasileiros*. A fundo, a pessoa *mestiça* e a sua corporalidade evidenciam articulações no parentesco que não são tão claras no sistema quando observadas somente a partir dos nipodescendentes não miscigenados. O *mestiço* oferece chaves de compreensão que são eclipsadas pelo o que se concebe como evidente no parentesco.

5.1 O caso Miss Nikkey

No ano de 2015, eu pude conversar com agentes e organizadores envolvidos no concurso Miss Nikkey Marília. Esse concurso ocorre no interior do Japan Fest, o maior de festival de cultura oriental do interior paulista, e tem como realizador o Nikkey Clube em parceria com diversos setores privados e ainda conta com o apoio de fomento cultural do governo estadual paulista.

Nessa ocasião, o Japan Fest celebrava a sua 13^o edição e a despeito do Miss Nikkey, os agentes envolvidos no Nikkey Clube salientavam que o Miss Nikkey tinha por propósito justamente a valorização da beleza nipodescendente independente de as misses serem *japonesas* ou *mestiças*. É importante notar o peso da imigração japonesa, do Japan Fest e o peso do Miss Nikkey na história de Marília. Pois há o concurso Miss Marília na cidade e há o concurso Miss Nikkey Marília. Sendo o Miss Nikkey bastante expressivo se consideramos a importância do Japan Fest no calendário da cidade.

O concurso Miss Nikkey tem por objetivo o reconhecimento da beleza específica da nipodescendente e ele é tido como importante porque conferiria orgulho a todos os descendentes de japoneses. E diante do valor 'reconhecimento da beleza nipodescendente', eu perguntei aos informantes quais eram os critérios para a inscrição e seleção das candidatas, para o reconhecimento da beleza e da própria nipodescendência? E eles respondiam que para se inscrever bastava ser nipodescendente.

Com o passar do tempo, eu passei a interrogar mais as pessoas envolvidas no processo de inscrição e seleção do concurso e uma série de dados acerca do reconhecimento da descendência e da própria concepção de beleza vieram à tona. Tiemi (*sansei*, 35 anos, administradora) trabalhava no Nikkey Clube e era uma das pessoas envolvidas no processo de

inscrição das candidatas. Ela me apresentou dois dos organizadores do concurso acerca dos critérios de seleção: Cássio (*sansei, mestiço*, bancário, 40 anos, casado com *brasileira*) e Fernanda (*sansei, mestiça*, 44 anos casada com *brasileiro*) ambos trabalhavam como voluntários no Nikkey Clube e participavam da organização do concurso Miss Nikkey.

Em entrevista com Cássio, ele relatou que para concorrer ao Miss Nikkey, as candidatas⁵³ só necessitavam ser nipodescendentes. Eu interroguei se as inscrições eram abertas para descendentes *mestiças*? Ele salientou que sim, pois tanto as descendentes "puras" como as descendentes *mestiças* eram nipodescendentes e, sendo assim, não haveria por que não considerar essas nipodescendências. Para explicitar isso, ele recorreu a sua própria história familiar, visto que a sua filha *mestiça* ("25%") já havia ganhado o Miss Nikkey e foi a partir daí que ele passou a se envolver no clube e a participar dos eventos. Para ele, a ilustração de sua filha era o exemplo máximo de que não haveria preconceitos para com os *mestiços*, visto que ela havia ganhado o concurso e ele mesmo dizia não sentir preconceitos. Para Cássio, o preconceito contra *brasileiros* e *mestiços* era "coisa do passado" e, principalmente, para a geração dele e dos mais jovens, "nada disso faria mais sentido".

Eu perguntei para Cássio se ele era *mestiço* de pai ou de mãe *japonesa*. Ele me disse ser filho de mãe *nissei*. Eu pedi para ele me explicar a candidatura de sua filha, uma vez que eu supunha que por ela ser filha de *brasileira* poderia não ter o nome de sua família japonesa em registro. Cássio parou, refletiu e nesse instante ele recordou de um dos critérios para a inscrição no Miss Nikkey era atestar a nipodescendência por meio de documentos oficiais pessoais e ou da família que comprovassem a existência de um ascendente nipônico na árvore genealógica das candidatas. Sim, de fato, ele confirmou que a sua filha não possuía sobrenome japonês em seu RG em face a regra japonesa de transmissão patrilinear do nome da família. No entanto, a sua filha possuía em seu RG e registro de nascimento o nome completo de seu pai e Cássio, por sua vez, era registrado com o nome da família da mãe. Ou seja, para esse concurso, ser nipodescendente requer comprovação por meio de documentos oficiais, não bastando somente a verbalização de possuir ascendentes nipônicos.

Eu pedi para que ele me descrevesse como era a sua filha, ele disse que ela tinha cabelos e olhos claros, *mestiça*. E como *mestiça* se pareceria com os *mestiços*, apontou ter "os olhos um pouco puxados". Eu interroguei se ela se parecia mais com ele ou com sua esposa, ele

⁵³ Na ocasião dessa pesquisa, eu me centrei somente no Miss Nikkey (para mulheres jovens) há no interior do concurso o título Mister Nikkey (para os homens) e o Miss e Mister Nikkey Infantil (para as crianças). Ou seja, há um grande campo para a investigação dos padrões de beleza acerca dos nipodescendentes por meio da clivagem de gênero e idade. Mas para poder me ater ao parentesco japonês, fiz a eleição do Miss Nikkey porque esse segmento era o maior catalizador de atenção no festival.

disse que ela teria "puxado" mais a sua esposa *brasileira*. Desta forma, para Cássio, a eleição de sua filha como Miss Nikkey atestava a flexibilidade da nipodescendência e da concepção de beleza nipodescendente. E, novamente, Cássio foi enfático ao dizer que poderia concorrer ao Miss Nikkey aquela que atestasse a nipodescendência por meio de documentos. Ele entendia e reafirmava que a estereotipia de um corporalidade *mestiça* com poucos traços asiáticos não seriam barreiras para o reconhecimento da beleza *nikkey* e da nipodescendência na "colônia" nos dias atuais.

Quando entrevistei Fernanda acerca do Miss Nikkey, os dados se tornaram mais complexos. Interoguei Fernanda sobre as regras de reconhecimento da nipodescendência. Ela salientou que a comprovação da ascendência nipônica era uma regra adotada há poucos anos diante da ausência de critérios claros na inscrição:

"Toda a organização do evento se reuniu com todas as diretorias para discutir esse caso, por quê? Porque antes não havia critérios claros, bastava "ser descendente". Então, você tinha que ver as meninas que vinham aqui para se inscreverem, elas diziam: "falam que na minha família, a minha bisavó era imigrante ou o meu bisavô era imigrante ou a minha avó era *mestiça*." E por aí vai... Daí você verificava o RG ou a certidão de nascimento e não tinha nenhum nome japonês nos registros. Então você olhava para a candidata e via que ela era *brasileira*, ela não tinha nada de *japonesa*, ela não tinha nada de *mestiça*. Ela não tinha cara de *japonesa*, ela não tinha cara de *mestiça*, não tinha olho puxado, não tinha cabelo de *japonês*, não tinha corpo de *japonesa*, não tinha corpo *mestiça*, não tinha nariz, não tinha nada! Eu sou *mestiça*, filha de pai nordestino, veja o meu cabelo é cacheado, mas eu tenho o olho puxadinho e pequeno e a minha mãe é *nissei*. Mas as garotas, elas se inscreviam para concorrer ao concurso, ora. Afinal, eu não posso criticá-las e as entendo. Já que não havia critério claro: bastava falar que era descendente e ponto. E se fossem descendentes mesmo e não tivessem como provar, elas já não tinham mais nada que lembrasse o *japonês*. Mas como não havia regra clara para a inscrição, elas podiam se inscrever, certo? Daí, o que acontecia? Tinha um monte de *brasileira* concorrendo ao Miss Nikkey! (risos) Imagina! A partir disso, nós passamos a adotar o critério de comprovação da ascendência por meio de documentos, ou seja, se você consegue provar que o seu bisavô era *japonês* ou *mestiço*, por exemplo, então, você é descendente e pode participar."

Fernanda por estar há mais anos no Nikkey Clube já havia trabalhado em diversas edições do Miss Nikkey e podia relatar com maior exatidão as tensões e fissuras do concurso em torno do reconhecimento da nipodescendência. O estabelecimento do critério de comprovação da nipodescendência por meio de documentos oficiais atestando a ascendência nipônica era o primeiro filtro para as candidatas ao concurso de beleza. Embora, a atestação do nome confirme o pertencimento a genealogia nipônica e dê acesso a inscrição no concurso, durante a pesquisa, eu compreendi haver outros símbolos quando das seletivas nas etapas do concurso via a eleição de valores relacionados a beleza e a nipodescendência.

A regra clara de atestação de registro oficial para a inscrição era o primeiro filtro para que nipodescendentes disputassem um concurso destinado as pessoas englobadas num parentesco *japonês*. Mas esse filtro, ao mesmo tempo em que atraía descendentes para o centro do parentesco, também poderia excluir as possibilidades de ascendências nipônicas que contassem somente com o registro da memória. Nesse caso, o poder de provar o pertencimento a uma genealogia *japonesa* passava pelo corpo e pela documentação e excluiria do parentesco os providos de palavras, desprovidos de provas. E supondo que houvesse candidatas com ascendentes nipônicos, mas desprovidas de documentação, teríamos chegado aqui aos casos do rompimento definitivo com o parentesco *japonês*. Isso quer dizer, nós teríamos chegado a algum ponto na história com o desligamento do sistema após sucessivas derivações *mestiças*, a saber, a partir da pessoa com "grau 0% de niponicidade" (nesse caso, o filho cujo genitores fosse um *mestiço* "25%" e um *brasileiro*). Em suma, um exemplo de interrupção do parentesco japonês para os sujeitos, nesse caso, os desprovidos de registros oficiais.

Mas diante dessas sutis complexidades, nome e "sangue" bastariam para o entrelaçamento entre beleza e nipodescendência? Ou haveria outros símbolos e subjetivações da imagem do corpo confrontando a descendência nipônica a partir da eleição de belo entre as *mestiças* e as *japonesas* "puras"?

Participando de um *Undokai*⁵⁴ em 2015, enquanto eu conversava com Fernanda, eis que Yuri, a menina do *manjú* chocolate, circulava entre a gente. Fernanda a fitou e me disse espontaneamente: "ela é linda demais, *kokeshi* (boneca japonesa) e essa boca de coração" em menção ao formato dos lábios dos nipodescendentes não miscigenados. Yuri era uma criança encantadora e literalmente se parecia com uma *kokeshi* dado seu corte de cabelo e suas roupas. E para mim, ela era ainda mais linda desde a sua espontaneidade do *manjú* chocolate quando da entrevista em sua casa. Passado esse episódio, enquanto assistíamos aos grupos no desafio do *Undokai*, Fernanda apontou uma jovem e disse:

"Está vendo aquela moça, ela é a Andreia. A Andreia está aqui por intercâmbio da JICA⁵⁵. Ela é do Amazonas. Ela se inscreveu no Miss Nikkey o ano passado, mas não passou na seleção."

Eu fitei Andreia e logo reconheci que era *mestiça* e perguntei a Fernanda se ela era nipodescendente. Fernanda assentiu que ela era descendente *mestiça* e relatou a sua boa

⁵⁴ Gincana da família.

⁵⁵ *Japan International Cooperation Agency*. (Agência de Cooperação Internacional do Japão). A JICA é uma agência governamental independente que coordena a Assistência Social ao Desenvolvimento em nome do governo japonês. Para mais, ver: <https://www.jica.go.jp/brazil/portuguese/office/>. Consulta em 10/03/2018.

atuação em Marília por meio da JICA. Em seguida, eu interroguei Fernanda sobre os motivos de Andreia não ter chegado a seleção final para a disputa do concurso, visto que se Andreia era nipodescendente *mestiça*, o que a excluiria da seleção? Fernanda respondeu:

"Ela é *mestiça*, ela é inteligente, uma jovem espetacular, muito educada. Mas ela é muito meninona, acho que ela não passou por isso, não jeito para miss. Ela não passou para as finais, o corpo dela (atlético), o cabelo dela."

Das minhas observações, Andreia era alta, branca, corpulenta, tinha os cabelos longos naturalmente cacheados e tinha os traços dos olhos e sobrancelhas que remetiam a uma nipodescendência. Naquele contexto, podemos inferir que o biotipo atlético de Andreia a tenha excluído por não ser "magra" e por não aparentar ter uma "maturidade" traduzida em uma dita "feminilidade delicada *japonesa*" como pré-concebem ter as nipodescendentes. Mas, por outro lado, observando o painel de fotos do concurso Miss Nikkey de Marília de 2018, era possível notar diferentes biotipos entre as candidatas desde garotas bem magras a garotas mais corpulentas, candidatas *japonesas* e *mestiças* loiras. Desta forma, a magreza propriamente dita não era um requisito para a seleção das candidatas.

Tomando o fato de Andreia ter se inscrito no Miss Nikkey, significava que ela atestava a sua ascendência via registros oficiais. Então, o que excluiria Andreia nas seletivas para o Miss Nikkey? O corpo de Andreia. Ela sendo alta com biotipo atlético, os cabelos naturalmente cacheados não possuiriam os ditos dados estéticos entrelaçando "beleza" a concepções de feminilidade de uma nipodescendente "pura" ou *mestiça*. Ou seja, sendo *mestiça* a sua própria corporalidade, a corpulência em conjunto com a textura do seu cabelo, não só a excluiriam daquele dito equilíbrio do corpo *mestiço* advindo da junção do delgado *japonês* ao curvilíneo *brasileiro*, mas, talvez, a textura do seu cabelo não figurava como símbolo de pertencimento ao parentesco *japonês*.

Dento daquele registro de beleza e parentesco, a corporalidade de Andreia era excessiva para que esteticamente e gestualmente a remetesse a corporalidade de uma nipodescendente *mestiça*. Andreia era o caso em que um corpo confrontava o parentesco e trazia à tona os emaranhados desse sistema e a complexidade do belo nipodescendente exposto notadamente à luz dos valores estéticos acerca dos *mestiços*. Se Andreia participava do parentesco *japonês* na sua posição *mestiça* e ela era reconhecida e elogiada enquanto nipodescendente *mestiça* por seus valores e comportamentos, a imagem de seu corpo era impermeável para que ela fosse alçada na composição de belo *mestiço*. Isso expunha as diversas regras simbólicas do jogo, pois se havia as normas da atestação documental da descendência

para a inscrição no concurso, havia filtros simbólicos sobre a corporalidade e a beleza para que as candidatas chegassem até a etapa final dessa disputa.

Por outro lado, como veremos a seguir, a vencedora do Miss Nikkey Marília 2015, era o caso oposto de Andreia e expunha como o dado da corporalidade era subjetivado pelas concepções de fenótipos acerca dos corpos de uma nipodescendente "pura" e uma nipodescendente *mestiça*.

5.2 Corporalidade e complexidades do parentesco

Em entrevista com Tiemi acerca de seu namoro com um *brasileiro*, eu adentrei no assunto Miss Nikkey, visto que Tiemi era uma das pessoas encarregadas pelas inscrições no concurso. Tiemi não participava das avaliações posteriores as inscrições, mas cabia a ela a conferência dos documentos necessários e a efetivação das inscrições das candidatas.

Como Tiemi acompanhava os concursos há alguns anos, eu interroguei se ela poderia avaliar se havia mais misses *japonesas* ou *mestiças*. Perguntei se ela notava algum tipo de "preferência" para a eleição da miss. Tiemi disse que há poucos anos, eles perceberam que teriam que compor a banca de jurados com metade de nipodescendentes e metade de *brasileiros*. Toda a organização havia notado que somente as *mestiças* ganhavam o concurso e quando observaram havia sempre mais jurados *brasileiros* que *japoneses* na banca. A partir disso, eles decidiram equiparar a banca para ter a apreciação e um resultado justo acerca da beleza no Miss Nikkey.

"Antes só ganhava *mestiça*. Isso não significa que *mestiça* não pode ganhar, mas também não significa que a *japonesa* é feia, mas por que só *mestiça*? Então, a banca do jurado era quase tudo de *brasileiro*. Então todo mundo aqui pensou: e se a gente fizer a banca de metade *brasileiro* e metade *japonês*? O Miss Nikkey vai ser mais igual. Por quê? É que para o *brasileiro*, a *mestiça* vai ser sempre a mais bonita porque eles não conseguem entender a beleza da *japonesa* que é mais delicada. A *japonesa* tem o corpo mais *delicado*, tem o seio mais delicado porque é menor, tem o bumbum e o quadril mais delicado. O corpo é mais delicado porque não tem curvas como a *brasileira*. A *mestiça* não vai ter curvas como a *brasileira*, mas ela tem mais curvas que a *japonesa*, entendeu? Então, a *japonesa* tem o olho bem puxadinho, o nariz bem pequeno, tem o corpo mais delicado. E a maioria dos *brasileiros* não entendem isso, né (a concepção da beleza *nikkey* sobre a *japonesa*). O *brasileiro* vai ver a beleza do jeito que ele entende que é (a beleza). Quando nós passamos a fazer a banca com metade dos jurados *japoneses* e metade de *brasileiros*, aí a gente passou a ter miss *japonesa* e miss *mestiça* e não só miss *mestiça*. Ficou mais equilibrado, isso é claro porque o *japonês* entende a beleza da *japonesa* e também gosta desse tipo de beleza. Para você ver, a miss desse ano (2015) é *japonesa* "pura"."

Tiemi, ao relatar a percepção de concepção de beleza entre nipodescendentes e *brasileiros* fez análises sobre uma concepção etnocêntrica que há na sociedade brasileira acerca

da beleza dos corpos femininos. E mais, Tiemi observou essa concepção de beleza por meio da erotização dos corpos femininos no Brasil, tal como apontado por Queiroz (2000), com a predileção, erotização e sexualização do corpo feminino em nádegas, seios e quadril avantajados e torneados. Ela observa e salienta que entre os *brasileiros* haveria a preferência pelo corpo feminino curvilíneo e abundante de formas e devido a isso, dificilmente o *brasileiro* notaria e conceberia como belo e atraente o corpo mais "delicado" das *japonesas*. E justamente em face a essa predileção e erotização, Tiemi, e a organização do evento, inferiu que a beleza da *japonesa* "pura" seria melhor valorizada e eleita se houvesse mais nipodescendentes na banca de jurados. Essa medida equilibraria a disputa pelo título de beleza entre as nipodescendentes "puras" e *mestiças*. Segundo ela, a própria vencedora do Miss Nikkey 2015 seria a prova disso.

A ênfase acerca da beleza da Miss Nikkey 2015 ser *japonesa* "pura" era uma ênfase local que eu já havia escutado de várias pessoas de dentro e fora da "colônia". A estudante, vencedora de 2015 era bela e a estereotipia do seu corpo, principalmente, os traços de seu rosto, de fato, se assemelhavam a uma nipodescendente não miscigenada.

Diante das ênfases atribuídas ao valor beleza nipodescendente de *japonesas* e *mestiças*, em contexto, e em face a observância da corporalidade de Andreia como "destoante", eu sempre interrogava os interlocutores acerca da Miss Japão Universo 2015, Ariana Miyamoto. Ariana é primeira *hafu* eleita Miss Japão Universo, ela é japonesa filha de mãe japonesa e pai afro americano. Me recordo dos questionamentos de quando da sua vitória. Acompanhei nas reportagens em jornais, nacionais e internacionais, e os diálogos de pessoas nas associações giravam em torno de sua representação enquanto a imagem do Japão e dos japoneses. Ariana era *hafu* negra. A tônica nos jornais, a exemplo da reportagem da BBC Brasil, se dava pelo debate e divisão de opiniões entre os japoneses sobre Ariana representar ou não o Japão. Havia o elogio a sua eleição como a visibilidade da real multietnicidade do Japão e a desnaturalização da pré-concepção do Japão, e do povo japonês, como país homogêneo⁵⁶. Mas sempre após a exaltação dessa quebra de paradigma, as reportagens mostravam o outro lado da divisão, os japoneses que rejeitavam Ariana porque não a reconheciam como representante do povo nipônico. Nessa reportagem, a própria Ariana relatou sofrer racismo e preconceito e ter tido problemas de identidade durante a sua juventude. Ela relatou que os japoneses optam por ignorar que ela tenha ascendência nipônica. E sua decisão de se candidatar era política, era para

⁵⁶ Para ver entre uma das reportagens: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/06/150603_miss_japao_mdb. Consulta em 05/06/2015.

ajudar os descendentes que, como ela, sofrem racismo e preconceito. Essa determinação se deu após um amigo seu, também *hafu*, se suicidar por conta do preconceito.

Ariana foi a primeira *hafu* eleita Miss Japão Universo rompendo a ideia hegemônica que somente as japonesas "puras" poderiam participar do concurso e representar o Japão. Para além disso, a sua eleição acendeu o debate sobre o que significa ser e parecer "japonês", pois o ponto fulcral acerca de Ariana era o racismo e o não reconhecimento de ela ser japonesa porque "ela parecia negra e não japonesa". Tal argumento ignora o fato de a sociedade japonesa ser multiétnica, pois há *hafu*⁵⁷ de japoneses com coreanos ou chineses, por exemplo, vide o período de expansão imperialista já citado, e *hafu* com outras populações imigrantes do sudeste asiático e de todos os continentes. O que ocorria era que Ariana e o seu contraste corporal romperia com a imagem homogênea idealizada no passado com o *Nihonjinron* e expunha de maneira mais aberta e gritante o racismo e o multietnicismo na sociedade japonesa. Em 2016, o Japão elegeu outra *hafu*, dessa vez, para o Miss Japão Mundo, Priyanka Yoshikawa, filha de pai japonês e mãe indiana. Priyanka disse ter se encorajado a candidatura após Ariana, "ela abriu as portas para os *hafu*". Ela relatou constantes preconceitos e racismos e disse sentir que as pessoas não a tocavam porque a viam como um "verme". E muito do debate em reportagens girou em torno de sua beleza birracial "exótica"⁵⁸. Já no Miss Japão Universo 2016, a vencedora foi Sari Nakazawa, japonesa concebida como não miscigenada.

⁵⁷ *Hafu*, termo em japonês para mestiço, *mixed race*. Vem do inglês *half*: metade.

⁵⁸ <http://jpninfo.com/64456>

Ilustração 1: Imagem de Ariana Miyamoto



Fonte: <https://www.joe.ie/life-style/5-things-you-need-to-know-about-miss-universe-contestant-ariana-miyamoto-495880>.

Consulta em: 10/08/2015

Ilustração 2: Imagem de Sari Nakasawa



Fonte:

<http://awardgoesto.com/sari-nakasawa-wins-miss-universe-japan-2016/>.

Consulta em 10/12/2017

Ilustração 3: Imagem de Priyanka Yoshikawa



Fonte: <https://noticias.uol.com.br/tabloide/ultimas-noticias/2016/09/08/metade-japonesa-e-metade-indiana-orgulhosa-miss-japao-enfrenta-criticos.htm>. Consulta em 10/12/2017

Ilustração 4: Imagem de Ariana Miyamoto coroadando Sari Nakawaza no evento Miss Universo Japão 2016



Fonte: <https://tkop.org/2016/03/01/miss-universe-japan-2016-is-sari-nakazawa/>.
Consulta em 10/12/2017

Quando da pesquisa, eu conversava com os interlocutores acerca da beleza no Miss Nikkey de Marília e a eleição de belo entre *japonesas* e *mestiças*, mas também interrogava a opinião deles sobre a vitória da *hafu* Ariana Miyamoto no Miss Japão Universo de 2015. Majoritariamente, os interlocutores diziam que Ariana era sim muito bonita, mas eles não conseguiam localizar nela os símbolos de uma dita imagem do povo japonês. Refletir o caso de Ariana à luz do contexto brasileiro era importante porque confrontava os ditos valores do parentesco. Visto que, se Ariana era japonesa, *hafu* de mãe japonesa e pai afro americano, ela possuía nome, metade de "sangue" japonês, era mestre em caligrafia japonesa, era fluente em várias línguas e etc.. Ela tinha nacionalidade, nome, "sangue", saberes, gestos, vide a sua corporalidade e ser vencedora no concurso. Ou seja, o que vacilaria o reconhecimento de sua nipodescendência no parentesco *japonês*, por exemplo? A linguagem acerca do seu próprio corpo. Ariana era *hafu* negra, ou *blasian*⁵⁹, e como visivelmente negra, por racismo e por ausência de convivência com *mestiços* como ela, a imagem de Ariana estaria simbolicamente excluída do parentesco ideal por não participar da eleição de símbolos atrelados a ele. De fato, ao longo da pesquisa, eu não conheci *mestiços* negros nos contextos associativos, seja nos *kaikan* étnicos ou religiosos. O que indica a possibilidade de um vasto e inovador campo de pesquisa no Brasil⁶⁰. Em Marília, eu conheci somente um caso, uma nipodescendente *mestiça* de japoneses e negros, Tatiana, estudante na Unesp, vinda de Ribeirão Preto e atualmente moradora na cidade, filha de mãe *nissei* e pai negro maranhense. E diferente do que se via acerca da imagem de Ariana, Tatiana dizia não sofrer preconceito entre nipodescendentes, mas, notadamente, sofrer racismo por ser negra quando entre *brasileiros*. Mas esse caso, abordaremos mais adiante.

Na ocasião da pesquisa, atendo-se ao concurso e aos símbolos da beleza nipodescendente, os interlocutores enfatizavam a beleza da Miss Nikkey Marília 2015⁶¹ por ser muito bonita, possuir modos, saberes e educação de orientação japonesa e, o mais importante,

⁵⁹ "Mixed african and asian ancestry. " Descendente de africanos e asiáticos. Afriasin ou blasian. Fonte: <https://tkop.org/2016/03/01/miss-universe-japan-2016-is-sari-nakazawa/>. Consulta em 10/07/2018. Para mais ver: <https://answersafrica.com/half-black-half-asian.html>.

⁶⁰ Atualmente, o pesquisador Paulo Rogério Hayashi Filho, do Laboratório de Estudos Migratórios (LEM) da UFSCar, sob coordenação do prof. Dr Igor José de Renó Machado, tem desenvolvido pesquisas sobre os afro-asiáticos, sendo Paulo um nipodescendente *blasian*.

⁶¹ Eu optei por não citar o nome real da Miss e de sua mãe e também por não criar um pseudônimo. Eu sempre optei não expor os interlocutores a partir de seus nomes reais, mas criar pseudônimos no texto. Mas, nesse caso, a criação de um pseudônimo geraria mal estar visto que os nomes reais seriam facilmente identificados por conta do concurso e com o uso da internet. Dessa forma, fique claro, eu não busco ater a pesquisa sobre a pessoa física da Miss e de sua mãe. Mas ater a pesquisa sobre as linguagens produzidas a partir da imagem da Miss acerca dos jogos da descendência e como isso nos comunica complexidades acerca do parentesco.

diante da composição da banca, ela era *japonesa* "pura"⁶². De acordo com Silva (2009), ao observarmos as eleitas no Miss Nikkey Brasil verificamos que a concepção de beleza *nikkey* "pura" possui maior peso quando em comparação com o Miss Nikkey realizado no Japão, onde as eleitas são majoritariamente "mestiças". Esse dado é importante para termos em mente a multiplicidade de concepções de beleza *nikkey* à luz de contextos específicos e em diálogo com a sociedade majoritária. Embora, esclareço que isso se trate de um apontamento para refletir os quadros trazidos nessa pesquisa, e não o objeto desta pesquisa em si, é inegável que há aí um campo complexo para explorar as concepções de beleza *nikkey* a partir de geografias diversas.

Ilustração 5: Imagem da Miss Nikkey Marília 2015



Fonte: <http://www.visaonoticias.com/mobile/noticia/14127/mariliense-de-15-anos-e-eleita-miss-nikkey-2015>. Consulta em 20/04/2015

⁶² Infelizmente, eu não tive oportunidade de conversar com os interlocutores dessa pesquisa sobre a multiétnicidade entre as vencedoras do Miss Mundo e Miss Universo Japão de 2016.

No ano de 2015, eu tive oportunidade de conversar brevemente com a vencedora do Miss Nikkey Marília daquele ano, no Nikkey Clube durante o intervalo de um torneio de baseball, a jovem, além de estudante do Ensino Médio era atleta no clube. A nossa conversa foi breve. Perguntei sobre a sua candidatura e como ela se sentia em relação ao título. Ela disse que não pensava em concorrer e tampouco esperava ganhar porque ela era muito nova e tinha como preocupações os seus estudos. Ela disse que a sua família e amigos sempre a incentivavam se candidatar e naquele ano resolveu se inscrever. Perguntei a ela como se sentia com o título e se sua vida e percepção de ser nipodescendente haviam mudado após o título, e ela disse:

"Não, a minha vida não mudou, nada mudou na minha rotina, eu não fico pensando em beleza, eu continuo focada nos meus estudos, no futuro com o vestibular. Para mim o mais importante sobre o título é que eu vou representar a "colônia" por um ano. Então, eu vejo isso com muita responsabilidade porque é a responsabilidade de representar os nossos valores."

A vencedora era uma jovem muito bela, inteligente e articulada. E em seu discurso, a concepção de postura da "colônia" atravessava o senso de coletividade *nikkey*. E a despeito dessa postura, era o que as pessoas mais próximas do concurso enfatizavam sobre ela ter uma educação familiar de orientação *japonesa*. Nesse sentido, a jovem eleita catalisava as identificações e representava muitos nipodescendentes no tocante a valorização e reconhecimento da beleza da nipodescendente *japonesa*, além da educação de orientação *japonesa*.

Certa semana, eu fui convidada por um grupo de mulheres *nikkey* para um jantar que elas realizavam mensalmente em um restaurante da cidade. Era um momento de lazer e sociabilidade entre elas, mães de família, para conversar sobre o cotidiano, a vida profissional, familiar, conversar e rir. O evento foi agradável, conversamos sobre amenidades, identificação nipodescendente, memórias familiares e etc.. A certa altura, em conversa com uma *nissei* não miscigenada sentada ao meu lado, eu descobri que ela era mãe da Miss Nikkey Marília 2015. Eu a parabeneizei pela beleza, polidez e inteligência de sua filha. E me recordei de como alguns interlocutores estavam felizes pela Miss ter educação (*japonesa*) e ser *japonesa*. Sua mãe disse que ela e seu esposo buscavam educar os filhos nos mesmos moldes que eles foram educados por seus pais, mas advertiu que sua filha era *mestiça*. Eu fiquei surpresa e disse que fisicamente a sua filha não aparentava ser *mestiça*. E ela emendou:

"Ah sim, as pessoas se confundem, ela é *mestiça*. O meu esposo é *sansei*, o meu sogro é *nissei* e minha sogra *brasileira*. Eu sou filha de pais *issei*. A minha filha é *mestiça*."

Podemos inferir que para a mãe, o fato de ela ser nipodescendente não miscigenada e seu esposo ser nipodescendente *mestiço*, logo da ascendência de seu esposo, os filhos deles seriam *mestiços*. Ao mapear a genealogia deles, eles não seriam concebidos como possuidores de "100% de sangue *japonês*". Ou seja, por mais que as marcas corporais simbólicas de seus filhos em nada se assemelhassem ao que se concebe como um biotipo *brasileiro* e mesmo um biotipo *mestiço*. Pelas regras do parentesco e em reflexão com uma dita japonidade difundida entre a presença japonesa no Brasil, pelo cálculo de "sangue", por mais que a jovem Miss Nikkey Marília 2015 não aparentasse, ela era *mestiça*.

A guisa de arquétipo, trago aqui um quadro para esclarecer essa quantificação do "sangue" e expor como ela é forte nas regras do parentesco, a exemplo de uma pesquisa realizada pelo CENB.

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-japonesa (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. (grifo meu)

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 $\frac{1}{2}$.

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

Embora eu já tenha utilizado essa amostragem na minha pesquisa de mestrado, esse quadro é valioso e importante porque ele mapeia uma concepção de parentesco via o "sangue" e derivações de descendência pela "mistura" presentes em todo o território nacional. Isso significa dizer que, embora esse estudo salientasse "não ter por objetivo a análise do conteúdo cultural da japonidade", eu repito, o próprio 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 do "sangue" e da própria miscigenação (HATUGAI, 2011). E mais, as posições desses símbolos no parentesco. E pelo fato de o levantamento ter ocorrido em diferentes estados brasileiros, podemos inferir que tal

entendimento sobre uma quantificação *japonesa* seria, inclusive, um dado compartilhado entre as diferentes comunidades *nikkey* no Brasil.

Mas o que relaciona a nipodescendência da jovem Miss Nikkey Marília 2015 a esse quadro?

Na ocasião de meu mestrado, eu me deparei pela primeira vez com esse mesmo caso e ele teria se repetido três vezes em Marília. Em Araraquara, Akiye (*nissei* não miscigenada casada com *nissei mestiço*) salientou que os seus filhos eram *mestiços* porque eles não teriam "100% de sangue japonês". Sendo o seu esposo *mestiço*, os seus filhos eram igualmente *mestiços* e só haveria *japoneses* na família, acaso os seus filhos se casassem com nipodescendentes não miscigenados ou japoneses (do Japão). Inferindo daí que os seus filhos seriam "75%" *japoneses*" e na hipótese de casamento deles com japoneses⁶³, seus netos retornariam ao centro do parentesco sendo "100% *japoneses*."

Aproximando o caso da Miss Nikkey Marília 2015 do caso citado em Araraquara, vemos que de acordo com as mães *japonesas*, seus filhos são *mestiços*. E veríamos daí, os mesmos registros *nikkey* operando em contextos regionais diferentes. Ou seja, essas elaborações acerca do parentesco *japonês* podem ser mais gerais do que contextuais e trazem à tona possibilidades de retorno a centralidade do sistema. Uma possibilidade nova, pois tendo em vista que esses casos são *bons para pensar*, eles mapeiam movimentos novos que caminham para a centralidade de um sistema que opera com regras já inscritas. Contudo, as regras oficiais do parentesco *japonês* ainda não previam esse retorno ao seu centro. Dito de outra forma, há aqui uma lacuna entre as regras inscritas e ratificadas como específicas do parentesco japonês sempre caminhando para a derivação *mestiça*, como visto em Hatugai (2011) e em Machado (2015; 2011) a multiplicação das diferenças ou as *diferencialidades*, e um retorno inesperado ao centro do parentesco a partir da união entre *mestiços* e *japoneses*. Há uma lacuna no parentesco entre as regras já talhadas no sistema e os novos modelos de relações matrimoniais e de concepções de descendências que caminham para o retorno a ascendência nipônica. Há uma passagem entre as regras do parentesco e o vivido no plano da realidade social e ainda não escrito nas regras do sistema.

Desta forma, da união ente *mestiços* e *japoneses* há a produção de novas diferenças e novas descendências e uma maior complexidade no entrelaçamento entre corporalidade, beleza, parentesco e estereótipos. A estereotipia acerca do corpo *mestiço* possuía o poder de confrontar diretamente as regras já estabelecidas do parentesco. Assim como, a

⁶³ Neste caso, nipodescendentes não miscigenado ou japoneses nacionais do Japão.

imagem que se construiu do grau de descendência de Miss Nikkey Marília 2015 confrontava o seu real grau de descendência. Aqui, a subjetivação da imagem que se concebeu como corpo *japonês* o tomou como um centro referencial sobre quem era e como um *japonês* no sistema de parentesco.

Esses jogos de centralidades foram explorados por Machado (2009) acerca dos imigrantes brasileiros e de origem africana no Porto. O sotaque era o centro referencial para uma integração bem sucedida no mundo do trabalho português. Grosso modo, enquanto os imigrantes brasileiros buscavam apreender o sotaque dos portugueses, inclusive por meio de terapias com fonoaudiólogos, a fim de ascender no mercado de trabalho, os imigrantes dos PALOP⁶⁴, buscavam apreender o sotaque dos brasileiros para ascenderem no mercado quando em comparação com os imigrantes vindos das ex colônias africanas. Se em Machado vemos o sotaque português luso e o brasileiro no jogo das centralidades para a diferenciação e ascensão dos imigrantes, no contexto dessa pesquisa, o corpo é o centro referencial para a diferenciação no sistema de parentesco. Nessa situação, quanto maior a presença de traços corporais simbólicos ditos *japoneses*, maior a associação entre a imagem de uma corporalidade *japonesa* e o movimento para o centro referencial desse sistema.

Desta forma, se podemos visualizar um jogo complexo no parentesco ao inter-relacionar a imagem da corporalidade da Miss Nikkey Marília 2015 com traços, gestos e saberes e a sua posição central no parentesco e a da imagem da corporalidade de Andreia com traços e gestos e a sua posição periférica no parentesco. Esses casos quando inter-relacionados, nos dão mostras da força das estereotípias e de como a imagem que se faz sobre o corpo e a presença dos elementos simbólicos que compõem uma dita corporalidade nipodescendente não são registros fixos e impermeáveis quando dos casos reais. O *mestiço* ao estabelecer uma fronteira no parentesco é capaz de confrontar o sistema e expor com maior nitidez os estereótipos e os novos arranjos, em si, inesperados.

5.3 Identificações *mestiças*: plasticidades, inesperados

Até o presente, nós observamos e analisamos os símbolos que compõem o parentesco *japonês* em contexto e a fluidez da figura do *mestiço* e seus trânsitos entre confrontos, instabilidades, exclusões e reconexões na genealogia. Vimos que a figura do *mestiço* e as concepções sobre sua corporalidade revelam aspectos múltiplos do parentesco com

⁶⁴ Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.

as fissuras, torções, derivações, estereótipos, equívocos, inserções e exclusões e retorno a uma centralidade dita ideal no sistema.

Conforme muito observado, vimos que símbolos como "sangue", nome, alimento, saberes e gestos são elementos dados e apreendidos na família que compõem corporalidades nipodscendentes "puras" e *mestiças*. Símbolos fluidos e compreensíveis, sobretudo à luz dos jogos nativos do parentesco em questão. No entanto, quando em diálogo direto com *mestiços* e com *japoneses*, os símbolos "sangue" e comida *japonesa* são os imediatamente citados revelando as noções de *substâncias* mais cristalizadas no sistema e vistas como potências que integram o conjunto de formulações das pessoas nipodscendentes. E no caso dos *mestiços*, as concepções de quantificação do "sangue", o que se come, o que se aprende e como se (com)portam os sujeitos apontariam diferenciações entre as pessoas como *mestiços* mais próximos ou mais distantes dos *japoneses*. E se, no entanto, há as visões sobre os *mestiços* e seus locais de pertencimento no parentesco, o que os *mestiços* teriam a dizer sobre si mesmos? O que eles dizem acerca de como compreendem o seu (des)pertencimento nesse sistema?

A noção de pertencimento ao parentesco *japonês* entre nipodscendentes "puros" e *mestiços* relacionam a educação de orientação *japonesa* como as moralidades, cuidados familiares, técnicas de preparo e consumo da "comida japonesa" e regras de etiqueta com uma identificação nipodscendente. No tocante aos *mestiços*, a *substância* "sangue japonês", o consumo da "comida japonesa" e as regras de etiqueta possuiriam peso na definição da pessoa porque o qualificaria como mais ou menos próximo da sua ascendência nipônica. Ter o gosto "natural" pelo alimento era um marcador forte de identificação, pois os interlocutores observam que o contato com a "cultura" e o consumo da "comida japonesa" eram capazes de produzir sujeitos com identificações à "cultura", ou dito de outra forma, o parentesco. Um exemplo desse me foi dado durante um almoço na casa de Seiji quando ele salientou o "gosto natural" pelo alimento enquanto suas filhas de oito e dez anos almoçavam:

"Aqui em casa todos os meus filhos gostam de comida japonesa, apesar de eu e minha esposa não ligarmos tanto. A gente cresceu comendo, então a gente não liga tanto, mas as meninas gostam muito, não sei te explicar porque aqui em casa a gente não era de cozinhar muito, mas eles sempre gostaram. Agora, geralmente sou eu quem cuido do jantar. Todos os dias aqui é só *gohan*⁶⁵ e ninguém gosta de arroz, eu acho que o arroz não é bom, tem gordura, tem tempero. Neste instante uma das meninas exclama: "a gente não gosta não, só *gohan*".

O pai se volta para mim e diz: "olhe os pratos da mesa (conserva de *nigauri*⁶⁶, peixe, *gohan*, legumes e verduras) todos a moda japonesa, não sei de onde vem isso, é de *japonês* porque aqui em casa todos os filhos são assim."

⁶⁵ Arroz a moda japonesa, preparado sem gordura e temperos.

⁶⁶ *Nigauri* é um legume com sabor muito amargo.

Acerca da apreciação "natural" pela alimentação entre *japoneses*, trago aqui a fala de uma família 'mista'. Para isso, será importante resgatar uma fala expressiva de Sílvia quando ela explicou os cuidados *japoneses* da sogra para com os netos:

“Aqui em casa tem chá todo dia, todo dia o meu menino toma chá. O Rafael gosta de chá, isso é coisa de *japonês*. Se ele quiser beber chá sempre, vai ter que casar com uma *japonesa* para continuar, é o hábito porque aqui é a *obatian* que faz chá.”

Em conversas com *japoneses*, *mestiços* e cônjuges *brasileiros*, a "comida" e a língua japonesa geralmente eram as mais mencionadas para comunicar uma espécie de perfil familiar relacionado a uma identificação da tradição japonesa. Eles acrescentavam a isso a sociabilidade com *japoneses* como outro elemento fundamental de identificação. Isso ficará bem claro nos relatos a seguir.

Eduardo é um homem jovem, *mestiço*, *sansei*, 25 anos e que já viveu a experiência *dekasegui* com a sua família durante a sua adolescência. Eduardo explicou que em sua casa há comida japonesa porque a sua família morou no Japão. E enquanto os seus pais trabalhavam na fábrica, ele e seu irmão estudavam em uma escola japonesa. Eduardo relatou que “o início da adaptação no Japão foi difícil, mas logo eles se acostumaram”. A sua mãe *brasileira* aprendeu a preparar comida japonesa lá e quando eles retornaram para o Brasil, a base alimentar japonesa continuou no cotidiano da família. Em face a uma dita incorporação de hábitos japoneses, interroguei Eduardo se ele se identificava com a "cultura japonesa" e como era isso. Eduardo, então, me disse:

“O que eu sempre senti como um lado *japonês* vem das coisas que o meu pai exigiu em casa desde criança como, por exemplo, em casa ninguém fala alto, meu pai não admite. Também há algumas regras na hora de comer, meu pai nunca admitiu que sentássemos de maneira desleixada. Então, eu vejo que isso é o mais oriental em mim. A comida que temos em casa vem desde que moramos no Japão. Seriam essas coisas o que me faz sentir mais *japonês*, além de um pouco da minha reserva. Por outro lado, eu tenho mais facilidade de conversar com todas as pessoas, eu não sou tímido, acho que isso seria o lado mais *brasileiro* em mim e também eu não convivo tanto com *japoneses*. Eu não frequento *kaikan* também. Eu convivo mesmo com *brasileiros*, os meus amigos são todos *brasileiros*. A mãe da minha filha é *brasileira*, eu já namorei uma *mestiça*, mas acho que a gente tinha o temperamento muito calmo, muito parecido, por isso não deu certo.”

Ao acompanharmos o relato de Eduardo, vê-se que ele não deixa de se identificar intimamente como um mundo *japonês*. Ele se entende como descendente *mestiço* e afastado, por escolha, de sociabilidades com *nikkey*. Após a entrevista, ele narrou que, diferente de seus

primos "puros", ele não se identificava e não se interessava pelo mundo da "colônia". Para ele, a sua identificação íntima se dava mais para o "lado *brasileiro*", visto que as suas relações sociais eram alicerçadas majoritariamente com *brasileiros*. O exemplo máximo sobre isso estava em suas escolhas afetivas, a preferência em se relacionar afetivamente com *brasileiras*. Embora Eduardo cite o dado da "comida" como elemento da "cultura", ele menciona que o que ele identifica de mais íntima *nikkey* em si diz respeito aos seus modos, os seus gestos, a saber, a educação *japonesa* apreendida na família por meio das regras de etiqueta transmitidas pelo seu pai. Mas, segundo ele próprio, se via como um *mestiço* que se identificava mais com a noção de ser *brasileiro* do que se sentir pertencente ao mundo *japonês*.

A seguir, trago a fala de Fernanda e a sua visão sobre a "cultura" e ser nipodescendente do ponto de vista de uma *mestiça*:

“Em casa eu não aprendi a falar, a cozinhar, eu não tive contato com a cultura japonesa. Minha avó era imigrante e minha mãe casou-se com *brasileiro*. E meu pai por conta da cultura latina, dava a última palavra em casa. Minha mãe sempre trabalhou fora, então não tinha comida japonesa em casa. Pensando bem, há uma coisa que eu sempre tive e isso é bem típico de *japonês*: a presença diária de verduras, legumes e frutas nas refeições. Mas pratos japoneses como *tempurá*, *sushi* e os doces *mandyu* e *moti*, isso eu não tive. Eu passei a minha vida assim, eu olhava para mim e a única coisa que via de *japonês* em mim eram os olhos, são bem puxadinhos, mas tirando isso eu não me identificava. Se você olhar para mim, você vai ver, eu não tenho cabelo de *japonês*, meu cabelo é encaracolado. Eu não tenho sobrenome. Então, depois de me casar, eu e meu esposo viemos trabalhar em Marília e aqui nos estabelecemos e quando a minha filha mais nova era criança, ela quis fazer *taikô*⁶⁷ aqui no *kaikan*, e eu a trazia sempre e participava das reuniões. A primeira vez que eu ouvi os tambores eu senti uma emoção muito forte. Eu senti algo. Eu tinha a cara (de *japonês*), mas agora eu sentia algo forte que estava dentro de mim, algo que estava ali, um espírito que antes eu não sentia. Então, por ter um jeito mais despojado e uma agilidade para resolver as coisas, eles (da associação) depois de um tempo me convidaram para coordenar um grupo aqui. E aqui estou há quase dez anos. Hoje eu tenho mais o sentimento de ser descendente.” (Fernanda, funcionária pública, *mestiça*, 44 anos casada com *brasileiro*)

As falas de Seiji, Sílvia, Eduardo e Fernanda inter-relacionam o alimento, a família e as sociabilidades a uma identificação *japonesa*. Seiji, um descendente não miscigenado pertencente a uma família *japonesa* levanta uma predileção “natural” pelo alimento como uma marca de pertencimento ao parentesco *japonês*. Sílvia, cônjuge *brasileira* de uma família 'mista' relaciona o papel da *obatian* no cultivo do “gosto japonês” do neto e ainda aponta que para Rafael continuar a se alimentar a moda da avó “ele teria que se casar com uma *japonesa*”. Sílvia reconhece o papel central da mulher *nikkey* na família, nesse caso, a *obatian*, na clara associação do gênero à continuidade da “cultura”, tal como se vê na história

⁶⁷ Tambor japonês.

da imigração. Ou seja, importante notar que para Sílvia, a continuidade da predileção pelo gosto *japonês* se faria por meio do entrelaçamento entre cultura e gênero a fim da perpetuação do parentesco. E, sobretudo seria necessário tecer novas alianças com a possibilidade de matrimônio de seus filhos *mestiços* com parceiros afetivos nipodescendentes. E aqui, novamente emerge a possibilidade de retorno ao centro do parentesco quando dos *mestiços*, tal como fora concebido por Akiye e a mãe da jovem miss.

Eduardo, por sua vez, se entende como um *mestiço* que se afasta do centro do parentesco *japonês* ao expor que se identifica mais como *brasileiro* e que tampouco as suas escolhas afetivas buscam parceiras *nikkey*. No relato de Eduardo vale ressaltar o dito ‘excesso de identidade’ entre os nipodescendentes ao descrever as razões do porquê ele preferiria se relacionar com *brasileiras*. Ademais, ele frisa de maneira enfática o seu convívio com *brasileiros* e a escolha de não convívio nos círculos nipônicos. Suas escolhas fazem com que ele se identifique mais com os ditos modos da “cultura *brasileira*” no tocante a sua personalidade, sociabilidade e afetividade. Para ele, o excesso de similaridade entre ele e as nipodescendentes não constituiria objeto de atração. O que o atrai é justamente um tipo de personalidade contrária que ele identifica como sendo a personalidade da *brasileira*. O ‘excesso de identidade’ apontado por ele como o motivo de não sentir atração física e sentimental por *nikkey* miscigenadas e não miscigenadas, curiosamente, as engloba numa mesma categoria: a *japonesa*. E isso as exclui do grupo de parceiras preferenciais. No caso de Eduardo, as suas sociabilidades seriam mais fortes para definir as suas identificações e escolhas afetivas quando em comparação com as regras de etiqueta apreendidas do mundo *japonês*.

Fernanda, por outro lado, trouxe a descoberta de uma identificação com a sua origem nipônica por meio do contato de sua filha *mestiça*, grau $\frac{1}{4}$, com o *taikô*. Observe que neste caso é a filha de Fernanda, uma “*mestiça 25%*”, que buscou o contato com a cultura *japonesa* e aproximou a sua mãe “*mestiça 50%*” a uma identificação para com o parentesco ao resignificar os sentidos de sua nipodescendência. Resignificação dada por meio de sociabilidades com o universo associativo *nikkey*. Fernanda me relatou que o convívio com os *japoneses* no *kaikan* cultivaram nela um sentimento de ser nipodescendente que antes se dava somente pela percepção superficial de seus traços corporais. O sentimento de uma identificação íntima *nikkey* nos emaranhados do parentesco se fez por meio da convivência na “colônia”. A sua percepção de ser nipodescendente, que antes se dava pela aparência de seu corpo, foi resignificada e cultivada interiormente no “espírito”.

Esse caso é importante porque traz à tona pré-concepções acerca da miscigenação e, ao mesmo tempo, evidencia uma revisão da "colônia" sobre si mesma quando passa a ofertar cursos para jovens tanto *nikkey* como *brasileiros*. O ponto central na oferta de aulas de japonês, *taikô*, danças e etc. visam, sobretudo atrair a atenção dos jovens nipodescendentes acerca de apreender saberes da cultura japonesa. Essa canalização nos jovens lida também com uma preocupação, o temor de perda da memória japonesa, um drama marcado pelo esquecimento e o desaparecimento da "cultura" muito recorrente nos discursos das "colônias". No entanto, esse tipo de preocupação legítima, porque toca o parentesco, acaba também por estereotipar mais a família 'mista' como o dado da perda da memória. E isso ignora o fato de que a perda da memória e mesmo a perda da importância da memória possa vir a ocorrer entre todas as famílias nipodescendentes, sejam elas compostas somente por *japoneses* ou as 'mistas'.

O caso de Fernanda é significativo porque outra vez podemos observar uma nova passagem no parentesco com a possibilidade de reorientação para o centro do sistema. Pois o fato de uma *mestiça* "25%" (situação limite) ter trazido a sua mãe (uma *mestiça* "50%") para a "colônia" fez com se criasse um elo entre essa família e o universo associativo gerando ressignificações acerca da nipodescendência, do que se entende pelas "origens" nipônicas. Neste caso, a figura do *mestiço* correntemente concebida como um sujeito que se afastará da "cultura" confronta tal concepção ao ser o *mestiço* limite o construtor de elos e identificações no sistema. A filha de Fernanda buscou a "cultura" e levou a sua mãe para um encontro de ressignificação sobre sua descendência. Segundo as falas de Fernanda, encontro que despertou "o lado" *japonês* seu que estava adormecido e que ela desconhecia até então.

Ao analisar cada uma das falas acima, vemos que o sujeito *mestiço* não se percebe como portador de uma identificação fixa e estabilizada. Alguns como Fernanda podem lamentar a ausência de certos símbolos da cultura japonesa em sua formação como os cuidados e a língua, por exemplo, mas isso não gera uma crise de identificação, pois certos modos culturais podem ser recebidos e incorporados pelos sujeitos sendo instalados ao longo da vida. E essa incorporação pode contribuir para os sujeitos pensarem e sentirem a sua descendência japonesa de modo positivo e significativo. As experiências de Fernanda e Eduardo dão mostras que eles transitam por diferentes espaços e incorporam símbolos da cultura japonesa e, mais evidente no caso de Fernanda, a ressignificação de se ver e se pensar nipodescendente.

Ainda, os relatos acima dialogam e desestabilizam falas recorrentemente mencionadas pelos *japoneses* quando das famílias 'mistas', a saber, as dimensões de conflitos e

a ideia de que a presença dos modos e gostos japoneses ficariam fragilizados por esse tipo de arranjo familiar. Se as falas acima comunicam a existência de uma espécie de lacuna sobre os modos culturais no interior das famílias 'mistas', isso não significa que eles neguem a sua descendência nipônica ou que não possuam nenhuma forma de identificação com ela. A percepção da corporalidade é marcante nessas situações e elementos como regras de etiqueta e aproximações a uma noção alimentar como “tomar chá diariamente” ou “se alimentar de forma equilibrada e leve em todas as refeições” são percebidas como heranças de uma cultura dos imigrantes. Mas é importante ter em mente que quando um *nikkey* não miscigenados fala sobre a "cultura", eles não estão a fazer um apelo a uma “pureza cultural”, tampouco qualquer interlocutor tenha falado ou sugerido isso. No entanto, o que se evidencia nas falas e experiências desses *mestiços* são modos de se conjugar uma noção de identificação nipônica a partir de registros mais flexíveis e fluidos que passam pelo filtro da incorporação de certos saberes e modos adicionando mais elementos a personalidade desses sujeitos.

A ideia das primeiras gerações *nikkey* de que no interior das famílias 'mistas' o cultivo da alimentação, saberes, etiquetas e sociabilidades *japonesas* ficariam fragilizadas ainda encontram eco no presente. Ocorre que, as experiências de Eduardo e Fernanda pode confrontar essas ideias. No caso de Eduardo, se observarmos foi a sua mãe, uma mulher *brasileira* que trouxe a cultura alimentar nipônica para o seio da família desde quando eles viveram como *dekasegui* no Japão. E em Fernanda, vemos o encontro com a "colônia" e o despertar do "espírito" resignificando o pertencimento nipônico dela a (re)conectando com suas "origens". O mais importante é compreender que Eduardo e Fernanda não se tornaram *japoneses* por isso, mas cada qual resignificou a sua relação de noção de pertencimento ao parentesco *japonês*. Enquanto Eduardo escolheu a aproximação com a sociabilidade *brasileira* se posicionando como mestiço mais *brasileiro*, Fernanda resignificou a relação com a sua ascendência. Eles deram mostras de que para os *mestiços* claramente não há um símbolo único e estável para pensarmos identificações e (des)ligamentos nipodescendentes e, no caso deles, não havia uma tensão ou desejo sobre haver ou não a continuidade do parentesco japonês para a posteridade.

Já a interlocutora Sílvia, uma *brasileira* casada com um *nissei*, elabora projeções de continuidade do parentesco por meio da “cultura e gostos japoneses” no selar alianças com outros descendentes por meio do casamento. Nesse momento, no tocante a alimentação, as concepções de Sílvia se encontram com as de Seiji sobre a ideia de haver uma predileção “natural” entre os nipodescendentes por hábitos da cultura alimentar japonesa. É diferente de Eduardo e Fernanda, nessa visão, a preocupação com uma continuidade do parentesco entrelaça

possíveis alianças entre *nikkey* e o compartilhamento de gestos, gostos, saberes e moralidades apreendidas no seio familiar.

E diante de fatos tão múltiplos, talvez seja daí que se depreenda a tensão com a figura do *mestiço* no parentesco. O que incomodaria no casamento 'misto' e na figura do *mestiço* sob os olhos da “colônia”?

Pode haver uma pressuposição de que as posições dos *mestiços* seriam mais individualizadas no tocante a uma continuidade no parentesco. No entanto, ocorre que essa condição não seria exclusiva dos *mestiços*, mas sim um dado das gerações *nikkey* mais novas, a saber, a posição mais individualizada dos sujeitos no seio da família. Isso pode ser verificado na família de Seiji sobre o namoro de seu filho com uma *brasileira*, pois a justaposição da escolha do sujeito tomou a posição da orientação familiar coletiva centrada na figura do chefe. Partindo desse princípio, o *mestiço* não é uma ameaça desestabilizadora, mas ele seria uma clara ilustração cristalizada de um movimento interno das próprias famílias *nikkey*: a passagem da sobreposição do indivíduo sobre a ordem coletiva familiar. Mas essa questão está completamente longe de ser esgotada, a exemplo do que acompanhamos sobre a figura do *mestiço*, que habitou nas margens do parentesco no passado, oferecendo novas chaves e possibilidades de retorno ao centro do sistema após ditos afastamentos advindos das derivações geracionais.

Essa discussão me fez recordar o caso de André, um caso delicado que me foi narrado por integrantes da IMeL Marília. André é médico, jovem, *sansei*, filho de pais *nikkey* e protestante. Sua avó paterna sempre lhe pediu para se casar com uma *nikkey* e durante o tempo de vida de sua avó, André nunca jurou que casaria, mas também jamais disse à ela que recusava o pedido. Narraram-me que antes de sua avó falecer, ela pediu novamente para ele se casar com uma *nikkey*, ele disse que pensaria, mas novamente nada jurou. E foi somente após o falecimento de sua avó que ele iniciou um relacionamento sério com uma *brasileira* tendo se casado com ela. De modo que, após a morte de sua *obatian*, ele teria se sentido absolutamente liberto para se relacionar afetivamente com uma não nipodescendente sem impor constrangimentos a parceira e a sua avó. Marcela, a própria esposa de André, teria namorado um *nikkey* da mesma denominação religiosa antes de conhece-lo, quando ela e sua família habitavam em outra região paulista. No entanto, há relatos de que a família *japonesa* desse primeiro namorado não a aceitava pelo fato de eles serem muito ricos e, principalmente, pelo fato de ela ser *brasileira* e pobre, já que os pais dela trabalhavam na segurança e manutenção da igreja. Assim, a intervenção dessa "família tradicional *japonesa*" e os conflitos envolvendo

o namoro de Marcela com esse rapaz teriam encerrado o namoro. E esse exemplo claro nos dá mostras de ainda haver famílias *nikkey* com uma orientação mais tradicional e, no caso vivido por Marcela, há famílias com orientação mais tradicional e com um forte preconceito de classe social e de origem familiar. Porém, por mais que esses casos venham a se tornar cada vez menos recorrentes no presente devido as escolhas individuais dos sujeitos sobre a ordem familiar, haveria sim famílias *japonesas* estruturadas sob uma orientação mais tradicional acerca do parentesco. No entanto, tendo em mente que essa pesquisa não conseguiria se aprofundar a tempo nesses temas, esse caso nos mostra as lacunas sobre preconceitos de classe social e de "cor" no parentesco, temas interessantes para a emergência de novas pesquisas sobre a presença *japonesa* no Brasil.

5.4 (Pré)conceitos e provas: confrontos entre corpo e parentesco

E por fim, trago aqui a única entrevista e caso que obtive, por enquanto, de *mestiços* filhos de *japoneses* com negros quando das minhas pesquisas. A história de Tatiana é importante porque chama atenção para diferentes dimensões do preconceito e racismo na sociedade brasileira, pois ela diz não atravessar preconceito e racismo por ser *mestiça* e negra quando entre *japoneses*, mas sofrer racismo por ser negra quando entre *brasileiros*. No entanto, há outra dimensão mais profunda e menos evidente acerca do preconceito e da composição de sua família: o fato de as uniões entre *japoneses* e negros serem quase "raras" quando nos deparamos com as famílias 'mistas'. Ou seja, o fato de esses casos serem reduzidos mostraria em si maiores barreiras no parentesco japonês no tocante ao arranjo familiar entre *nikkey* e negros.

Encontrar Tatiana foi um achado. Eu a conheci quando morei em Marília e dividi casa com a professora Laura, da rede pública de Educação. Nessa ocasião, em conversa com uma vizinha, ela me disse que a namorada de seu sobrinho era *mestiça* e nos colocou em contato. Encontrei Tatiana para uma entrevista e depois passaríamos a frequentar alguns cultos do Budismo *Nichiren Daishonin* em Marília. Ela narrou a sua trajetória de vida desde Ribeirão Preto até chegar a faculdade em Marília. Acerca de como concebia a sua nipodescendência, Tatiana relatou não ter "crises", pois se entendia *mestiça* nipodescendente negra. Ela contou ter sempre convivido com a sua *obatian*, a mãe da sua mãe era imigrante, e assim, a presença *japonesa* na família era uma realidade constante. E quando se recordava das imagens de sua avó na infância, era sempre nos momentos dos rituais budistas no lar. Isso acabou por levá-la a buscar contato com uma espiritualidade japonesa e a partir daí empreender pesquisas sobre a

história de sua família nipônica. Tatiana relatou que passou a se interessar pelas histórias de seus avós, tios e mais sobre a infância e juventude de sua mãe.

Ao mesmo tempo, em Marília, por acaso, viu o centro do Budismo *Nichiren Daishonin* e passou a frequentar os cultos. A religiosidade atrelada a sua concepção de *japonesidade* na família a fez percorrer por vontade própria os caminhos da memória imigrante e na espiritualidade estabelecer uma conexão com a memória de sua avó.

Tatiana me levou aos cultos e me apresentava como amiga, *mestiça* e pesquisadora sobre a imigração japonesa. Após os cultos, sempre havia uma roda de chá com conversas entre os praticantes. E apesar de ser um espaço frequentado por *brasileiros* e *japoneses*, algumas pessoas ficavam curiosas com a nossa presença e, sobretudo com o fato de sermos *mestiças*. Muitos dos *japoneses* de lá também diziam achar que eu não parecia ser *mestiça* porque eu não teria muitos dos traços *japoneses*. Tendo em mente que a imagem que faziam de minha corporalidade em Marília era contrastante com outros contextos, pois eu sempre havia sido reconhecida como *mestiça*, eu sempre pedia para que os interlocutores me explicassem essa impressão e novamente "os meus olhos eram grandes e a cor de meus olhos, cabelo e pele era muito claros" para que eu me parecesse *mestiça*.

Desde o início de minhas pesquisas com *nikkey* acerca da imigração japonesa, lá em 2006, essas situações há muito deixaram de ser embaraçosas para mim. Foi somente na primeira vez, durante a dinâmica numa aula de japonês, curso voluntário na "colônia", quando o professor disse que eu não conheceria as palavras japonesas proferidas por minha *obatian* porque eu era *mestiça*. Em choque eu assenti que sim, mas porque ela havia falecido jovem e doente antes de eu completar um ano de idade. Naquele domingo, eu voltei para minha casa e vivi uma espécie de recolhimento e refleti muito sobre a questão nas semanas seguintes. A partir daí, eu compreendi que o fato de eu ser *mestiça* não poderia, de minha parte, ser encarado como uma barreira para as minhas pesquisas, mas sim como uma chave de compreensão. E eu passei a entender essas questões como dados para a pesquisa antropológica e via justamente na tensão *mestiça*, a possibilidade de aprofundar temas que talvez não surgiriam com maior evidência quando de uma pesquisa realizada somente entre *nikkey* ou realizada entre *brasileiros* e *japoneses*. Pois em cada uma dessas situações, o traço especial dos campos específicos da pesquisa e das relações sociais ofereceriam dados novos por se desenvolverem em contextos e situações múltiplas. E com base nisso e diante dessas situações, eu não "reagia" aos questionamentos, mas agia na busca de os compreender.

Muitos dos interlocutores nos diferentes contextos de Marília diziam que eu não me parecia *mestiça* e que eu já deveria ser muito "misturada". Eu explicava a minha genealogia e quando eu dizia ser filha de pai *nissei* com mãe brasileira, logo *sansei mestiça*, (as minhas raízes são múltiplas e periféricas, a minha mãe é muito branca, a mãe da sua mãe era indígena e os pais de seu pai eram imigrantes portugueses). Em seguida, eles perguntavam pelo meu nome de família e eu dizia ser Hatugai. E se seguia um silêncio, pois se dava ali um confronto entre a imagem que se fazia sobre o corpo do *mestiço* e a subjetividade do olhar do observador sobre o meu corpo. Havia o confronto entre uma imagem estereotipada do corpo *mestiço* com a evidência dos traços nipônicos e a realidade de minha corporalidade *mestiça* composta com símbolos do parentesco como "50% de sangue", nome e, no caso, os saberes acerca da memória imigrante, muitos adquiridos com os estudos.

O mais interessante era a minha imagem e a de Tatiana em diferentes espaços, ambas *mestiças* e com o mesmo grau de descendência no sistema do parentesco, mas com traços corporais diferentes. As nossas imagens mostravam a complexidade do estereótipo sobre o fenótipo à luz do parentesco e a própria diversidade do fenótipo corporal do *mestiço*. Certa noite, uma interlocutora perguntou sobre a nossa ascendência. Ela demonstrou surpresa por sermos *mestiças sansei*, mas sermos tão diferentes. Para ela, eu era muito "clara" e já Tatiana era bem "morena", mas ela não identificou que Tatiana pudesse ser negra. Talvez porque, embora Tatiana tivesse os cabelos bem grossos e volumosos, eles eram lisos. Denotando daí, a leitura social sobre "raça" e fenótipo que há na sociedade brasileira, ao imputar ascendências segundo variantes dos traços corporais. A nossa interlocutora demonstrou surpresa sobre sermos *mestiças*, mas era uma surpresa de descoberta e não era hostil. Em seguida, Tatiana explicou a sua genealogia, seu nome e que era *mestiça*, filha de mãe *nissei* e pai maranhense negro, daí ela explicou porque era "morena". A interlocutora *japonesa* emendou: "nossa". Talvez essa fosse a primeira vez que ela conhecesse pessoalmente uma *mestiça* negra.

No retorno para as nossas casas, Tatiana contou que quando ouviu a observação sobre mim, ela ficou em choque, pois para ela era tão evidente que eu era *mestiça* que ela não compreendia as razões para essas dúvidas. E fez uma observação muito perspicaz: "para nós (*mestiços*) há uma questão constante, é cansativo com *japônês* porque a gente tem que provar sempre que também é descendente."

"Provar que também se é descendente", isso significava que, para Tatiana, *mestiços* são *mestiços*, são específicos porque são filhos de *brasileiros* com *japoneses*. O

mestiço é aquele descendente da família *japonesa* e também é descendente de sua família *brasileira*, para ela não deveria haver "crises".

O que ocorria era que quando da presença do *mestiço* em espaços concebidos como universos idealmente homogêneos *japoneses* como, por exemplo, um *kaikan*; a diferença específica do *mestiço*, ou seja, a diferença não tão extremamente oposta ou contrastante com a dos *japoneses* criaria uma zona de comparação e conflito gerando instabilidades nos símbolos concebidos como já prontos, fixos e permanentes dos *japoneses*. E ou do que se concebe sobre os corpos dos diferentes nipodescendentes no parentesco.

Quando Tatiana anunciava ser filha de mãe *japonesa* e pai brasileiro *negro*, os interlocutores *japoneses* se surpreendiam com a raridade do arranjo familiar e ela era a prova dos múltiplos arranjos possíveis das famílias 'mistas'. Mas Tatiana era muito articulada e consciente de suas ascendências e acerca do racismo, e me relatou sofrer racismo, de fato, quando entre *brasileiros*:

“Eu não sofri preconceito por ser *mestiça* entre os *japoneses* ou em outra ocasião. A minha mãe é filha de imigrantes e o meu pai é maranhense e negro, mas quando as pessoas me veem somente como negra eu percebo que o tratamento comigo é discriminatório. E quando elas conhecem o meu sobrenome japonês por meio dos documentos de identidade e elas veem que eu sou descendente de *japoneses* também, elas mudam o tratamento. Isso me causa tristeza, pois antes de qualquer coisa eu sou um ser humano e eu tenho orgulho da minha origem e eu não negaria a origem dos meus pais como eles são e de ser como eu sou, mas isso deixa claro a questão do racismo”.

Ao acionar a fala de Tatiana, percorremos fenômenos mais gerais da sociedade brasileira como a discriminação de classe social e o racismo, isso fica evidente na forma como Tatiana relatou ser tratada em diferentes contextos a depender da leitura que os sujeitos fazem da imagem do seu corpo. Ela evidenciou claramente existir um tratamento positivo para a sua ascendência nipônica de acordo com o seu sobrenome e um tratamento excludente e discriminatório para com a sua ascendência negra de acordo com a leitura feita sobre a "cor" de sua pele. Isso era claro para ela desde sempre no comércio com *brasileiros*, pois se as pessoas a viam como negra ela era atendida com descaso, mas quando os sujeitos identificavam o seu nome de família japonesa em seus documentos como cartão de crédito e RG, eles mudavam a postura com ela.

Sabendo dos casos raros de casamentos entre *japoneses* e negros no Brasil, eu perguntei para ela como os seus avós *nikkey* reagiram a entrada de seu pai *brasileiro* negro na família, pois é sabido ser pouco comum essas uniões na comunidade *japonesa*. Então, Tatiana

me disse que foi “normal” e isso se devia ao fato de que dos oito filhos de sua avó, seis se casaram com *brasileiros*, somente os dois mais velhos não puderam se casar com *brasileiros* por conta da pressão do *miai* sobre eles e diante disso eles mantiveram-se solteiros. Segundo Tatiana, como a sua mãe era a filha mais nova da família, então desde o início os seus avós tiveram que se "acostumar" com a entrada de *brasileiros* na família, o que fez com que eles desistissem do preconceito e do *miai*.

E num instante, ela disse se recordar de como percebeu os elementos do racismo na sociedade brasileira praticados entre *brasileiros* e *japoneses* a partir das histórias de sua tia mais velha que viveu em Ribeirão Preto. Ela disse que sua tia era *nissei* não miscigenada, mas teria os cabelos naturalmente ondulados e mais crespos. E Tatiana havia entendido anos mais tarde que a sua tia enfrentaria racismo na sociedade entre *brasileiros* e entre *japoneses* na "colônia". Ela sabia que a sua tia enfrentava violências e por isso, alisava o cabelo como se a estrutura natural dele fosse um "problema". E recorda:

"Você imagina, eu descobri que a minha tia era muito complexada porque ela tinha o cabelo mais crespo. Eu mesma já reparei nas reportagens sobre o Japão, você pode ver há japoneses com os cabelos mais ondulados sem ser *mestiço*. Pode ser raro, mas acontece, não são todos os *japoneses* que tem o cabelo extremamente liso e preto. A minha tia, ela começou a alisar o cabelo numa época que não havia produtos (seguros) como hoje. Ela sofreu queimaduras no couro cabeludo e ficou sem cabelo em algumas regiões da cabeça. Isso piorou ainda mais o seu complexo. Os *brasileiros* sempre falavam "nossa, *japonesa* de cabelo duro (!) e ela sentia que na "colônia" tinha racismo também, ela nunca namorou ninguém de lá. É muito triste. Eu sei que ela sempre sofreu racismo de todos os lados."

O racismo sofrido pela tia de Tatiana era verbalizado pelos sujeitos contra a textura crespa natural de seu cabelo e imputavam a textura natural dos fios símbolos racistas historicamente estruturados em nossa sociedade. Pelo racismo, associavam o cabelo da tia de Tatiana a uma negritude e negativavam e rechaçavam os sujeitos de cabelos crespos e a figura do negro. As pessoas se sentiam livres para externalizar o racismo historicamente "aceito" e construído ao longo da história brasileira (GUIMARÃES, 1999). Já Tatiana, por sua vez, era vitimada pelo racismo por conta da leitura da marca corporal "cor". Se Tatiana tinha o "desafio" *mestiço* de provar ser descendente quando entre os *japoneses*, isso lhe era menos violento que ter que viver o racismo cotidiano contra os negros quando com os *brasileiros*. O seu caso mostrava a "naturalidade" do racismo na sociedade brasileira, a partir dos diferentes tratamentos que Tatiana recebia por conta das percepções alheias de sua ascendência nipônica e negra. Tatiana era constantemente marginalizada, principalmente, entre os sujeitos *brasileiros*

segundo a "cor" de sua pele⁶⁸. E percebemos daí que a leitura dos traços físicos de Tatiana a dividiam entre negra e *mestiça* nipodescendente. Enquanto ela era vista como uma pessoa afrodescendente, ela era colocada em um campo social de exclusão. Ao mesmo passo, quando esses mesmos sujeitos que a discriminavam por conta da "cor" da sua pele percebiam que ela também era nipodescendente, eles tendiam a mudar o tratamento mediante o conhecimento do seu nome de família japonesa.

Assim, o caso de Tatiana vai ao total encontro de muito dos diálogos que colhi em conversas informais com as pessoas *mestiças* apontando a ideia de que a ascendência *japonesa* era um ponto favorável em nossa sociedade porque muitos deles salientavam não ter vivido preconceitos por serem *mestiços* de *japonês*. Eles compreendiam que havia uma clara positividade do *japonês* na sociedade brasileira e como isso influenciava a qualidade de suas relações sociais. O fato de eles serem descendentes de nipônicos, mesmo que miscigenados, os ajudaria nas relações de trabalho, na confiança que os sujeitos depositariam neles porque eles salientavam haver um imaginário, e que fique claro se tratar de um imaginário, de que os “*japoneses* seriam honestos e possuiriam uma situação econômica confortável”.

E o caso de Tatiana com o confronto entre a "cor" do corpo e o nome da família era o exemplo mais gritante das mostras do racismo, preconceito de "cor" e da seletividade de tratamentos reinantes entre os sujeitos em nossa sociedade.

⁶⁸ A classificação da diversidade em nossa sociedade, seja do ponto de vista cultural ou étnico, se apoiava e ainda se apoia numa leitura racializada, excludente e biologizante contra, principalmente, as populações negra e indígenas no Brasil. O racismo e o preconceito de cor contra a população negra imputa a ela uma marginalidade “inata” mascarando e naturalizando o racismo no Brasil. 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), entre outros autores.

Ilustração 7: Entrevista com Tatiana. Eu (esquerda) e Tatiana (a direita)



Fonte: Arquivo pessoal

Ilustração 8: Eu, quando criança



Fonte: Arquivo pessoal

Ilustração 9: Eu, quando adulta



Fonte: Arquivo Pessoal

Considerações finais

"Disse a mim mesmo repetidas vezes que não existe outro enigma senão o tempo, essa infinita urdidura do ontem, do hoje, do futuro, do sempre e do nunca." Jorge Luis Borges, no conto *There are more things*.

Pesquisar o lugar do *mestiço* e da família 'mista' no parentesco *japonês* partiu do desejo íntimo em conhecer esse fenômeno social, ainda uma lacuna na literatura da história da imigração japonesa no Brasil. Esse desejo se fez realidade e, em especial, teve como contexto base o caso específico da cidade de Marília. Contexto específico porque se trata da região com a maior comunidade nipônica no interior paulista. A história de Marília e a história da imigração japonesa estão fortemente entrelaçadas. Para aqueles que a visitam, a presença japonesa está corporificada nos nomes de ruas, viadutos, comércio e indústria locais. Há a forte presença de templos religiosos de orientação japonesa espalhados pela cidade, assim como as diferentes associações étnicas formadas pelos imigrantes. É possível observar a forte presença japonesa na paisagem urbana com as lanternas japonesas nas ruas principais do comércio local e na paisagem humana da população. E mesmo após a morte, a imigração japonesa está lá esculpida nos túmulos das famílias japonesas feitos em pedra escura e as lápides escritas em japonês. Mesmo no cemitério, há um monumento em comemoração à imigração japonesa no Brasil.

E diante desse universo, eu tinha dois desejos: pesquisar os *mestiços* e conhecer Marília. Por sorte, desenvolvi a pesquisa de campo em Marília e consegui dialogar com *japoneses*, *mestiços*, famílias 'mistas' e famílias *japonesas* de diferentes gerações. E como sabido em antropologia, não há dado que se esgote. E assim, essa pesquisa além de trazer as posições do *mestiço* no parentesco *japonês* mostrou, sobretudo que ainda há um largo caminho a ser percorrido acerca do *mestiço* na história da imigração e presença japonesa no Brasil.

Como observado, a partir da devida compreensão das categorias nativas *mestiços*, *japoneses*, famílias *japonesas* e famílias "misturadas" assistimos a toda uma complexidade no sistema de parentesco *japonês* e os modos como ele opera na constituição das pessoas nipodscendentes. Ao mesmo tempo, como visto, há a constante produção de diferenças nipônicas provenientes do centro ideal do sistema *japonês* estabelecendo proximidades e distâncias tanto para *japoneses* como para *mestiços*. Movimentos esses coerentes a partir da compreensão da multiplicidade de símbolos como "sangue", alimento, língua, gestos, modos, etiquetas, memória, moralidades, sociabilidades *japonesas* e etc..

Movimentos compreensíveis a partir dos elementos simbólicos da, e simbolicamente quantificados na, constituição das pessoas nipodscendentes miscigenadas e as não miscigenadas. Símbolos desse idioma social do parentesco que comunicam as formas como os sujeitos e suas famílias se relacionam, se compreendem e são relacionadas e produzidas por esse sistema.

Conforme descrito e analisado, nos emaranhados desse parentesco habitam conflitos e tensões acerca da "mistura" no tocante ao centro ideal do sistema, tendo em vista que idealmente e historicamente, a noção de continuidade do parentesco se daria por meio das alianças entre *japoneses*. Assim, compreende-se que desde a escolha pelo casamento 'misto' se deu uma ruptura na ordem de um sistema encarnado na orientação hierárquica e coletiva familiar. Dessa ruptura, assistimos que há uma trama de tensão no surgimento da pessoa *mestiça* e todo um processo de derivação *japonesa* entendidos como passíveis de desaparecimento dos traços simbólicos ditos idiossincráticos dos *japoneses*. Como visto, há uma passagem no parentesco ao longo da história da imigração japonesa no Brasil, onde o sistema de parentesco tradicional japonês orientado nas relações hierárquicas e na resignação pessoal aos interesses familiares e coletivos deu lugar a um sistema de parentesco japonês pautado nas escolhas individuais dos sujeitos no interior de famílias que buscavam ou desejavam manterem-se mais próximas da centralidade e da continuidade do sistema. E os modos mais claros de se ver essas passagens foi por meio das tensões no parentesco com os matrimônios do modelo sutil preferencial entre *japoneses* e o da aceitação entre *japoneses* e *brasileiros*.

E apesar de os casamentos 'mistos' não figurarem como os preferenciais no sistema, não podemos perder de vista que se ele não figura como ideal, tampouco significa que no interior desses *brasileiros* não haveria os ditos mais preferenciais. Em diferentes contextos associativos *nikkey*, a maior ocorrência de casamentos 'mistos' se dá entre *japoneses* com *brasileiros* ditos brancos, sendo mais raros os casos de casamentos com *brasileiros* não brancos. No entanto, eu não conto com dados consistentes sobre a ocorrência desse modelo de união e, sendo assim, haveria aí todo um campo de pesquisa a ser explorando.

Ao longo dessa pesquisa, vimos a importância do parentesco sendo comunicada por meio das categorias nativas e como essa discussão possuía uma experiência própria a qual justamente podemos apreendê-la e compreendê-la à luz da história da imigração japonesa. Buscar entender esse parentesco, os casamentos e o *mestiço* sem considerar os jogos de reflexões específicos dessa história particular pode, além de gerar dados equivocados, impor registros que não participariam da realidade em questão.

Acerca do parentesco japonês e a história da imigração, compreendemos que a construção da própria corporalidade das pessoas nipodescendentes se faz em diálogo com um centro referencial desse sistema, um centro *japonês* ou de noções de *japonesidades* que comunicam quem é e como se entende como é um nipodescendente *japonês* ou *mestiço*. Nessas tramas complexas, ficou evidente como o *mestiço* cria uma fronteira no parentesco a partir de sua nova forma de diferenciação porque borra, agita e desestabiliza ditos sistemas classificatórios *japoneses*.

É certo que, ao buscarmos as noções de pertencimento dos *mestiços* vimos que a sua posição é completamente relacional de acordo com os "diferentes" espaços que ele frequenta, a saber, o dito universo dos *brasileiros* e o dito universo dos *japoneses*. E aqui, vale enfatizar que o *mestiço* será melhor acolhido no universo da "colônia" se a sua família for pertencente ao quadro associativo local, dando mostras da força das ligações de amizade e parentesco nestes espaços. Para além dessas relações, as derivações *mestiças* e os graus de descendência dos *mestiços* são também fortes marcadores de reconhecimento e acesso as sociabilidades *japonesas*. E por fim, vimos que diante de todo o trânsito e fluidez do *mestiço* na sociedade brasileira, não se pode negar que a ideia sobre os símbolos e a estereotipia da descendência nipônica que há no contexto brasileiro também modulariam a "qualidade" das relações sociais desses sujeitos em nossa sociedade.

Ao perguntarmos sobre isso, imperativamente travaremos um debate acerca da discriminação e do racismo na sociedade brasileira, afinal por que para os demais sujeitos, esses *mestiços* seriam mais confiáveis quando da comparação com as pessoas mestiças advindas de outros modelos de uniões mistas? Afinal, se o mito da democracia racial e o imaginário da miscigenação são tão vigentes na sociedade brasileira e impacta na vida dos sujeitos, não podemos descartá-lo enquanto uma discussão epistemológica para compreender o interior do seu sistema e o seu núcleo seletivo e os modos violentos como ele opera em nossa sociedade. Entretanto, volto a reafirmar, na ocasião dessa pesquisa não é coerente diluir o objeto de análise aqui apresentado e transformá-lo em um subitem das discussões sobre o mito da democracia racial, pois foi aqui traçado de maneira enfática os contextos específicos desses sujeitos *mestiços*. Bem como ficou evidente que a classificação do *mestiço* e a "família misturada" tratam-se de uma lacuna num sistema de parentesco específico, e essa lacuna específica articula relações sociais, conflitos, corporalidades e ressignificações de parentesco ainda pouco exploradas.

De qualquer maneira, não há como negar que a posição do *mestiço* no parentesco japonês é bastante relacional, pois o seu reconhecimento e diálogo se daria com maior facilidade quando a família 'mista' possuísse ligações com e na “colônia”. Ou seja, quando a família possuísse relações sociais e ligações de parentesco com outras famílias *nikkey*, membros de quadros associativos *nikkey*. Em uma conversa informal com um interlocutor *japonês*, eu ouvi certa explicação: “quando um *japonês* vê um *japonês* ele se sente mais próximo, quando é *mestiço* ele te olha de um jeito, mas você é descendente então te vê bem (a pessoa) e com *brasileiro* como não tem intimidade, o *japonês* então tem mais reserva”. E aqui, deve ser pontuado que a posição do *mestiço* no parentesco ou a entrada dele em um universo associativo *japonês* não estarão isentas de conflitos. E, por outro lado, nos espaços ditos *brasileiros*, os *mestiços* até poderiam desfrutar de uma posição “positivada” a partir do ideário que paira sobre os *japoneses* na sociedade brasileira.

De qualquer modo, notemos que é importante observar que o *mestiço* participaria inicialmente de variadas situações sempre numa condição de exterioridade ao contexto: ele não é 100% *japonês* e ele não é 100% *brasileiro*. Em ambos os casos, a leitura simbólica sobre os seus traços corporais e a subjetividade de identificação de sua família nipônica ditarão a qualidade das relações que os sujeitos travarão com eles. E, ao menos no universo *japonês*, a sua acomodação, incorporação, integração e ou coexistência vai depender das suas relações familiares, do seu grau de descendência e de sua corporalidade para que ele seja localizado como mais próximo ou mais distante do centro de referência do parentesco japonês.

Pois em qualquer contexto, o *mestiço* mais transita do que pode ser fixado, ele não dilui as diferenças quando estamos a tratar do parentesco japonês, mas ele mesmo constituiria uma fronteira no sistema, visto que a sua uma nova diferença borra as linhas de distinção antes claras e evidentes entre *japoneses* e *brasileiros*. Por outro lado, no universo *brasileiro* ele instalaria um *continuum* onde antes só havia diferenças e ele se moverá e será movido nesse *continuum* a depender da leitura que se faça das suas marcas corporais. Esses dados nos dão mostras de que um registro de pensamento que busca a fixidez e a definição permanente podem não funcionar com esses sujeitos.

No tocante a genealogia *japonesa*, o dado do nome (honra), a memória e o símbolo "sangue" e a sua quantificação seriam os registros mais estáveis do sistema. Mas como vimos, esses dados não podem ser concebidos como fixos quando da condição relacional do *mestiço*. Pois quando ele transita em diferentes contextos, ele dialoga com diferentes leituras simbólicas e subjetivadas sobre o seu corpo, a exemplo do que se concebe como beleza e

representatividade *nikkey*. Como demonstrado, a inter-relação entre beleza e nipodescendência revelam maiores proximidades ou maiores afastamentos de uma centralidade *japonesa*. Além disso, o *mestiço* lança luzes para a dimensão das leituras acerca das expressões corporais ditas *japonesas* e como elas podem ser quantificadas em modos, gestos, gostos e saberes. E que apesar de esses modos serem concebidos por todos como "naturais" notadamente entre *japoneses*, os *mestiços* dão mostras que esses modos são cultivados e que além disso, eles também podem ser apreendidos ao longo da vida.

Tendo em mente a linguagem do parentesco ideal *japonês* e a importância da continuidade do sistema, ao contrapor as figuras do *japonês* e do *mestiço* pode ser compreendido que quando a ordem do parentesco é pensada somente entre *japoneses* não miscigenados, idealmente não haveria limites para a continuidade do sistema. Pois a continuidade da família, seu nome e moralidades seria contínua e interminável. Nesse momento, quando refletimos a perpetuação do parentesco, o polo de distinção operante se desloca para o jogo de oposições entre *japoneses* e *brasileiros*, isto é, uma divisão clara entre aqueles que participam e constroem o parentesco e aqueles que idealmente estão "fora" do sistema, um tipo de distinção estabelecido com limites claros. Contudo, como apontado, quando aquele que está "fora" é instalado no parentesco pela via do casamento, a formação da família 'mista' pode figurar como a ruptura no sistema, mas não como a sua extinção. É nesse quadro que localizamos as margens que há na figura do *mestiço* e as tensões no parentesco. A partir dele, o *mestiço* instala uma fronteira no sistema por meio de um processo de cálculos e derivações onde antes só haveria continuidades e linearidades. É uma dita derivação *mestiça* que borra os limites entre os ditos "opostos" (*japoneses* e *brasileiros*) antes concebidos como claros e fixos. E apesar de haver um estereótipo reinante de que as famílias 'mistas' e os *mestiços* se desligariam das referências *japonesas* por consequências das derivações geracionais, vimos em vários casos, as famílias 'mistas' e os *mestiços* que se identificavam com os elementos culturais específicos da imigração japonesa e, sobretudo vimos com os *mestiços* os mais variados processos de identificações íntimas de ser nipodescendente, bem como os processos de ressignificações da nipodescendência.

Ao refletir os casos do Miss Nikkey Marília e suas elaborações sobre o parentesco e as discussões levantadas com os concursos Miss Universo Japão e Miss Mundo Japão quando das vencedoras *hafu*; é importante atentar-se para a maneira específica como os nipodescendentes no Brasil concebem e quantificam o *mestiço* e o localizam em diferentes posições no parentesco. Pois no Brasil, há uma clara diferenciação em relação à forma como a

miscigenação é concebida no Japão. No Japão atual se utiliza o termo *hafu* (half) para designar os filhos de japoneses com não japoneses. Nesse contexto, tal categoria demonstraria rigidez e uma inabilidade de assimilar a questão da miscigenação, pois o *mestiço* é sempre dividido em duas partes⁶⁹. Entre os nipônicos no Brasil, para além da bipartição do *mestiço*, há as variadas derivações *mestiças* e o dado da leitura cultural subjetiva sobre as marcas corporais dos *mestiços* posicionando-os como mais próximos ou mais distantes dos *japoneses*. E para a compreensão desse *mestiço* específico, as noções de corporalidade, traços físicos asiáticos, *substância* com a quantificação do "sangue", nome, memória, gestos, beleza, etiqueta e *sex appeal* são símbolos múltiplos que jogam com uma centralidade *japonesa* para a classificação dessa noção de *pessoa*. Vimos, então, que nesse caso, tocar a constituição do *mestiço* implicaria tocar e tensionar os símbolos desejados como fixos no parentesco, pois a modulação desse sujeito *mestiço* operaria, dialogaria, bem como confrontaria esses símbolos, vide os casos de Andreia, a jovem miss, Tatiana e eu mesma.

De maneira geral, compreende-se que a continuidade do parentesco estaria melhor assegurada entre os *japoneses*, pois infere-se que os modos culturais e educacionais das famílias *japonesas* possuiriam maior valor e significado quando entre nipodescendentes não miscigenados justamente por terem sido educados segundo esses valores. Por outro lado, é esperado do sujeito *mestiço* que ele viva mais em contato com a cultura *brasileira*. E isso não ocorreria somente pelo fato de ele estar mergulhado nela, visto que essa ideia monolítica se estenderia para todos os *nikkey* no Brasil, já que não estamos a tratar de um isolamento cultural dos *nikkey* para com os não *nikkey*. Mas decorre que, é apostado que o *mestiço* estaria mais em contato com a cultura brasileira pelo fato de ele estar mergulhado nela e, principalmente, por possuir um ascendente *brasileiro* na sua formação educacional e, deste modo, seriam menores as expectativas de que ele conhecesse e dominasse os saberes *japoneses*.

Entre os nipodescendentes, acerca do *japonês* há um estereótipo latente de que ele possuiria os saberes e os modos *japoneses* de forma “natural”, sendo esse discurso reproduzido tanto por sujeitos *nikkey* como por sujeitos não *nikkey*. E essa seria a ideia de que o *japonês* conhece “naturalmente” a cultura japonesa porque ela está no seu “sangue” e no seio familiar. Porém, quando ele não corresponde a esta estereotípia, os sujeitos tendem a considerá-lo como um “*japonês* falsificado”, “*japonês* genérico” ou “*japonês* do Paraguai”⁷⁰. E nessas

⁶⁹Para mais ver: disponível em <http://www.hafujapanese.org/eng/about.html>. Consulta em 04/02/2013. Disponível em <http://madeinjapan.uol.com.br/2008/08/23/japao-terra-dos-mesticos>. Consulta em: 06/02/2013.

⁷⁰ A expressão “japonês do Paraguai” é recorrente entre os sujeitos. Na sociedade brasileira é comum a expressão “do Paraguai” para referir-se a qualquer objeto cuja procedência e qualidade são origem duvidosa. Isto é quando

situações é frequente ouvir que se trataria de um “*japonês* falsificado” ou um “*japonês* do Paraguai” porque o sujeito teria somente a “cara de *japonês*”, ou seja, somente a sua exterioridade, a sua superfície. Para esses casos, e desde a minha infância, sempre foi recorrente escutar que “o *japonês* falsificado era aquele que negava a sua “raça” (*japonesa*)”.

Ocorre que o próprio *mestiço* não escaparia totalmente desse tipo de avaliação. Entretanto, a sua avaliação se daria com base na ideia de afastamento do parentesco, também traduzido como desinteresse pela “cultura”, situações que ocorreriam quando ele não demonstrasse habilidades e conhecimentos de elementos da “cultura *japonesa*”. É interessante notar que a imagem que se faz do *mestiço* impõe a ele um campo muito relacional porque se em um polo ele se encontra “mais afastado” das suas origens nipônicas, e isso seria devido em grande parte a sua “mistura”. Isso não significa que os *japoneses* neguem a sua nipodescendência (a depender de seu grau de derivação e ou ausência dos documentos oficiais) quando da descrição do *mestiço*, mas há sim uma limitação mais clara para o seu reconhecimento.

Tendo isso em mente, é possível observar que essas operações dialogam e complexificam o parentesco quando pensados à luz do corpo, nome, grau de descendência, “cultura”, gostos, modos, gestos e marcas corporais dos *mestiços*. Pois a nipodescendência do *mestiço* é reconhecida com maior frequência à medida que os traços diacríticos do seu corpo são mais visíveis, principalmente, com a presença de traços asiáticos no seu rosto. Diferente do *japonês*, para o *mestiço* as marcas do corpo, o nome e a árvore genealógica são inqueridas com maior descrição para defini-lo e reconhecê-lo *mestiço* e o posicionar como mais próximo do “polo *japonês*” ou mais próximo do “polo *brasileiro*”. Já os *japoneses* comumente receberiam um tipo de descrição que os avaliam acerca da sua autenticidade ou cópia *japonesa*, pois o seu corpo já portaria as marcas corporais diacríticas sem que houvesse dúvidas sobre a sua ascendência. Desta forma, o *japonês* não seria avaliado no campo relacional como “mais *japonês*” ou “mais *brasileiro*” como se dá com o *mestiço*, mas o *japonês* seria avaliado no campo da veracidade ou da cópia *japonesa*.

E entre esses diferentes registros, nós teríamos a figura do *mestiço*, ele é específico entre os *japoneses* porque quando eles dizem *mestiços* eles referem-se exclusivamente aos sujeitos filhos de *japoneses* com *brasileiros*. E, como demonstrado, quando vamos além vê-se que a figura do *mestiço* borraria as linhas divisórias entre *japoneses* e

não é possível comprovar a autenticidade dos objetos. A fronteira do Brasil com o Paraguai é conhecida pelo fluxo de ilegalidades e entre elas o comércio de contrabando (HATUGAI, 2011).

brasileiros, uma vez que ele não apagaria essas linhas, mas ele inauguraria uma nova diferença no interior do grupo *nikkey* impondo um jogo de gradações em um polo classificatório (*japonês – brasileiro*) que anterior a ele estaria bem definido e localizado.

Essa nova diferença pode ser verificada no fato de ele descender dos dois polos classificatórios, mas no interior do grupo *nikkey* ele não promoveria o sonho de síntese e dissolução das diferenças tal como operaria no ideário de miscigenação no Brasil. No universo *nikkey*, o *mestiço* não é síntese, mas ele é uma nova diferença. Ou seja, para os *japoneses*, ele não é integralmente um *japonês*, vide a corporalidade, a descendência e o "sangue" quantificados. Contudo, entre os *brasileiros*, a leitura do corpo do *mestiço* será mais flexível podendo caracterizá-lo como *japonês* acaso seus traços físicos forem mais orientalizados, e se os seus traços físicos forem mais ocidentalizados ele será englobado com maior facilidade na categoria *brasileiro*. Desta forma, a depender da sua corporalidade e dos diferentes registros de leitura realizados sobre a imagem que se faz do seu corpo, ele estará mais periférico no mundo *nikkey*, bem como transitará com maior fluidez pelas categorias quando na visão dos *brasileiros*.

Deste modo, acerca da fronteira inaugurada pelo *mestiço*, nós podemos compreender que ele e sua nova diferença instalariam uma fronteira no parentesco japonês e as chaves culturais e subjetivas com que se faz a leitura simbólica do seu corpo o posicionaria em diferentes margens e também em diferentes conexões no sistema. Instalado como uma fronteira no parentesco, por meio da tensão de sua figura, ele expõe de maneira muito clara o idioma social desse sistema ao jogar luzes sobre as especificidades nipodescendentes entendidas como completas para os *japoneses* e derivadas para os *mestiços*. A pessoa, cuja corporalidade é compreendida inicialmente como uma derivação e não uma continuidade do sistema, expõe através dessa tensão os processos de construção das pessoas nipodescendentes e os limites visíveis do sistema por meio do (des)reconhecimento da pessoa *mestiça*.

Contudo, é justamente aquele que inaugura uma fronteira no parentesco quando da derivação dos símbolos culturais específicos dos *japoneses*, que apresenta, ao mesmo tempo, aos nossos olhos, as múltiplas linguagens de identificações nipodescendentes expondo a fluidez e o trânsito dos *mestiços* no interior do próprio sistema de parentesco, bem como a fluidez da leitura social geral sobre corpo e "raça" que há na sociedade brasileira.

E o mais importante, encontramos no decorrer dessa história o imprevisto *mestiço* e a sua potência de agenciamento por meio dos entendimentos nativos de retorno ao centro do sistema (movimento não previsto oficialmente pelo sistema) com os elos e as alianças

seladas com outros *nikkey*, a saber, *japoneses*. Dito de outra forma, aquele que inaugura uma fronteira com a derivação *japonesa* também inaugura uma nova passagem, uma nova possibilidade de retorno ao centro do sistema.

A pergunta inicial dessa pesquisa era sobre o lugar do *mestiço* no parentesco *japonês*. Ao longo dela, nós vimos que há muitos lugares e possibilidades para ele nesse sistema. E se para alguns o *mestiço* era o mais "belo", agora vemos que a sua maior beleza é ser tanta possibilidade: contextuais, inesperadas e fluídas.

Bibliografia

- AUGÉ, M. **Os domínios do parentesco. Filiação, aliança matrimonial, residência.** Lisboa: Edições 70, 2003.
- BENEDICT, R. **O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa.** São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CARDOSO, R. C. L. **Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo.** NINOMIYA, M. (Org). São Paulo: Kaleidos-Primus Consultoria e Comunicação Integrada S/C Ltda, 1998.
- CARSTEN, J. **Introduction: blood will out.** In: Journal of the Royal Anthropological Institute, 2013, (N.S.), S1-S23.
- _____. **The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi.** In: American Ethnologist, v.22, n 2, 2005. p. 223-241.
- CENTRO DE ESTUDOS NIPO-BRASILEIROS. **Pesquisa da população de descendentes de japoneses no Brasil 1987 – 1988.** São Paulo, 1990.
- DAHIA, S. L. M. **A mediação do riso na expressão e a consolidação do riso no Brasil.** In: Revista Sociedade e Estado, vol. 23, n 3, 2008. p. 697-720.
- DEZEM, R. **Matizes do "amarelo": a gênese dos discursos sobre orientais no Brasil (1878-1908).** São Paulo: Associação Editorial Humanitas. 2005.
- ENNES, M. A. **A construção de uma identidade inacabada: nipo-brasileiros no interior de São Paulo.** São Paulo: UNESP, 2001.
- FONSECA, C. **De afinidades a coalizações: uma reflexão sobre a "transpolinização" entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia.** In: Revista Ilha, vol. 5, n. 2, 2003. p. 05-31.
- FONSECA, D. J. **Políticas Públicas e Ações afirmativas.** São Paulo: Summus/Selo Negro, 2009.
- FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia. Saberes necessários à prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GOLDMAN, M. **Antropologia contemporânea, sociedades complexas e outras questões.** In:_____. Alguma antropologia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. p. 123-144.
- GUIMARÃES, A. S. A. **Racismo e anti-racismo no Brasil.** São Paulo: 34, 1999.

- HANDA, T. Senso estético na vida dos Imigrantes Japoneses. In: SAITO, H. e MAEYAMA, T. Estudos Brasileiros. (Org). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. Petrópolis: Vozes/ São Paulo: Edusp, 1973. p. 71-163.
- HASHIGUTI, S. **Corpo de Memória**. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2008.
- HATUGAI, É. R. Feito por mulheres: as *japonesidades* pela ótica e mãos femininas. In: MACHADO, I. J. R. (Org). **Deslocamento e parentesco**. São Carlos. Ed. EdUFSCar, 2013. p. 127-144.
- _____. **A medida das coisas: japonesidades e parentesco** entre associados da Nipo em Araraquara. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2011.
- KAJIMOTO, N. **Informação, memória e identidade**: estudo sobre as associações japonesas em Marília. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação). Universidade Estadual Paulista. Marília, 2016.
- KAWAMURA, L. **Para onde vão os brasileiros? Imigrantes brasileiros no Japão**. Campinas: Unicamp, 2003.
- KEBBE, V. H. e MACHADO, I. J. R. Mito do sucesso da imigração japonesa, dekasseguis e o sonho da comunidade nikkei. In: ZANINI, C. M.; POVOA NETO, H.; SANTOS, M. (Org). **Migrações internacionais: valores, capitais e práticas em deslocamentos**. Santa Maria: UFMS, 2013. p. 157-190.
- KUBOTA, N. F. L. Heterogeneidade nikkei em Campo Grande: relações genealógicas entre okinawanos e não okinawanos. In: MACHADO, I. J. R. (Org). **Deslocamento e parentesco**. São Carlos. Ed. EdUFSCar, 2013. p. 25-49.
- _____. **Bon Odori e sobá**: as obassan na transmissão das tradições japonesas em Campo Grande – MS. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual Paulista. Marília, 2008.
- LE BRETON, David. **Antropologie du corps et modernité**. Paris: Quadrige, 2015.
- LESSER, J. **A negociação da identidade nacional. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: UNESP, 2001.
- LOURENÇÃO, G. V. O campo no Japão antigo visto do presente: algumas reflexões sobre o parentesco. In: MACHADO, I. J. R. (Org). **Deslocamentos e parentesco**. São Carlos: EdUFSCar, 2015. p. 77-99.

- _____. **Identidades, práticas e moralidades transnacionais:** Etnografia da esgrima japonesa no Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2009.
- MACHADO, I. J. R. (Org) **Deslocamentos e parentesco.** São Carlos: EdUFSCar, 2015.
- _____. **A antropologia de Schneider:** pequena introdução. São Carlos: EdUFSCar, 2013.
- _____. (Org.) **Japonesidades multiplicadas:** Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. São Carlos: EdUFSCar, 2011.
- _____. **Cárcere Público. Processos de exotização entre brasileiros no Porto.** Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosacnaify, 2003.
- MORAES, F. **Corações Sujos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MORI, K; INAGAKI, B. A mulher nikkei no Brasil. In: INAGAKI, B.; MORI, K.; OKUBARO, J.; WAKISAKA, K. (Org). **De sol a sol. O Japão que nasce no Brasil:** da tradição à integração. São Paulo: Terceiro Nome, 2008. p. 35-76.
- 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, n° 23, 2003.
- MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil:** identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- NOGUEIRA, O. **Preconceito de marca. As relações raciais em Itapetininga.** Apresentação e edição de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. São Paulo: Edusp, 1998.
- OKUBARO, J. **O Súdito. (Banzai Massateru!).** São Paulo: Terceiro Nome, 2006.
- QUEIROZ, R. S. (Org). **O corpo do brasileiro. Estudos sobre estética e beleza.** São Paulo: Senac, 2000.
- RIBEIRA, F. R. O estranho enjaulado e o exótico domesticado: reflexões sobre exotismo e abjeção entre nipodescendentes. In: MACHADO, I. J. R. (Org.) **Japonesidades multiplicadas:** Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. São Carlos: EdUFSCar, 2011. p. 87-114.
- SAID, E. W. **Orientalismo. O oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAKURAI, C. **Japoneses.** São Paulo: Contexto, 2008.
- _____. **Romanceiro da imigração japonesa.** São Paulo: Sumaré, FAPESP, 1993. (Série Imigração; v. 04).

SASAKI PINHEIRO, E. M. **Ser ou não ser japonês? A construção da identidade os brasileiros descendentes de japoneses no contexto das migrações internacionais do Japão contemporâneo.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2009.

SCHNEIDER, D. M. **American kinship. A cultural account.** 2 ed. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2012.

SCHPUN, M. R. Imigração japonesa no Brasil: riquezas de uma presença secular. In: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Resistência & Integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil.** Rio de Janeiro, 2008. p. 136-149.

_____ (a) **História de uma invenção identitária. A estética nipo-brasileira dos descendentes de imigrantes (temporalidade migratória, etnia e gênero).** [En línea], Coloquios, Puesto en línea el 14 marzo 2007. Disponível em: < <https://journals.openedition.org/nuevomundo/3685#quotation> > Acesso: 10/08/2013.

_____. (b) Les descendants d'immigrés japonais au Brésil et les chirurgies d'occidentalisation des yeux. In: (Org.). LILLO, N. & RYGIEL, P. **Images et représentations du genre en migration (mondes atlantiques XIXe-xxe siècles).** Actes de l'Histoire de l'Immigration, 2007.

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

SILVA, V. H. M. K. **Na vida única vez fabricando famílias e relacionamentos entre decasséguis no Japão.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2012.

SILVÉRIO, V. R. (Org). **De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil.** São Carlo: EdUFSCar, 2003.

TAKARA, M. T. **O desenvolvimento da Igreja Metodista Livre: Concílio Nikkei no seu processo de aculturação no Brasil: possibilidades contemporâneas de sua missão.** Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade Teológica Batista de São Paulo. São Paulo, 2003.

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

VALE de ALMEIDA, M. (Org) **Corpo Presente. Treze reflexões antropológicas sobre o corpo.** Oeiras: Celta, 1993.

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

VIERTLER, R. B. **A beleza do corpo entre índios brasileiros.** In: (Org) QUEIROZ, R. S. O corpo do brasileiro. Estudos sobre estética e beleza. São Paulo: Senac, 2000. p. 154-181.

WINTERSTEIN, C. **Mangás e animes: sociabilidade entre otakus e cosplayers.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2009.

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

YANAGISAKO, S. J. **Transforming the past. Tradition and kinship among japanese americans.** California: Stanford University Press, 1985.