

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

一期一会

NA VIDA, ÚNICA VEZ

FABRICANDO FAMÍLIAS E RELACIONALIDADES ENTRE DECASSÉGUIS NO JAPÃO

VICTOR HUGO MARTINS KEBBE DA SILVA

São Carlos, 2012

一期一会

NA VIDA, ÚNICA VEZ

FABRICANDO FAMÍLIAS E RELACIONALIDADES ENTRE DECASSÉGUIIS NO JAPÃO

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

一期一会

NA VIDA, ÚNICA VEZ

FABRICANDO FAMÍLIAS E RELACIONALIDADES ENTRE DECASSÉGUIS NO JAPÃO

Victor Hugo Martins Kebbe da Silva

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Igor José de Reno Machado

São Carlos, 2012

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

S586vu

Silva, Victor Hugo Martins Kebbe da.

Na vida, única vez fabricando famílias e relacionalidades entre decasséguis no Japão / Victor Hugo Martins Kebbe da Silva. -- São Carlos : UFSCar, 2013.

298 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2012.

1. Antropologia social. 2. Brasil - Japão - migração de kassegui. 3. Família. 4. Nikkey. 5. Nipo-brasileiros. 6. Transnacionalismo. I. Título.

CDD: 306 (20<sup>a</sup>)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676  
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil  
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**BANCA EXAMINADORA DA TESE DE DOUTORADO DE**

*Victor Hugo Martins Kebbe da Silva*

05/12/2012

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

Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Giralda Seyferth  
Universidade Federal do Rio de Janeiro / UFRJ

Prof. Dr. Gustavo Lins Ribeiro  
Universidade de Brasília / UnB

Submetida à defesa em sessão pública  
Realizada às 14:00h no dia 05/12/2012.

Banca Examinadora:  
Prof. Dr. Igor José de Renó Machado  
Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo  
Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner  
Profa. Dra. Giralda Seyferth  
Prof. Dr. Gustavo Lins Ribeiro

Homologado na CPG-PPGAS na  
\_\_\_\_\_ª Reunião no dia \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado  
Coordenador do PPGAS

## AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa contou com a colaboração e auxílio contínuo de várias pessoas e instituições, tanto no Brasil quanto no Japão. Primeiramente, agradeço ao suporte constante de meus pais Afonso e Soraya, pela motivação sempre presente e mesmo com vários quilômetros de distância, além da paciência sem fim. Aos meus irmãos Pedro e Raissa, avós Eduardo e Elza e meus tios-avós, Izabel, Ivone, Jorge e Victor, por terem apoiado as minhas decisões. Por fim, agradeço aos meus tios Leonardo (pelos constantes toques sobre a vida acadêmica) e Eduardo (por sempre me ajudar em minhas andanças em São Paulo).

Agradeço ao financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cujo suporte no Brasil foi imprescindível para a produção desta tese. Gostaria de agradecer ao meu orientador, Prof.Dr. Igor José de Renó Machado pela constante supervisão e paciência. Agradeço também à UFSCar, aos professores e *staff* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, pelo incentivo e por tornarem esta casa o meu porto seguro durante toda a minha trajetória acadêmica. Agradeço aos professores Luiz Henrique Toledo e Piero de Camargo Leirner pelos importantíssimos *insights* que me ofereceram e ainda oferecem desde tempos da minha graduação. Agradeço também a Profa.Dra. Marina Denise Cardoso pelos incontáveis anos de tutela e supervisão.

Agradeço imensamente a Japan Foundation pelo financiamento desta pesquisa no Japão e por ter me aceito em seu programa de Fellowship para Estudos Japoneses. Foi a Japan Foundation e seu *staff* tanto no Japão quanto no Brasil que me incentivaram para a realização de um estudo desta magnitude, além de me propiciar a realização de um sonho pessoal e profissional de tantos anos. Gostaria de deixar registrada a minha profunda gratidão aos membros da Matriz em Tokyo, da Seção Américas, do JFIC, do Escritório da Fundação Japão em São Paulo, seu Departamento de Estudos Japoneses e sua Biblioteca. Destes, agradeço a Tadashi Ogawa, Mitsuru Suzuki, Tomoaki Shimane, Goki Yamashita, Aya Mori, Kie Kajihara, Yutaka Honma, Erika Satsuki Ishii, Cecília Suzuki, Minori Miyake e Grace Nakata, todos estes imensamente prestativos e que sem sombra de dúvidas ajudaram a solidificar as bases para a minha trajetória dentro dos Estudos Japoneses.

Agradeço a minha orientadora no Japão, a Profa.Dra. Lúcia Emiko Yamamoto, sempre paciente, sempre prestativa e sempre presente, por quem felizmente nutri uma grande amizade durante a minha estadia no Japão. Agradeço à Universidade de Shizuoka, a Faculdade de Educação, Hirohisa Takenoshita e Hiroko Kumai pelo suporte e motivação.

Agradeço também a Universidade Nanzan de Nagoya, seu Instituto de Antropologia e o Prof. Akira Goto pelo acolhimento e prestatividade. Agradeço ao Prof. Benjamin Dorman e sua esposa Tomoko Dorman, pessoas que desde antes da minha ida ao Japão acompanham os meus esforços na área.

Agradeço a todos os meus amigos no Brasil e no Japão, sendo praticamente impossível nomear a todos individualmente neste texto. Deles, devo minha gratidão ao Aron Palo, Giovana Palo, Daniel Gobato Rohm, Aline Rohm, Diego de Freitas Rodrigues, Natália Toma, Francine Uesugi, Daba Hayashi, Alessandra Mayumi Hirashima, Luciana Tonaki, Renato Nishimura, Sandra Massae Kaibara, Osvaldo Kado, Eduardo Massao Wakizaka, Yashiro Yamamoto, Juliana Kiyomura, Célia Sakurai, Célia Oi, Michiko Okano, Jo Takahashi, Elisa Massae Sasaki, Lili Kawamura, Oswaldo Truzzi, Eliza Atsuko Tashiro Perez, Mariana Okuyama Stephenson, Bryan Stephenson, Rogério Dezem, Paula Akiti Dezem, Emílio Tamura, Miho Miike, Hideiti Omori, Igor Massami, Maka Kido, Eric Nagasawa, Karen Yokoyama, Mika Fukushima, Rubi Sakata, Celso Saito, Grasiela Saito, Rosa Chiba, Kaori Hakamata, Yumiko Yamazaki, Saori Shoji, Dulce Sugawara, Taiguara Sugawara, Mariana Kayoko Kanashiro, Yasue Sasaki, Eri Kaneko, Peter Johnsen, Naomi Makuda, Maria Lucina Akimoto, Tatiana Kieko Ishii, Nádia Fujiko Luna Kubota, Gil Vicente Lourenção, Rita

Takara, Farah Tullio, Paulo Sprovieri, Cristiano Bergo, Marcus Vinícius Pilleggi, Bruno Sichieri, Alexandre Colli Souza, Cláudia Winterstein, Antônio Guerreiro Júnior, Marina Pereira Novo, Cristina Rodrigues da Silva e Tatiana Massaro.

Agradeço por fim aos meus amigos na Associação Cultural e Esportiva Nipo-Brasileira de São Carlos, a Associação Brasileira de Cultura Japonesa, às mestres do Centro Chado Urasenke do Brasil, Grupo Tomonokai e Associação São Carlos de Kendo. Peço desculpas a todos os demais que por ventura ficaram de fora desta longa lista.

A todos vocês, muito obrigado.

São Carlos, 3 de outubro de 2012

***haru ya koshi  
toshi ya yukiken  
kotsugomori***

*Chega a primavera  
Ainda que do ano seja  
O penúltimo dia.*

Bashô (1644-1694)



## RESUMO

O “Fenômeno Decasségui” é um fluxo migratório que causa dentro da “comunidade nipo-brasileira” a fragmentação de várias famílias com descendentes de segunda e terceira geração migrando para o Japão, muitas vezes deixando pais, filhos e/ou esposas no Brasil. Nesse sentido, o surgimento do Fenômeno Decasségui obrigou – e ainda obriga – estas pessoas a reordenarem suas próprias relações familiares que agora estão distendidas entre dois países, obrigadas a contornar a distância e alterar a própria rotina dentro de casa, trazendo evidentemente uma série de questões para pensarmos nas Teorias de Parentesco. Caracterizada na Teoria Antropológica contemporânea como uma “família transnacional” justamente por ser constituída por membros que vivem separados em mais de um país, as famílias de decasséguis convivem dentro de um paradoxo e ainda são pouco estudadas na Antropologia: dada uma série de razões, econômicas, culturais, políticas, etc, para a família se manter unida é necessária a separação dos membros familiares e o envio destes para outro país. Esta pesquisa propõe o estudo das famílias decasséguis vivendo na cidade de Hamamatsu, Shizuoka, conhecida por abrigar o maior contingente de brasileiros vivendo no Japão. O principal objetivo desta tese é compreender como estes nipo-brasileiros constroem suas relações não apenas entre si como também com os familiares que ficaram no Brasil, visando o melhor entendimento das dinâmicas internas deste fluxo migratório que tem mais de 20 anos.

Palavras-chave: Decasségui, Família Transnacional, Nikkei, Nipo-Brasileiros, Japão

## ABSTRACT

The “Dekasegi Phenomenon” reveals a migratory flow that has caused suffering in the “Japanese Brazilian community” by fragmenting several families, with second and third generation descendants migrating to Japan, leaving behind parents, children and/or wives in Brazil. In this context we face several changes of previous roles and functions of each family member at home, forcing these people to overcome the distance and change their routines at home, rising questions to ponder in Social Anthropology, especially in its Kinship Theories. Characterized in contemporary Anthropological Theory as “transnational families” precisely for being constituted of members living apart in more than one country, dekasegi families live with a paradox and are still little studied in Anthropology: a series of economic, cultural, political, and other reasons makes it necessary for family members to be separated and sent to another country in order to keep the family united. This research proposes a study of dekasegi families living in Hamamatsu city, Shizuoka, known for being home to one of the largest contingents of Brazilians living in Japan. The main objective of this thesis is to shed light on how these Japanese Brazilians build their relationships not only with one another but also with family members left behind in Brazil aiming a better understanding of the internal dynamics of this migratory flow that has lasted for more than 20 years.

Keywords: Dekasegi, Transnational Family, Nikkei, Japanese Brazilian, Japan

## Sumário

1. Introdução .....	13
1.1 Universo Nipo-Alguma-Coisa.....	13
1.2 Decasséguis em questão.....	23
1.3 Separando-se famílias, pensando em contextos diferentes .....	25
1.4 Parentesco e Relacionalidades .....	26
1.5 Metodologia .....	27
1.6 Problemas com entrevistas e genealogias .....	28
1.7 Nomes e terminologia.....	30
1.8 Do Título.....	30
2. Brasileiros no Japão .....	32
2.1 Fenômeno Decasségui .....	35
3. Hamamatsu .....	45
3.1 Por onde começar .....	45
3.2 No Centro do Japão .....	46
3.3 Hamamatsu Hoje .....	48
3.4 Chegando em Hamamatsu .....	54
3.5 Não existe essa de “bairro étnico” ou “ <i>Little Brazil</i> ” .....	60
3.6 Hamamatsu, Brasileiros e a Crise de 2008 .....	62
4. A família japonesa e o Fenômeno Decasségui.....	65
4.1 <i>Ie</i> - A Família Japonesa .....	65
4.2 Koseki Tohon.....	76
4.3 Nihonjinron.....	78
4.4 Nação - Metáfora de Parentesco.....	81
4.5 Quando o <i>Ie</i> chega ao Brasil .....	86
4.6 Nikkei e Decasségui .....	87
4.7 Flexionando o código .....	90
5. Expectativas .....	94
5.1 O Brasileiro “de sucesso” .....	96
5.2 O Brasileiro comum .....	98
5.3 Entidades assistenciais.....	100
5.4 A Falta de Integração e a Família Perfeita.....	103
5.5 Família Perfeita e Educação Enquanto Problema.....	107

5.6	Debatendo os Problemas dos Brasileiros em Hamamatsu .....	111
5.7	Nomes em perspectiva - MartinsKebbedaSilva Victor Hugo .....	114
5.9	Nomes em disputa .....	118
5.10	Os sobrenomes das crianças.....	121
6.	Desestabilizando todas as hierarquias .....	129
6.1	Sob os Holofotes .....	129
6.1.3	Fotografando .....	142
6.1.4	Eventos e <i>Promoters</i> - Promovendo a Miss Bebê .....	145
6.2	Tirando o Terno – Eventos Intermediários e a cidade .....	147
6.2.1	Churrascos.....	148
6.2.2	Churrasco de guerreiros medievais e fotógrafos .....	155
6.2.3	Churrasco no meio-fio .....	162
6.2.4	Churrasco embaixo da ponte.....	169
6.2.5	Enlatados.....	172
6.3	Nomikai em Família.....	176
6.3.1	Natal em Hamamatsu.....	182
6.3.2	Akemashite Omedetou Gozaimasu! Adotado no Japão.....	187
6.3.3	A Família de uma <i>Promoter</i> .....	193
6.3.4	A Fofoca .....	194
6.4	Vamo de Mukai.....	196
7.	Pensando em família, <i>ie</i> , <i>Koseki</i> e Japão .....	212
7.1	A Família de Marcos .....	214
7.2	A Família de Fernanda.....	223
7.3	A Família de Joelma.....	231
7.4	A Família de Matheus.....	240
7.5	Aposta e Tensão - Sobre o cuidar, a “criação” e o <i>ie</i> .....	248
7.6	Transformações dentro das famílias – Família versus Indivíduo .....	256
7.7	A performance dos decasséguis .....	262
7.8	Relacionalidades e <i>ie</i> .....	266
7.9	Decasséguis, diversidade e <i>ie</i> .....	268
8.	Considerações Finais.....	271
8.1	Tudo de novo .....	271
8.2	Expectativas .....	275
8.3	Desestabilizando .....	279

8.4 Na vida, vez única .....	281
9. Referências .....	283
10. Apêndice .....	298
Genealogias .....	298

## 1. Introdução

### 1.1 Universo Nipo-Alguma-Coisa

*“Do not fail to write down your first impressions as soon as possible,’ said a kind English professor whom I had the pleasure of meeting soon after my arrival in Japan: ‘they are evanescent, you know (...). The first charm of Japan is intangible and volatile as a perfume” (HEARN, 2009, p. 1)*

- Lafcádio Hearn/Koizumi Yakumo

A minha inserção no campo de Estudos Japoneses e migrações entre Brasil e Japão começou muitos anos antes de pensar na empreitada sistemática do Mestrado e Doutorado. Iniciei meus estudos da língua japonesa em meados de 2004 por vários fatores que se tornam cada vez mais difíceis de enumerar ou dispor numa ordem lógica de entendimento. No mesmo ano passei a assinar um jornal voltado para os *japoneses* e descendentes no Brasil, além de assistir a vários filmes consagrados de Akira Kurosawa como *Os Sete Samurais*, *Yojinbo* e *Ran*. Enquanto lia mais sobre história do Japão e imigração japonesa no Brasil, acredito ter cansado a paciência de vários amigos descendentes com incansáveis telefonemas durante a semana perguntando coisas como “*quem é seu pai, quem é fulano, fulana, você tem linhagem samurai? Sério? Uau!*”.

Essa inesperada aproximação com meus amigos descendentes despertou não só em mim uma curiosidade cada vez maior em relação aos *japoneses*, como notei que vários deles estavam interessados em saber mais sobre si mesmos. Vários deles passaram a procurar os pais e avós para encontrar as respostas para algumas de minhas perguntas, gerando um efeito “bola de neve”. Agora os pais, avós e amigos próximos queriam saber *quem* era esse não-descendente que estava tão curioso assim. Quando viam meus cadernos de exercícios de japonês ficavam assoberbados. Conheci alguns desses pais, ganhei presentes, comidas, doces, aprendi a comer de palitinhos, a fazer tsurus e alguns costumes praticados no Brasil. Nesse processo, ganhei famílias adotivas inteiras e pude presenciar até o encontro das minhas “mães”, a biológica e a *japonesa*.

Na época eu reservava as sextas-feiras de manhã para o aprendizado do idioma, o *nihongo*, com uma professora particular que encontrei também de maneira inesperada. Anos antes das comemorações do Centenário da Imigração Japonesa para o Brasil, não havia curso algum que ensinava japonês em São Carlos, SP, com exceção do Kumon, incômodo para mim naquele momento. Além disso, para a minha geração o discurso de que “não tinha *japoneses*” em São Carlos era muito presente. E de fato era real. Efeito da prosperidade do “Fenômeno Decasségui”, a emigração para o Japão podia ser vista nas ruas sancarlenses. Por dedicar toda a minha Iniciação Científica para imigrações internacionais em São Carlos, sabia da preponderância dos italianos, portugueses e espanhóis, mas pouquíssimos japoneses. Não é à toa que a primeira família *japonesa* que me adotou é de Penápolis, SP, visto que “minha irmã” cursava a graduação na USP São Carlos naqueles tempos.

A minha imersão crescente também era percebida pela minha professora de japonês. Enquanto fazia os exercícios à noite, buscava na internet mais métodos, ampliando ainda mais a quantidade de perguntas e coisas que de fato me perturbavam. Apesar de parecer uma palavra forte, a *ânsia* para aprender a entender aquele jornal *japonês*, todos aqueles ideogramas e filmes que assistia me deixava terrivelmente inquieto. Angustiado, no começo eu literalmente pedia para a minha professora me “forçar” ao máximo possível. Diante de tantas dúvidas e com a quantidade de exercícios já não sendo mais suficiente, minha professora passou a trazer mais livros, sendo um desafio para ela própria a cada aula.

Numa dessas manhãs de sexta-feira ela me informou que não poderia comparecer na aula da semana seguinte, o que acreditei ser algo bastante corriqueiro. *Bastava marcar outro dia, outra semana*. Fui pego de surpresa quando ela me disse que estava indo para o Japão a trabalho como decasségui, devendo retornar ao Brasil em dois anos. Dizia-me que por ter sido educada no Japão, suas iniciativas em São Carlos não foram satisfatórias, estando no Japão a possibilidade de obter uma estabilidade financeira e profissional difícil de adquirir no Brasil. No momento já entendia a realidade do “Fenômeno Decasségui” e dei a ela o maior incentivo, apesar dela perceber claramente que eu estava “sem saber o que fazer”.

Sem cursos de idiomas que oferecessem um horário de aulas compatível com os meus e com os *japoneses* “escondidos” na cidade, minha professora separou vários métodos e deixou em sua casa para que eu pudesse buscar e estudar sozinho até encontrar outro tutor. Dias depois de sua partida, visitei a sua residência e percebi que ela esteve de fato “escondida” para mim. Morando em um bairro que dificilmente visito, notei ao entorno algumas lojas

cujos proprietários eram descendentes. Surpresa foi a minha ao encontrar uma loja com produtos e cosméticos japoneses como as do bairro da Liberdade, em São Paulo. Assim como a minha professora anos antes, alguns destes proprietários estiveram no Japão a trabalho como decasséguis, apresentando um tema que seria bastante presente na minha vida acadêmica anos depois.

Aquela visita por si só me apresentou um problema que só tomaria como questão de pesquisa no Doutorado. Fui recebido pela mãe de minha professora, uma descendente de italianos que morou por anos no Japão como decasségui. Soube que fazia parte daquela família pensar justamente nos arranjos dentro de casa para dar conta de um parente ou outro que estava sempre lá – ou aqui.

Poucas semanas após a partida de minha tutora decidi me matricular no curso de japonês do Kumon. Priorizando o ensino individual, o método Kumon me permitia buscar os exercícios na escola e resolvê-los em casa, sempre com a supervisão da professora, a minha segunda *sensei*<sup>1</sup> de japonês. No mesmo período passei a assistir aos meus primeiros *animes*<sup>2</sup>, o clássico *A Viagem de Chihiro* de Hayao Miyazaki, este que retratava a aventura espiritual da pequena Chihiro; e a animação *Inuyasha*, este apresentando de maneira caricata o período das Guerras Civis<sup>3</sup> japonesas do século XV ao século XVII.

Para ampliar o leque de informações sobre Japão e adquirir livros e animes em japonês, decidi visitar o bairro da Liberdade em São Paulo, notoriamente conhecido como o “bairro oriental” da capital paulista ou até mesmo como a *Chinatown/Japanese Town* brasileira. Quando criança estive sempre perambulando pelas ruas da Liberdade com a minha avó que, diretora de uma Escola de Cabeleireiros, precisava visitar o bairro constantemente. Seus professores foram todos japoneses (o que jamais tinha me dado conta até então) e uma de suas sócias era descendente, tendo morado na casa dos meus avós até poucos anos antes de eu nascer.

Apesar de “conectado” na Liberdade e nesse mundo todo desde muito cedo, esse meu “retorno” se dava após mais de 10 anos sem pisar naquelas ruas decoradas com portais, lanternas japonesas e ladrilhos que remetem à heráldica dos clãs japoneses. Encarando na época como um momento de nostalgia, guardava uma imensa expectativa para a visita, o que

---

<sup>1</sup> Professora.

<sup>2</sup> Animação ou desenho animado japonês.

<sup>3</sup> Conhecido na história japonesa como *Sengoku Jidai*.



posteriormente se transformou em uma série de sensações estranhas e até mesmo desconfortáveis.

Com a companhia do meu irmão cheguei na estação de Metrô da Liberdade numa tarde de 2005, reconhecendo mesmo após tanto tempo, a familiaridade das ruas, com o diferencial que agora eu já podia ler alguns dos ideogramas e sinais colocados nas fachadas das lojas. Ao entrar numa loja do shopping SoGo para comprar o meu exemplar de *A Viagem de Chihiro*, a atendente, não-descendente, me indicou rapidamente a gôndola de animes. Minutos depois entrou um senhor conversando em japonês com a atendente e comigo, sendo tamanho o susto – *nosso*, meu, da atendente, do senhor e de meu irmão – quando pude responder ao senhor em japonês. Saímos da loja depois de algumas risadas e passados alguns minutos, comecei a passar mal, aturdido por uma poderosa dor de cabeça.

Pedi para o meu irmão que fôssemos embora, já que realmente estava passando mal com toda a experiência, me sentindo “fora” daquele lugar. Ao chegar em São Carlos, o fato foi debatido em uma turma de Antropologia Urbana com a presença de dois professores. Enquanto discutíamos metodologia, etnografia e os poderes da “afetação” proposta por Favret-Saada (2006) me dei conta do problema antropológico que se configurava diante daquela situação. Como consenso na sala de aula, estava por longo tempo imerso num universo de “*japonesidades*” ou imagens e percepções do Japão (SILVA, 2008; KEBBE, 2011b; MACHADO, 2011) e dos *japoneses* de livros, filmes, etc., mas descoladas da realidade. Apesar de ainda não estudar formalmente o *universo nipo-alguma-coisa* na Academia, naquele momento eu tinha tido, portanto, uma primeira experiência “de campo” literalmente dolorosa. Dentro do arcabouço teórico antropológico, em vários planos de entendimento me faltavam conexões de sentido (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) na compreensão deste universo particular.

Narrei esta breve experiência “de campo” por algumas razões que considero cruciais para o entendimento de alguns pontos desta tese. Primeiramente, diante do dilema da não compreensão desta minha “imersão” e tendo em vista o surgimento de um interesse antropológico no tema, decidi a empreitada de iniciar formalmente meus estudos do universo *nipo-alguma-coisa* com o Mestrado (SILVA, 2008), tendo como fruto o estudo da mítica “identidade nipo-brasileira” veiculada na “imprensa *nikkei*”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Termo nativo para descendentes de japoneses nascidos fora do Japão, discutido mais à frente.

Naquela oportunidade analisei algumas publicações tidas como representativas da “comunidade nipo-brasileira”, conciliando uma análise textual das notícias e matérias de ambos os veículos midiáticos, além de uma breve pesquisa de campo nas redações com editores e jornalistas. Ainda durante aquele período estavam sendo debatidos os preparativos para a comemoração do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil em 2008, evidente em todas as edições analisadas.

Apesar de não ser uma preocupação estritamente de ordem antropológica, o estudo de identidade neste caso refletia parte das minhas inquietações ao estudar os *japoneses* na Academia e, em especial, encontrar a maneira como eles são tratados ou estudados pelas correntes teóricas mais influentes. Como desdobramento desta análise crítica da literatura especializada, pude apontar não apenas a existência de uma única “identidade nipo-brasileira” idealizada, mas múltiplas percepções identitárias e com isso múltiplas *japonesidades* em que o Japão se apresenta em maior ou menor grau numa nebulosa de marcadores identitários.

Percebo *a posteriori* e depois de uma extensa pesquisa de campo no Japão o quanto aquela preocupação inicial com identidade e múltiplas *japonesidades* foi e é reflexo da minha própria condição de pesquisador não-descendente. Numa meditação posterior, percebo como a minha imersão diante da experiência de campo no Mestrado e minha vivência neste universo de *japonesidades* se alterou, aspecto refletido de maneira patente durante a etnografia no Doutorado.

Durante o Mestrado e todas as suas atribuições identifiquei um período de estagnação ou suspensão quanto à minha imersão neste universo *nipo-alguma-coisa*. Para além da análise textual de notícias destas publicações que adotei como recorte (o que por si só já implica numa relação bastante idiossincrática entre “pesquisador/pesquisado”, “sujeito/objeto”), a grande maioria das minhas incursões em campo foram o que chamo de “politicamente mediadas”, o que também implica em outra relação peculiar entre “sujeito/objeto”.

Todas as entrevistas com presidentes, editores, repórteres e demais interlocutores passavam por infundáveis processos de autorização, aprovação e agendamento, resultando em vários telefonemas e trocas constantes de emails. Como discuto na minha dissertação de Mestrado, enquanto demorava 1 hora por telefone para conseguir agendar uma entrevista com a presidente de determinada publicação, passaria outras 4 horas sendo entrevistado por ela no dia agendado, buscando conhecer melhor os interesses de um pesquisador em Antropologia Social naquele veículo midiático.

Campo que estabelece uma relação política voltada à troca de interesses, iniciativas e até mesmo objetos materiais é uma questão bastante comum na Antropologia Social contemporânea, em especial nas pesquisas voltadas às tribos ameríndias, pois como percebe Neto (2008), temos pouco a oferecer em nível prático e imediato às sociedades estudadas.

As delimitações do acesso ao campo por conta deste interesse legítimo dos pesquisados também assumiam, por outro lado, questões logísticas de “local” de entrevistas e horários específicos que deveriam sempre ser conciliados com a já atribulada rotina de uma redação. O processo todo que se iniciava em emails ou telefonemas com meses de antecedência aos poucos me transmitia um distanciamento diferencial e distinto entre pesquisador/pesquisado e “momento de pesquisa”/“meu cotidiano”, intercalado pela leitura das notícias e matérias que apontavam e/ou derrubavam questões e impressões. Nesse sentido, por trabalhar com um meio peculiar e com maneiras de acesso igualmente peculiares, percebo hoje a especificidade dos meus caminhos no estabelecimento de uma relação entre o antropólogo e o “nativo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) que, em outras condições, teriam rendido evidentemente outros frutos e outras direções.

Foi só depois de finalizar o Mestrado que fui reabsorvido no universo *nipo-alguma-coisa*, marcado pelas comemorações do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil em 2008. Naquele mesmo ano a Associação Cultural e Esportiva Nipo-Brasileira de São Carlos reabria as portas após 20 anos sem atividades, visando assim promover nos festejos o ideal da presença *japonesa* no município. Nesse período a cidade foi pontuada por eventos de “cultura japonesa” de todos os tipos, seguindo a explosão das celebrações em todo o país. No meio do ano a ACENB São Carlos organizou um grande festival, trazendo vários grupos de artistas de todo o estado, evento que me impressionou fortemente.

Não sei se foi justamente por ter encarado na época como recém-saído de uma pesquisa de campo “politicamente mediada” ou por conta de toda a minha imersão anterior que senti naquele momento um grande impacto, como se tivesse durante muito tempo me distanciado de tantos símbolos e signos da “cultura japonesa”. Podia encontrar no evento a presença maciça dos *japoneses* e seus descendentes que até então estavam “escondidos” na cidade, o que realmente me fez sair da festividade pensando “*mas São Carlos tem mesmo uma associação?*”.

Juntamente com meu orientador e outros pesquisadores, naquele mesmo ano participei da organização de um simpósio acadêmico na UFSCar para as comemorações do Centenário

da Imigração Japonesa, oportunidade em que pude convidar nomes da área para debater os temas relacionados ao Fenômeno Decasségui, identidade nipo-brasileira, história da imigração japonesa, etc. Aquele evento foi importante para consolidar a minha inserção na área de Estudos Japoneses, ampliando assim o meu contato com outras correntes teóricas (e pouquíssimas provenientes da Antropologia Social), produzidas não só no Brasil como também no Japão.

Com esta inserção na área de Estudos Japoneses, além do número crescente de congressos e simpósios em que fui convidado para participar (como participante ou ouvinte) na cidade de São Paulo, passei também a receber convites de pesquisadores para visitar durante alguns fins de semana várias cidades do estado de São Paulo com grande presença de *japoneses*.

Nestas visitas pude conhecer muito brevemente algumas características destes *japoneses* de cada região, desde costumes cotidianos, hábitos alimentares e o mais importante, confrontar a minha posição de pesquisador não-descendente e observar algumas relações peculiares que se desenvolveram nesta situação. Dentre elas, pude observar de maneira profundamente intensa e “na pele” a importância da minha imersão na relação com os *japoneses*, cujo teor se alterava drasticamente quando descobriam que eu sabia falar japonês, desenvolvia pesquisas na área de “cultura japonesa” e dedicava todo o meu tempo livre ao estudo deste universo *nipo-alguma-coisa*.

Naqueles momentos era percebido pelos meus interlocutores como o “pesquisador de ‘cultura japonesa’ e da ‘comunidade’”. Em certos casos eram notórias as situações em que apenas esta classificação bastava, já que relegavam pouca ou nenhuma importância sobre “o que exatamente” eu estudava dentro da “cultura japonesa”. Como caso extremo, posso citar a minha visita à cidade de Araçatuba, SP, conhecida pela grande quantidade de descendentes até os dias de hoje.

Naquela oportunidade estava com as pesquisadoras Dra. Célia Sakurai e Dra. Hiromi Shibata, sendo cordialmente recebido pelos membros da associação nipo-brasileira de Araçatuba. Quando ambas as pesquisadoras descendentes me apresentaram aos demais e disseram que eu sabia falar japonês e estudava a “cultura japonesa”, as atenções rapidamente mudaram de foco e durante aquela tarde passei a ser rodeado por japoneses e descendentes de segunda e terceira geração, aparentemente aturdidos e impressionados.

Expressando muita satisfação, me convidaram entusiasticamente para visitar as salas do prédio, além de pedir para provasse alguns alimentos e quitutes que estavam produzindo. Por fim, espalhavam a notícia por entre os demais como fogo na floresta, até que ao final do dia tinha conhecido tantas pessoas e apreciado tantos quitutes japoneses quanto era humanamente possível.

Estas breves visitas me mostraram questões a serem confrontadas ou comparadas em minha pesquisa de campo no Japão. De certa forma, muitas destas reações e sensações foram revisitadas durante a minha permanência em território nipônico, sendo possível encarar este momento das visitas no Brasil como uma experiência “pré-campo” fundamental.

Ainda relacionado ao simpósio que organizei na UFSCar, para intercalar os debates acadêmicos e promover atividades voltadas à “cultura japonesa” busquei o auxílio da ACENB São Carlos que, naquele momento, tinha vários grupos performáticos de dança tradicional, execução de tambores japoneses, etc. O que começou como uma parceria meramente técnica para a programação do simpósio acabou se tornando uma relação mais profunda e de liames que também devem ser discutidos.

Após a participação da associação sancarlense naquele evento, comecei a ser convidado para algumas atividades abertas do grupo na cidade, sendo absorvido em parte por reuniões na diretoria do clube. Nestas atividades os laços com os *japoneses* de São Carlos se estreitaram de maneiras sem precedentes. Estas pessoas que até então estavam “escondidas” tomaram conhecimento dos meus estudos na área e meu interesse pelo universo *nipo-alguma-coisa*, a ponto de reencontrar as mesmas impressões que obtive durante as minhas visitas no estado, como no caso de Araçatuba.

Enquanto os descendentes e membros da diretoria me queriam por perto para “endossar” ou saber a minha opinião sobre determinadas atividades, japonesas de imigração recente<sup>5</sup> passavam a me tratar com um respeito *diferente*. Para algumas delas, “eu não era japonês”, contudo, insistiam em dizer que eu sabia muito mais coisas desse universo *nipo-alguma-coisa* do que elas. Como que um catalisador de *japonesidades*, aos poucos fui ganhando uma *centralidade* (MACHADO, 1997, 2003) bastante curiosa dentro das decisões da comunidade local.

---

<sup>5</sup> Japonesas que chegaram em São Carlos nas décadas de 1960, 1970 e 1980, fazendo parte de um terceiro momento da imigração japonesa no Brasil.

Com a mudança de *status* dentro da associação sancarlense fui convidado para participar das suas atividades privadas e restritas aos *japoneses*, sendo eu o terceiro não-descendente presente entre 50 descendentes ou mais. Nestas oportunidades pude vivenciar alguns “costumes de *kaikan*”<sup>6</sup>, observar e participar de algumas dinâmicas concernentes à família, troca de presentes, hábitos alimentares, preparativos para eventos específicos, etc.

Passado algum tempo a ACENB cogitou em reunião uma função formal na diretoria, “pois eu sabia muito mais sobre Japão do que eles”. Mesmo não tendo aceitado a formalidade, participei ativamente de várias de suas atividades como organizador e às vezes requisitado até mesmo como “consultor”, articulando eventos culturais ditos “clássicos” como um concerto de *koto*<sup>7</sup>, nunca antes visto e ouvido em São Carlos.

Por convite da própria associação acompanhei as atividades de uma visita itinerante do Consulado Japonês na cidade, cujos objetivos principais residiam na atualização de documentação, em específico o Registro Familiar japonês. De grande utilidade para entender parte da literatura, reconheço que só pude participar das reuniões por conta da minha imersão que me colocava parcialmente “dentro” da associação.

Percebi assim que a minha imersão gerou como produto uma legitimação não só entre os japoneses e seus descendentes, como também de autoridades brasileiras e japonesas, aspecto igualmente crucial para entender a minha vivência no Japão como “o pesquisador brasileiro que sabe mais japonês do que nós”.

A partir de 2008 decidi ler mais sobre cultura pop japonesa e por alguns meses procurei conhecer todos os tipos de mangás<sup>8</sup> e animes, reconhecer suas diferenças, entender as origens no estilo clássico do *ukiyo-e*<sup>9</sup> japonês, etc. Esta aproximação me abriu outras portas inclusive na minha relação com as gerações mais jovens de descendentes, aspecto que não pude abordar na minha pesquisa de Mestrado.

---

<sup>6</sup> Literalmente “associação”, derivadas das tradicionais *nihonjinkai*, as “Associações de Japoneses”. Designação geral para associação, clube. No Brasil os *kaikan* designam as associações de japoneses municipais, como Associação Cultural e Esportiva Nipo-Brasileira de São Carlos, Associação Cultural e Esportiva de Pereira Barreto, Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araraquara, Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araçatuba, etc, podendo haver mais de uma associação por cidade/distrito. No estado de São Paulo algumas destas associações são integradas por duas Federações, a Noroeste e a Sudoeste, finalmente reportando-se à Associação Brasileira de Cultura Japonesa, ou *Bunkyo*, na capital.

<sup>7</sup> Instrumento erudito de cordas japonês.

<sup>8</sup> Histórias em Quadrinhos japonesas.

<sup>9</sup> Arte japonesa atrelada à xilogravura desenvolvida no Período Edo no Japão (1603-1867)

Na convivência com estes descendentes mais novos eu podia observar as clivagens e diferenciações geracionais de gostos, hábitos, circuitos, etc., conhecimento que me foi extremamente útil no Japão. “Saber conversar as várias línguas” das gerações me permitia ter um acesso rápido em alguns lugares, iniciativa que não começou ou foi “apreendida” propositalmente como “técnica de pesquisa”, mas que em alguns momentos foram bastante úteis.

De certa forma a participação na associação me motivava a ler e me adentrar mais no universo *nipo-alguma-coisa*, motivação não unicamente de origem acadêmica, mas também pela minha curiosidade em um tema vasto e inesgotável. A minha vivência com os japoneses e seus descendentes em São Carlos, aliada às experiências das visitas às cidades do estado e a minha maior aproximação com pesquisadores da área de Estudos Japoneses certamente retomaram, e talvez de modo mais intenso que aqueles primeiros momentos da minha imersão no mundo *nipo-alguma-coisa*.

Esta imersão acabava sendo percebida na minha própria relação não só com meus amigos descendentes no Brasil, no Japão ou mesmo japoneses, mas também com a própria pesquisa em andamento. Percebo de modo claro e *a posteriori* que esse movimento constante de idas e vindas no universo *nipo-alguma-coisa* traziam novas questões e novas curiosidades, evidenciando um aspecto relacional intenso na produção do tema, do problema, das hipóteses e das conclusões, não se restringindo apenas ao preparo teórico e acadêmico.

Pude perceber tanto no Brasil quanto no Japão a facilidade com que passei a ser “absorvido” por esferas hierárquicas maiores, desde grupos locais, associações maiores, estaduais, federais ou mesmo autoridades brasileiras ou japonesas. Como “catalisador de *japonesidades*”, muitos encaravam – e ainda encaram – a minha presença de modo marcante, o que por algumas vezes me deixava extremamente desconfortável. *Quem sou eu para dar qualquer palpite sobre isso ou aquilo dentro dessa ou daquela comunidade?*

Pouco antes de partir para o Japão para minha pesquisa de campo fui chamado para participar de debates sobre a situação das associações de japoneses em todo o país. Nestes eventos de cunho não-acadêmico e todos organizados por japoneses e descendentes, eu era tratado e apresentado como “o não-descendente que vai ensinar um pouco de ‘cultura japonesa’ para os demais”. Tal entrada, o que sempre me deixava receoso, abriu portas no Japão (e já com bastante legitimidade) para lidar com organizações não-governamentais, não-

lucrativas e outros tipos de entidades engajadas na “comunidade brasileira” na Terra do Sol Nascente.

Quando retornei ao Brasil em 2011 se passou um mês para que voltasse a ser chamado para várias atividades organizadas e realizadas pelos japoneses e descendentes. Agora com “vivência no Japão”, para alguns eu já estava “credenciado” ou “autorizado” a discursar sobre uma gama ainda maior de assuntos envolvendo o que eles entendem por “cultura japonesa”. Fui e continuo recebendo convites para dar palestras sobre assuntos que meus interlocutores no Brasil acham *interessantes* ou *curiosos*<sup>10</sup>, questões que vão desde “*quem são as gueixas*” para até “*como é morar no Japão?*”.

Vale a pena insistir que para meus interlocutores no Brasil, aparentemente nunca foi importante (ou simplesmente não é interessante para eles) o meu tema de pesquisa em si na Academia. Como agente “catalisador de *japonesidades*”, ou seja, aquele que acelera ou oferece atalhos para estes descendentes para acessarem o que entendem sobre “cultura japonesa”, foi e ainda é a minha imersão e não apenas a minha titulação que me dá ou oferece algum tipo de legitimidade, se é que há alguma.

Nesse sentido, é importante apontar nesta introdução sobre os efeitos da minha imersão neste universo que chamo respeitosamente de *nipo-alguma-coisa*, “*nipo-alguma-coisa*” porque não se restringe em uma discussão sobre países ou territórios ou mesmo qualquer perspectiva culturalista da coisa, mas sim em algo mais complexo e que abarca várias dimensões. Deste diário biográfico ou então um antecedente fortemente preso a um universo muito particular, só pude perceber no Japão durante e com minha trajetória de pesquisa o quanto esse referencial relacional é fundamental para compreender algumas das questões que serão aqui levantadas nos próximos capítulos.

## 1.2 Decasséguis em questão

A participação na associação sancarlense me rendeu novos amigos e até outra família adotiva, agora podendo vivenciar de perto outras dinâmicas bastante particulares do que se convencionou chamar por “família japonesa”. Já percebia a realidade cotidiana de muitas famílias e sua dinâmica em relação ao Japão, desde as que mantinham uma aproximação de

---

<sup>10</sup> Termos nativos.



respeito à “cultura japonesa” até aquelas com membros familiares separados pelo Fenômeno Decasségui.

Como já estava lendo artigos e livros sobre o tema no Doutorado, podia confrontar as questões lidas diretamente e abordar meus amigos japoneses e descendentes sem receios, compreendendo já algumas das mudanças e alterações no interior da instituição familiar. Tema que me impressionou foi quando vários parentes de determinada família local foram obrigados a retornar às pressas ao Brasil por conta de dificuldades financeiras, gerando novas demandas dentro da família “original” que agora atuava como “receptora”, mas que sabíamos ser algo totalmente diferente. Dos que estavam aqui, aumentaram os gastos domésticos, ainda mais para receber novos membros que eles nem conheciam, como primos, sobrinhos, etc. Se antes estavam prosperando financeiramente na cidade, o retorno improvisado gerou uma série de dívidas e, com isso, novas rotinas dentro e fora de casa para conter a nova situação.

Com a crise econômica que assolou o Japão em 2008, vários amigos descendentes começaram a me procurar na internet para comentar sobre a situação de caos que se instaurava entre as famílias de brasileiros no país. Muitos queriam voltar, inclusive a minha primeira professora de japonês. Com dinheiro suficiente para bancar apenas as passagens do pai e irmão que estavam morando com ela no Japão, ela se viu presa em uma situação sem saída. Pude acompanhar o drama familiar até sua resolução, o que poliu e deu novas dimensões sobre muitos dos meus questionamentos e motivações para realizar esta pesquisa, na época ainda em processo de planejamento.

Como tema de Doutorado decidi, portanto, me fixar à questão da vivência destes descendentes de japoneses nascidos no Brasil que precisam migrar para o Japão enquanto decasséguis, trazendo a questão do decasségui enquanto um *projeto de vida* (VELHO, 2003) particular. A definição mais comum para *decasségui* compreende aquele que “sai fora”, deixando o local onde nasceu para “ganhar a vida” em outro lugar. Tal prospecto é praticamente o mesmo dos primeiros imigrantes japoneses que chegaram ao Brasil em 1908 que, deixando suas famílias para trás, tinham o intuito de adquirir melhores condições de vida.

Muitos destes decasséguis vão para complementar a renda familiar, contudo, outros partem como uma forma de se desligar de seus parentes no Brasil – ou mesmo se religarem com parentes no Japão – gerando um imenso desconforto quanto ao próprio termo, para alguns incorreto, inadequado ou mesmo obsoleto. *Nem todo mundo vai para o Japão para ganhar dinheiro e voltar.*

Este trânsito entre Brasil e Japão atravessa há mais de 20 anos as famílias destes descendentes em ambos os países, aspecto que, por incrível que pareça, é pouco estudado. *Se no Brasil a perda de parentes é seriamente considerada, como isso é visto pelos brasileiros no Japão?* Constitui-se então como eixo desta pesquisa as novas dinâmicas familiares e a sociabilidade destes descendentes vivendo no Japão dos dias de hoje.

### **1.3 Separando-se famílias, pensando em contextos diferentes**

Caracteriza-se uma família transnacional aquela cujos membros vivem distendidos em mais de um país, porém ainda atrelados por algum sentimento de unidade e bem estar coletivo (BRYCESON; VUORELA, 2002). Como percebido pela literatura (YAMAMOTO, 2008), tais famílias convivem dentro de um paradoxo: dada a uma série de razões, econômicas, culturais e políticas, para a família se manter unida é necessária a separação dos membros familiares e o envio destes para outros países.

Neste contexto, as famílias transnacionais por excelência se tornam um perfeito lócus para a compreensão das “micro-dinâmicas e práticas sociais” (YEOH; HUANG; LAM, 2005), como forma de compreendermos como modulam idéias de identidade social, nacional<sup>11</sup> (GREEN, 2008) e comunidade, permitindo o estudo da própria reprodução social (BRYCESON; VUORELA, 2002).

Possível graças às inovações tecnológicas que permitem o fluxo e contato contínuo destas pessoas entre países, a família transnacional é atravessada por uma série de tensões e conflitos emocionais (CHAMBERLAIN; LEYDESDORFF, 2004; BALDASSAR, 2007; PANAGAKOS, 2004; RAMIREZ; SKRBIS; EMMISON, 2007) que visam dar conta da distância entre familiares, unidos através de estratégias, reordenações e resignificações na própria organização familiar (BRYCESON; VUORELA, 2002; YAMAMOTO, 2008).

---

<sup>11</sup> Green (2008) nos mostra que o estudo da família decasségui é um meio bastante relevante para pensarmos na própria idéia de identidade nacional e o que se pensa por Brasil e Japão. Apesar dos estudos transnacionais ressaltarem este aspecto (LINGER, 2003), Green (2008) e Carsten (2005) sugerem que desloquemos o foco da análise para as famílias como forma de acessarmos representações acerca da idéia de pertencimento a um Estado-nacional.

Entendidas dentro de um contexto global capitalista<sup>12</sup>, um dos principais aspectos verificados nestas dinâmicas familiares é o constante envio de remessas aos parentes que estão no país de origem procurando assim a manutenção familiar (CANALES, 2005; MACHADO, 2006; 2007; MACHADO; KEBBE; DA SILVA, 2008). Dentro desta idéia de manutenção da família, o envio de remessas é atravessado por questões sócio-demográficas e que dependem do estabelecimento de diversas redes sociais e familiares estabelecidas no fluxo (BRYCESON; VUORELA, 2002; CANALES, 2005,).

Longe apenas de motivações econômicas – o “sair para ganhar dinheiro” em outro país e retornar – o estabelecimento das famílias transnacionais incorporam também aspectos culturais (PANAGAKOS, 2004; YEOH; HUANG; LAM, 2005), buscando também novas alternativas para mobilidade social tanto em seus países de origem quanto aos que os recebem (BRYCESON; VUORELA, 2002, MACHADO; KEBBE; DA SILVA, 2008), mostrando que tais famílias, apesar de boa parte almejar melhores condições financeiras, educacionais e de segurança, encaram tais fluxos migratórios e distanciamentos entre membros familiares como um modo de vida no século XXI (BRYCESON; VUORELA, 2002).

#### **1.4 Parentesco e Relacionalidades**

Já pensando nas teorias que pensam em formas relacionais (STRATHERN, 1997; 1999; 2006), Carsten (2004; 2005) procura pela idéia de “relacionalidades” o entendimento de universos de significação que na nossa sociedade chamamos de parentesco, perceptíveis dentro do âmbito familiar. Pelas “relacionalidades” podemos compreender como estes membros familiares dão conta de parentes ausentes, além de parentes e amigos que passam a coabitar o mesmo espaço, resignificando, reordenando ou agenciando os termos de parentesco.

Dentro da Casa (LÉVI-STRAUSS, 1986; 1991; 1999) é possível observar a construção destas “relacionalidades” que são moduladas em torno da idéia de comensabilidade e co-substancialidade, instância em que as famílias são constantemente reproduzidas e atualizadas. Seria possível observar no mundo vivido e através da moradia comum a maneira como as

---

<sup>12</sup> Para Glick-Schiller, Basch e Blanc (1992) uma das principais motivações para os deslocamentos transnacionais está atrelada ao sistema mundial capitalista, configurando uma série de fluxos migratórios de transmigrantes a se deslocar para países com melhores condições econômico-financeiras, serviços de saúde, educação e segurança, etc.

pessoas dimensionam e modulam as suas “relações de parentesco” que não necessariamente são consangüíneas.

É possível utilizar este mesmo raciocínio em uma perspectiva transnacional (MACHADO, 2006; 2007; 2010; MACHADO; KEBBE; DA SILVA, 2008), conciliando dois grupos de teorias até então distantes. Pelo estudo do fluxo migratório de brasileiros da região Governador Valadares para Portugal observou-se que a constituição da Casa/casa própria e envio de remessas para seus familiares no Brasil configura-se uma forma de relacionalidade em que o envio de remessas assume as características de uma de co-substancialidade, mantendo estes familiares – muitos deles ausentes por longos períodos – “unidos” em uma organização familiar.

### **1.5 Metodologia**

Usando a idéia de campo denso (GEERTZ, 1989) e ciente das discussões acerca da autoridade etnográfica (CLIFFORD, 1988), tive como objetivo compreender pelas categorias nativas do campo as práticas de significação da experiência de vida deste grupo neste contexto cultural particular, no nosso caso os brasileiros descendentes de japoneses que vivem na cidade de Hamamatsu, na Província de Shizuoka, Japão.

Da prática etnográfica e da sua aplicação aos estudos sobre decasségus reconheço os ganhos teóricos propiciados por Linger (2001) e Tsuda (2003) em Toyota City (Homi Danchi), adjacências de Tokyo, Ota e Oizumi, utilizando perspectivas teóricas variadas. Em ambos os autores verifica-se a ênfase à vida nas fábricas e nas maneiras em que os brasileiros enfrentam os “choques culturais” diante da sociedade japonesa sem, no entanto, observar as dinâmicas internas, suas reordenações e ressignificações, tanto em âmbito comunitário quanto familiar. Minha proposta, portanto, foi acompanhar a realidade dos brasileiros vivendo no Japão *fora das fábricas*.

De acordo com a Antropologia Urbana é possível compreender as práticas de significância seguindo os circuitos sociais na cidade (MAGNANI, 2002; 2003; 2005), pelas maneiras como estas práticas estão intimamente relacionadas com a paisagem urbana e o uso do espaço. Neste sentido, para uma compreensão mais ampla da vivência dos brasileiros em Hamamatsu, é também interessante compreender como eles percebem o entorno. Como

sugere Magnani (2002; 2003; 2005), entendo circuito como o uso ou significação do espaço, estabelecendo complexas conexões de sentido entre o homem e a cidade. Desse modo, buscase compreender o homem na metrópole, cuja geografia e fronteiras físicas ficam borradas nesta relação bastante complexa.

Consegui consolidar uma rede de informantes em Hamamatsu, sendo 33 informantes fixos a quem poderia recorrer em qualquer momento. Durante o período compreendido entre 1 de junho de 2010 a 1 de abril de 2011 passei a seguir meus informantes na cidade desde o começo até o fim da minha estadia no Japão, o que permitiu mapear alguns circuitos fora das fábricas, possibilitando não só identificar pontos comuns de lazer, como também compreender de quais maneiras estes brasileiros se relacionam com os japoneses, em quais eventos, em quais locais, etc.

Pude identificar uma lógica dos eventos brasileiros realizados na cidade e cercanias, não apenas na forma em que são organizados, mas também no modo como recebem brasileiros, se oferecem como espaços de congregação, novos encontros, fofocas, namoros, etc. Destes informantes, mantenho contato com a grande maioria até os dias de hoje, a quem pude recorrer para sanar eventuais dúvidas e realizar acompanhamentos à distância após o meu retorno ao Brasil.

Pude identificar algumas particularidades dos circuitos de Hamamatsu, sendo alguns voltados para fora da cidade de maneiras peculiares, alguns atrelados ao conhecimento do idioma japonês, além de poder observar as maneiras como os brasileiros se relacionam com “o Japão tradicional” e a “cultura japonesa tradicional”.

Fui ao Japão como Fellow da Japan Foundation, além de ter sido vinculado à Universidade de Shizuoka como Pesquisador Associado da Faculdade de Educação, sob tutela da profa. L. Emiko Yamamoto. Posteriormente fui vinculado como Pesquisador Associado do Instituto de Antropologia da Universidade Nanzan de Nagoya, instituições de grande prestígio no país que ofereceram suporte incondicional para a realização desta pesquisa. No Brasil, esta pesquisa contou com o suporte igualmente incondicional da CAPES, sob orientação do Prof. Dr. Igor José de Renó Machado.

## **1.6 Problemas com entrevistas e genealogias**

Dentro da proposta metodológica adotei o uso de entrevistas semi-estruturadas para delimitar questões universais, contudo, acabou se mostrando enquanto um entrave em dois aspectos. Pelo meu status institucional no Japão desde o início fui bastante requisitado para eventos de NPOs<sup>13</sup>, prefeitura, associações, etc. Ao transitar por estes locais, muitos “sabiam *com quem eu deveria conversar ou quais locais visitar*”, sempre vinculando estas minhas visitas e entrevistas com a poderosa esfera normativa que permeia Hamamatsu.

Senti logo nos primeiros meses que era bastante difícil andar pela cidade sem esbarrar em alguma NPO ou outra instituição que se voltasse para “os problemas dos brasileiros em Hamamatsu”. Após dois meses pude perceber que a idéia de usar entrevistas estava me levando para lugares “que eles gostariam que eu visse”, por vezes indicando “famílias ‘problemáticas’ que eu deveria conhecer”. Tal abordagem me levava a uma temática que já foi estensamente discutida na literatura tanto no Brasil quanto no Japão (KAWAMURA, 2003a; 2003b; SASAKI, 2009; NAKAGAWA, 2010; MCMAHILL, 2011). Por conta disso, decidi readequar as entrevistas semi-estruturadas como uma estratégia paralela ou de segundo plano a partir de então. Foi acompanhando os brasileiros em suas trajetórias pela cidade que eu pude “sair” da esfera normativa das NPOs, igrejas, etc.

Por outro lado, o uso de entrevistas ou a própria idéia de traçar genealogias dos brasileiros fora da esfera normativa se mostrou tão problemática quanto. Apenas 28 pessoas concordaram em realizar entrevistas gravadas, das quais apenas 15 permitiram esboçar suas genealogias. Destes dados, foram selecionados casos exemplares que ilustram a articulação dos arranjos familiares na cidade de Hamamatsu e que são discutidas ao longo desta tese.

Apesar de ter conseguido uma série de dados que considero interessantes para discutir família, família japonesa e migração, percebi que toda vez que adotava a abordagem de colher entrevistas ou genealogias muitos brasileiros se afastavam de mim. Foram várias as vezes que marquei alguns encontros para tal fim e “levava o bolo” dos meus possíveis entrevistados, sem contar outros que indicavam “outras pessoas que poderiam ser mais úteis para minha pesquisa” ou então não compareciam, não atendiam aos meus telefonemas, não respondiam emails, etc.

Suspeitando que pudesse estar adentrando em questões delicadas como o próprio estatuto legal de alguns entrevistados no Japão (dada a questão da ilegalidade de alguns

---

<sup>13</sup> Organizações Não-Lucrativas, discutidas ao longo do texto.

imigrantes, falsificação de documentos ou mesmo o uso do *Koseki Tohon*<sup>14</sup> como forma de barganha), notei entre os brasileiros que aceitaram ceder entrevistas e genealogias que de fato esta não era a questão mais importante, pois informações mais revelantes surgiam em situações imprevistas ao seguir estes brasileiros pela cidade, em especial os churrascos, eventos da comunidade e o *mukai*<sup>15</sup>.

### 1.7 Nomes e terminologia

Com exceção de nomes de entidades ou de pessoa jurídica, **todos os nomes presentes nesta tese foram substituídos por correlatos fictícios para preservar a identidade de todos os brasileiros e japoneses com quem manteve contato, salvo raras exceções apontadas durante o corpo de texto.**

Os termos em japonês que já são reconhecidos na Língua Portuguesa foram traduzidos para o português, como o caso de *decasségui*. Quanto ao uso do *kana* – dos silabários japoneses e ideogramas – foram mantidos no corpo de texto apenas aqueles que ilustram um ou outro ponto, sempre ressaltado pelo autor ao longo da tese.

### 1.8 Do Título

Como diz o mestre Okakura Okazuzō (2000), a Cerimônia do Chá ou *Chanoyu* é considerada um dos rituais mais complexos da cultura japonesa, pois agrega em si vários símbolos milenares da etiqueta e filosofia japonesa em um evento que dura poucas horas. Diz-se que o simples ato de participar de uma Cerimônia do Chá é poder ter acesso a várias partes do pensamento japonês, sendo o momento máximo para se reunir com pessoas queridas ou importantes.

Um dos fundamentos trazidos do zen budismo na Cerimônia do Chá é o *mujō*, Impermanência, uma crença milenar que diz que tudo cresce, muda e morre, sendo considerado uma ilusão acreditar na imutabilidade das coisas. Dentro do zen budismo o mesmo valeria para as pessoas próximas, inclusive familiares, pois todos vêm, todos vão,

---

<sup>14</sup> Registro Civil Japonês, discutido ao longo do texto.

<sup>15</sup> A expressão e modalidade serão trabalhadas detalhadamente ao longo do texto

todos *passam*. Assim, cada encontro na Cerimônia do Chá é algo único ou, como diz a expressão japonesa da efemeridade, *Ichigo Ichie* (一期一会) – *na vida, vez única*.

Veremos ao longo do texto o quão os arranjos familiares ficam dispostos em apostas no tempo, tendo por vezes a *efemeridade* como eixo norteador de qualquer planejamento familiar. Tal aspecto é um reflexo dos efeitos de um fenômeno migratório tão intenso e tão consolidado que se vê longe de terminar.



## 2. Brasileiros no Japão

“Se continuarmos a trabalhar aqui durante três anos e pudermos voltar para o Japão, para junto de você, Natsu, agüentaríamos qualquer sofrimento. Mas, permanecendo nesta fazenda, não temos como ir buscá-la.” (HASHIDA 2005, p.181)

- Haru e Natsu – As Cartas que Não Chegaram

Frente a necessidade de mão-de-obra nas indústrias para fomentar a economia japonesa da década de 1980 o Japão abriu as suas portas para a imigração estrangeira, dando preferência ao nikkei, o descendente de japoneses nascido fora do Japão. Tais trabalhadores deveriam ocupar cargos não desejados pela população japonesa, conhecidos por 3K, *kitanai*, *kiken*, *kitsui* – sujo, difícil e perigoso, tornando-se uma oportunidade de ascensão econômica e financeira para inúmeros nikkeis em todo o mundo.

Esta oportunidade adentrou na “comunidade nipo-brasileira” de maneira sem precedentes (ISHIGAKI, 1992), ocasionando uma explosão migratória conhecida como “Fenômeno Decasségui”. O termo “decasségui” vem da expressão japonesa *de kasegu*, cuja tradução mais apropriada seria “sair para ganhar a vida”, marcando o nome de um fluxo migratório transnacional que em 2010 completou 20 anos. Os nikkeis teriam o suporte legal e o direito à imigração em concomitância com a constituição japonesa que confere a nacionalidade e a descendência a partir do sangue, *jus sanguinis*, já nos colocando questões sociais, legais e políticas para pensarmos este fluxo migratório.

Os fenômenos migratórios certamente obrigaram a Antropologia a realizar novos esforços para pensarmos na própria noção de territorialidade e na maneira que ela interfere em conceitos-chave dos nossos estudos (SAHLINS, 1997a; 1997b), no nosso caso, a família e as teorias de parentesco. Com a migração para o Japão várias das antigas “colônias japonesas” sofreram com o esvaziamento e inúmeras famílias seriam fragmentadas com *nissei*<sup>16</sup> e *sansei*<sup>17</sup> migrando para o Japão, muitas vezes deixando seus filhos e esposas no Brasil. Portanto, o surgimento deste fluxo transnacional obrigou e ainda obriga estas pessoas a

<sup>16</sup> Descendente de segunda geração.

<sup>17</sup> Descendente de terceira geração.

reordenarem suas próprias relações familiares que agora estão distendidas entre dois países e que implicam também em longos períodos de ausência de pais e filhos.

Apesar de terem parentes no Brasi, é sabido (SILVA, 2008; YAMAMOTO, 2008; SASAKI, 2009) que muitos destes decasséguis não desejam mais retornar ao solo brasileiro, instaurando um novo tipo ou reordenação de projeto familiar<sup>18</sup> verificado nos estudos de “famílias transnacionais”. Para garantir a continuidade da família decasségui seus membros são afastados entre Brasil e Japão (YAMAMOTO, 2008), criando nesse ínterim mecanismos de atualização e reprodução familiar (MACHADO, 2010) que não são abordadas nos estudos tradicionais de parentesco. Assim, a nossa primeira pergunta é compreender como estas relações familiares são formadas e reordenadas dentro deste contexto migratório.

Após a proposição de Schneider (1984) e Strathern (1997; 1999; 2006) de que não poderíamos mais ver a Antropologia e teoria do parentesco como embasadas nas percepções de consanguinidade da sociedade ocidental, deveríamos encarar a nossa própria teoria antropológica como formada por uma série de conceitos sempre “relacionais<sup>19</sup>”, trazendo agora o apelo ao estudo dos fluxos e da criação de relações que estabelecem separações, perceptíveis, sobretudo no parentesco e na família.

Ao rompermos com a descrição do “átomo do parentesco” como categorias fixas em que temos, por exemplo, a esposa *ou* irmã *ou* filha, teríamos uma disjunção inclusiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2007) ou uma relação<sup>20</sup> que cria similaridades e diferenças entre si (CARSTEN, 2005) capaz de compreender estes termos de maneira relacional.

---

<sup>18</sup> Devemos também nos ater na recente discussão oficial dos governos japonês e brasileiro quanto aos “apátridas”, filhos de brasileiros nascidos no Japão, porém sem cidadania japonesa e/ou brasileira, afetando mais uma vez o projeto de um núcleo familiar. Nesse sentido, já podemos observar o quanto a política do Estado japonês interfere na formulação de projetos familiares destes decasséguis: o deputado Masaharu Nakagawa do Partido Democrata japonês declarou em primeiro de julho de 2008 que o próprio governo japonês está refletindo mais uma vez suas políticas de migração, afirmando que “O Japão não está pronto para abrir as portas da nacionalidade aos filhos de estrangeiros nascidos no Japão” (Jornal Nippo-Brasil Ed. 468, 25 de junho a 1º de Julho de 2008, caderno Brasil no Japão, capa 1B).

<sup>19</sup> Como percebe Roy Wagner (1974) a teoria antropológica teria se fundamentado desde o princípio na objetivação de “convenções” como a dicotomia Natureza/Cultura, desconsiderando que, se cultura é criatividade (Wagner 1974), “Natureza” e “Cultura” também são constructos culturais da sociedade ocidental que se inventam e (re) inventam continuamente num fluxo em aberto. Diante desta proposição Strathern (1997; 1999; 2006) observa que, neste sentido, todos os conceitos antropológicos clássicos deveriam ser pensados de acordo com situações relacionais bastante específicas e não como essencializadas ou categorias fixas, em especial, o parentesco. A sua busca por uma visão relativizante passa a encarar, portanto o estudo dos “fluxos” na maneira em que os termos se relacionam e, neste relacionar, estabelecem diferenças (Strathern 1997; 1999; 2006).

<sup>20</sup> Ou como diz Strathern (1997, 1999, 2006), uma relação capaz de juntar e separar ao mesmo tempo, “relacionalidades integralmente implicadas” (Viveiros de Castro, 2007, p.77) que nos afastam da idéia de essências, categorias rígidas ou prontas e que são observáveis, como propõe Carsten (2005) dentro de Casa,

Para Janet Carsten (2005) esta percepção de estudo relacional se dá em sua teoria com a idéia de *relatedness* ou “relacionalidade”, buscando o entendimento de universos de prática e significação que na nossa sociedade temos como parentesco. Uma vez que a própria reflexão crítica de nossas bases teóricas da Antropologia – o parentesco – nos permitiu encontrar uma gama de variações nas formas de “relacionalidades” dentro da nossa própria sociedade, esta pesquisa visa utilizar o mesmo arcabouço teórico para o estudo destes decasséguis. Dentro desta perspectiva, visamos encontrar pelo estudo da prática nativa as maneiras como estas pessoas reordenam os próprios termos de parentesco diante dos efeitos causados pelo “Fenômeno Decasségui”.

A maneira como este fluxo transnacional e suas implicações sociais, culturais e políticas afetam diretamente a reordenação e resignificação dos termos de parentesco ainda é pouco trabalhada na Antropologia, merecendo mais estudos. Como diz Machado (2007), existem estudos sobre migrações e organização familiar dos migrantes que pensam na migração/família em termos de assimilação ou fronteiras étnicas (GREEN, 2008; MACHADO, 2007). Todavia, tais análises não observam a maneira como estes mesmos migrantes reorganizam suas “relacionalidades” enquanto questão predominante, sem contar que não chega a ser abordada pelos estudos convencionais de parentesco.

Diante de estatísticas oficiais recentes do Ministério da Justiça do Japão (SASAKI, 2009), já existem pesquisadores que especulam acerca da estabilidade do “Fenômeno Decasségui” que, já com mais de 20 anos de existência, se tornou para muitos dos nikkeis no Brasil um modo de vida. Diante deste novo projeto de vida, cresce a cada ano o número de bancos brasileiros que abrem agências no Japão com o propósito de servir enquanto ponte no contínuo envio de remessas aos seus familiares no Brasil. Tal circulação monetária atinge cifras exorbitantes e já é considerado pela economia brasileira e pela japonesa enquanto indispensáveis nos dias atuais (TSUDA, 2003).

Estima-se que os decasséguis enviam atualmente US\$ 2,5 bilhões ao Brasil tanto para manter suas famílias e seus investimentos aqui, cifra que de acordo com o Portal Dekassegui ([www.portaldekassegui.com](http://www.portaldekassegui.com)) equivale a todos os investimentos feitos no Brasil por montadoras de carros em 2002, ao faturamento líquido da Ambev e duas vezes o valor das

---

dentro da família, etc e que permitem várias inferências, como compreender com isso a noção de gênero, de pessoa, de Estado-nação, entre outras.

implantação da fábrica de automotivos Ford na Bahia<sup>21</sup>. É evidente que esta transferência de divisas necessita da criação de várias estruturas específicas como a criação ou o convênio de agências bancárias brasileiras com agências bancárias japonesas, questão amplamente verificada pela mídia e propagandas.

## 2.1 Fenômeno Decasségui

O fluxo de brasileiros descendentes de japoneses para o Japão está atrelado a uma reestruturação produtiva de ordem mundial. Como percebe Lili Kawamura (2003a), os anos 70 e 80 do século passado foram marcados pelo rápido crescimento econômico na Ásia, gerando uma demanda por mão-de-obra muito maior do que a oferta disponível. Depois de se consolidar como um dos maiores fornecedores de tecnologia na Coreia, Taiwan, Indonésia, Malásia, Tailândia, Cingapura e Filipinas, o Japão considerou seriamente a necessidade de importação de mão-de-obra durante a década de 70, sendo frustrado por conta da crise do petróleo e da baixa atividade industrial (KAWAMURA, 2003a).

A solução provisória para a demanda japonesa foi empregar os japoneses em regimes de meio período e de trabalho temporário (KAWAMURA, 2003a), garantindo uma expansão econômica “auto-suficiente” até meados da década de 80. Contudo, a reorganização da produção industrial japonesa, aliada à seleção de trabalhos qualificados pelos japoneses recém-formados, à baixa participação das mulheres no mercado de trabalho e ao declínio da população jovem (KAWAMURA, 2003<sup>a</sup>; SASAKI, 2009) apresentaria um novo impasse à economia japonesa.

Dado o processo de estagnação econômica, o sistema de acumulação flexível toma por iniciativa reestruturar o próprio modo de produção, diminuindo os estoques com a produção enxuta (*lean production*) e terceirizando grande parte da sua produção para cortar custos. A introdução de novas tecnologias trouxe a possibilidade de se produzir com estoques diminutos pelo sistema *just-in-time*, organização em que todas as etapas e peças que serão utilizadas no produto já são previamente calculadas. Simultaneamente, a inclusão destas novas tecnologias refaz o próprio conceito de automação. Torna-se necessário repensar a relação entre

---

<sup>21</sup> Ver Portal Dekassegui.com, extraído do website <http://www.portaldekassegui.com/tabelanuncio.htm>, capturado em 10 de julho de 2008.

trabalhador e máquina, já que com a microeletrônica e uma série de comandos pré-programados um robô industrial passa a exercer funções de vários operários

Com a implantação do *just-in-time*, do *kanban* e de novas formas de gestão nos recursos humanos, as empresas japonesas passaram a descentralizar as atividades produtivas consideradas “onerosas” e “problemáticas” com a subcontratação ou terceirização (KAWAMURA, 2003a). Esta forma de horizontalização da produção visando a redução de custos acabou culminando no aumento das micro e pequenas empresas, gerando por sua vez uma demanda cada vez maior de mão-de-obra não qualificada. Por conta da própria ideologia *toyotista* do sentimento de “pertencimento” à empresa como grande família ou grande “*ie*” (BHAPPU, 2000), surge por outro lado o preconceito dos japoneses mais jovens e recém-formados quanto às novas ocupações, criando uma reserva de mercado qualificada na economia japonesa, porém, não solucionando o problema do sistema produtivo (KAWAMURA, 2003a; SASAKI, 2009).

É necessário considerar a participação incipiente das mulheres em idade produtiva no mercado de trabalho. Caracterizada até os dias de hoje como uma sociedade marcada pela forte divisão sexual no trabalho, grandes diferenças salariais e cargos bastante restritos ao sexo feminino, Kawamura (2003a) aponta ainda SOBRE a incompatibilidade das atividades destinadas às mulheres japonesas com as novas demandas por mão-de-obra. Apesar de muitas atuarem em trabalhos temporários e de meio-período, muitas são voltadas às tarefas domésticas e de administração de finanças dentro do lar, sem contar que são encorajadas a abandonar o emprego depois do nascimento dos filhos.

Temos também que ter em mente o envelhecimento da população japonesa que interfere na demanda e oferta de mão-de-obra para as indústrias. A sociedade nipônica é conhecida como “sociedade de idosos” ou *Koureika Shakai* (KAWAMURA, 2003a), tendo uma grande expectativa de vida da população de 82 anos para as mulheres e 76 para homens, além da baixa taxa de natalidade que acaba retirando os jovens do mercado de trabalho.

Diante da relativa escassez de mão-de-obra que atingia o Japão em nível estrutural, os empresários japoneses iniciaram um movimento para pressionar o governo quanto às políticas de imigração para a importação de trabalhadores, aumentando ao mesmo tempo o número de imigrantes ilegais no país (KASHIWAZAKI, 2002a; KAWAMURA, 2003a; SASAKI, 2009). Rompendo com as estatísticas dos anos 60 de pouca imigração para o Japão, algumas

pesquisas apontam pelo menos dois tipos de imigrantes, sendo os *oldcomers*<sup>22</sup> os que chegaram ao Japão até 1952 e os *newcomers* aqueles chegados em meados da década de 80. Destes fluxos, é importante observar 4 fases de imigração ilegal:

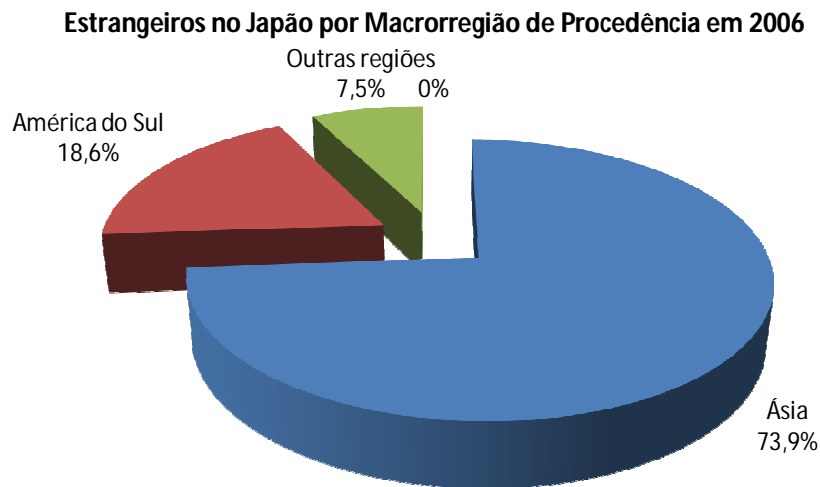
“Bornstein (1995) distinguiu quase fases de imigração ‘ilegal’ no Japão: de 1950 a 1970 – coreanos trabalhando para outros coreanos; meados dos anos 70 – migração de mulheres da Coreia, Tailândia e Filipinas, como esposas em casamentos arranjados, dançarinas, acompanhantes ou *profissionais do sexo*; depois de 1985 – homens da Tailândia, Coreia, Paquistão e Bangladesh, para trabalhos em construção e em pequenas fábricas; após a emenda de 1990 à Lei de Controle da Imigração – chineses e malaios.” (KAWAMURA, 2003a)

Como percebem Kashiwazaki (2002b) e Sasaki (2009), diante dos imigrantes não-documentados as estatísticas oficiais falham ao identificar estes fluxos migratórios, primeiramente porque não conseguem quantificar os *overstayers* e nem solucionar o impasse da dupla nacionalidade. Dos *overstayers* compreendem-se todos os estrangeiros que chegaram ao Japão de forma legal, porém que tiveram seus vistos expirados (KASHIWAZAKI, 2002b), enquanto que dos números referentes aos portadores de dupla nacionalidade, as estatísticas se confundem na diferenciação de “japoneses” e “estrangeiros”, desconsiderando a presença dos nikkeis, descendentes de japoneses nascidos fora do Japão.

Além da imigração de mulheres asiáticas para a “indústria do sexo”<sup>23</sup> (KAWAMURA, 2003<sup>a</sup>; SASAKI, 2009), a partir da década de 80 começam a chegar de forma maciça os imigrantes homens justamente para ocupar os postos de trabalho não-qualificados aludidos anteriormente. Com baixos salários, estes imigrantes – em grande parte ilegais como *overstayers* – assumiriam as ocupações indesejadas pelos japoneses, conhecidas como 3K – *Kitanai* ou Sujo, *Kiken* ou Perigoso e *Kitsui* ou Penoso. Destes fluxos de imigrantes asiáticos, percebe-se a sua presença no Japão até os dias de hoje, como podemos observar no seguinte gráfico:

<sup>22</sup> Sendo pouco mais de meio milhão de coreanos, além de chineses e taiwaneses, considerados “imigrantes coloniais” e seus descendentes. Com o fim da ocupação norte-americana em 1953, coreanos e taiwaneses passaram a ser considerados “estrangeiros”. (SASAKI, 2009).

<sup>23</sup> Que tem raízes no século XIX e teve prosseguimento durante a Segunda Guerra Mundial, quando o exército nipônico conquistou vários territórios, exigindo assim cerca de 200 mil “*comfort women*” para satisfazer as tropas (SASAKI, 2009, p.261).



Fonte: Japan Immigration Association (SASAKI, 2009, p.256)

Para conter o número crescente de imigrantes ilegais, sendo em sua maioria provenientes da Coreia do Sul, China, Bangladesh, Filipinas, Paquistão, Tailândia, Malásia e Irã (SASAKI, 2009), o governo japonês se viu pressionado para alterar suas políticas de imigração, cuja lei original de 1952 já não era mais capaz de conciliar a política governamental de controle de estrangeiros (KASHIWAZAKI, 2002b) com a demanda por mão-de-obra externa (KAWAMURA, 2003a). Com o aumento do número de entrada e saída de população, em 1989 o Japão decidiu reorganizar as categorias de visto visando a contratação de mão-de-obra qualificada.

Em 1990 é estabelecida a “Reforma da Lei de Controle da Imigração do Japão”, cuja política migratória era definitivamente mais restritiva e com sanções para as empresas contratantes de mão-de-obra estrangeira não-documentada, rigorosamente controlando a emissão de vistos com restrições de emprego e encorajando o reparo dos “desequilíbrios no mercado de trabalho com novas tecnologias, uso da mão-de-obra feminina e de idosos” (KAWAMURA, 2003a, p.67).

Um aspecto crucial da Reforma da Lei de Controle de Imigração para esta tese é quanto à abertura da imigração dos descendentes de japoneses nascidos fora do Japão até a segunda geração, os nikkeis, garantindo em seu visto a possibilidade de status residencial e sem restrição de emprego. Além disso, em relação ao quadro de imigrantes para ocupação de empregos nas fábricas japonesas, apenas aos nikkeis é conferida a possibilidade do visto de

reentrada ou *re-entry*, mostrando a preferência por estes imigrantes em relação aos demais, uma vez que a permissão de reentrada se refere:

“à permissão concedida ao estrangeiro que tenha a sua permanência no Japão autorizada, que sai e retorna ao Japão dentro do prazo concedido com o mesmo status de permanência e objetivo anterior” (SASAKI, 2009, p.276).

Um dos maiores pólos de concentração de nikkeis é a América do Sul, em especial o Brasil, este com cerca de 1,5 milhão de descendentes “de origem japonesa” (SASAKI, 2009). Com a crise econômica brasileira na década de 80, esta causada pela crise do petróleo, diminuição de investimentos no país, aumento da dívida externa, desvalorização das matérias-primas para exportação e aumento exorbitante da inflação e juros (KAWAMURA, 2003a, p.68) e, dada a permissão ou acesso facilitado dos descendentes de “origem japonesa” para trabalharem no Japão (SASAKI, 2009, p.267), teríamos assim o início do “Fenômeno Decasségui”.

O “Fenômeno Decasségui”, como vem a ser debatido na literatura, é o registro do aumento de saídas individuais, porém de grande volume, de descendentes de japoneses nascidos no Brasil rumo ao Japão (KAWAMURA, 2003a). A palavra “decasségui” tem sua origem no correlato nipônico *de kasegu*, que literalmente significa “sair para ganhar a vida” e marca assim o aspecto temporário da imigração para o Japão para levantar rendimentos e retornar ao Brasil em prazos mais ou menos pré-estabelecidos.

De acordo com o cônsul geral do Japão no Brasil no início da década de 1990, Yasuji Ishigaki (1992), o Fenômeno Decasségui” foi reconhecido oficialmente como fluxo migratório em 1988, ocorrendo uma explosão na emissão de vistos para brasileiros. Desta, notamos um salto de 8.602 vistos em 1988 para 18.328 vistos em 1989:



*Vistos concedidos pelo Consulado Geral do Japão em São Paulo entre 1983 e 1993*

<i>Ano</i>	<i>Vistos</i>	<i>Projeção para o Brasil <sup>(a)</sup></i>
1983	3.811	5.445
1984	4.311	6.159
1985	6.553	9.361
1986	6.639	9.484
1987	5.842	8.346
<b>1988</b>	<b>8.602</b>	12.189
<b>1989</b>	<b>18.328</b>	26.183
1990	48.189	68.841
1991	61.500	87.858
1992	41.828	59.754
1993	26.603 <sup>(b)</sup>	38.004 <sup>(b)</sup>

Fonte: Oliveira (1997, p.71)

(a) Até o mês de setembro de 1993

Além da explosão do número de vistos, dados recentes mostram a presença brasileira no Japão no início do “Fenômeno Decasségui” e a taxa de crescimento anual<sup>24</sup> daquela população no período, o que atraiu inúmeros pesquisadores de diversas áreas para compreender os vários efeitos desse deslocamento em massa de um país para outro. De certa forma, é possível relacionar a prosperidade econômica japonesa do período com a chegada dos imigrantes brasileiros com o número crescente de pesquisas acadêmicas sobre a imigração, muitas delas financiadas pelo próprio governo japonês (SASAKI, 2009).

<sup>24</sup> Para Sasaki (2009) a diminuta taxa de Crescimento Anual no ano de 1998 corresponderia à estabilização do Plano Real.

## Brasileiros no Japão e sua Taxa de Crescimento Anual (1985 a 2007)

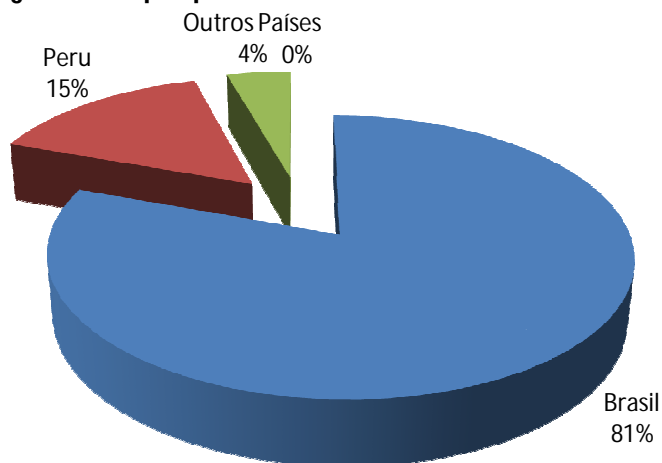
Ano	Número de Brasileiros	Taxa de Crescimento Anual
1985	1.955	
1986	2.135	9,2%
1987	2.250	5,4%
1988	4.159	84,8%
1989	14.528	249,3%
1990	56.429	288,4%
1991	119.333	111,4%
1992	147.803	23,9%
1993	154.650	4,6%
1994	159.619	3,2%
1995	176.440	10,5%
1996	201.795	14,4%
1997	233.254	15,6%
1998	222.217	-4,7%
1999	224.299	0,9%
2000	254.394	13,4%
2001	265.962	4,6%
2002	268.332	0,9%
2003	274.700	2,4%
2004	286.557	4,3%
2005	302.080	5,4%
2006	312.979	3,6%
2007	316.967	1,3%

Fonte: Sasaki (2009, p.272)

Observou-se estatisticamente que a admissão dos nikkeis em território japonês ocasionou a diminuição gradual do número de trabalhadores ilegais presentes até então, com o Brasil ocupando assim a terceira posição no número de estrangeiros residindo no Japão a

partir da década de 90 (SASAKI, 2009). Dentre os imigrantes nikkeis provenientes da América do Sul, o Brasil manteve em 2006 a estimativa de 80,5% em relação aos demais, como observável no gráfico abaixo:

**Estrangeiros no Japão provenientes da América do Sul em 2006**



Fonte: Sasaki (2009,p.264)

De acordo com Naoto Higuchi e Kiyoto Tanno (2003) são as agências de emigração/imigração ou empreiteiras (KAWAMURA, 2003a; SASAKI, 2009) as responsáveis pelo crescimento e subsequente estabilidade do “Fenômeno Decasségui” enquanto fluxo migratório. Estas empresas não faziam parte do primeiro fluxo de contratação de nipo-brasileiros e agora são responsáveis por permitir ao brasileiro descendente de japoneses para que possa trabalhar no Japão sem contar com os dispositivos tradicionais como redes sociais apontadas em estudos sociológicos como “formais” e “informais” (KAWAMURA, 2003a; SASAKI, 2009).

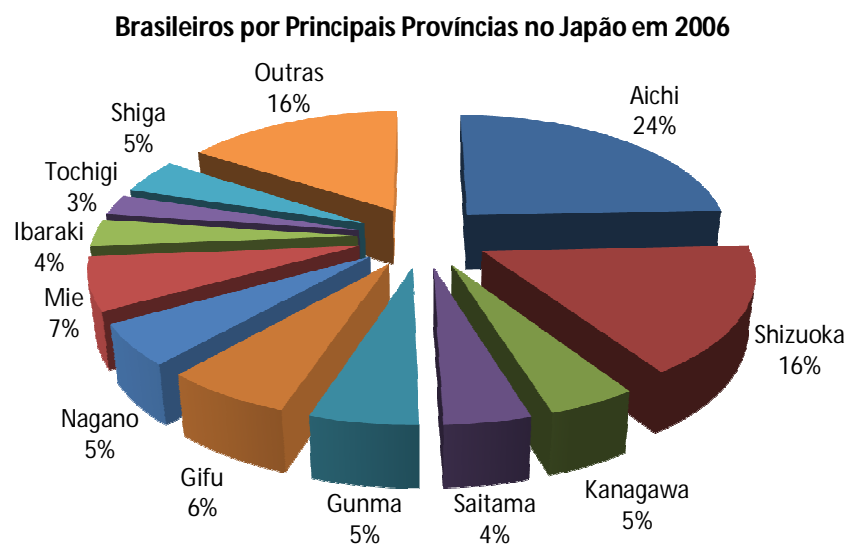
Se hoje em dia ocorre uma precarização ainda maior do trabalho não-qualificado quanto à remuneração, estas empreiteiras sustentam um escritório no Brasil para a contratação e recrutamento dos nikkeis, enquanto mantém ou terceirizam simultaneamente os serviços de um escritório no Japão, este responsável pela seleção e alocação destes brasileiros nas diversas empresas de acordo com os ramos e demanda de trabalho. Este sistema, denominado “*mediated-market*”, implementa uma “rede formal” de brasileiros no Japão, rompendo assim com as iniciativas anteriores, cujos procedimentos de contratação partiam das próprias empresas japonesas (MORI, 1992; HIGUCHI; TANNO, 2003).

Dos demais dispositivos destas redes “formais”, destaca-se ainda a entrada de grandes empresas importadoras de produtos brasileiros voltadas para esta população, sem contar da criação inicialmente tímida de empresas de vestuário, entretenimento, telecomunicações como televisão, internet e telefonia internacional, além do mercado voltado para o turismo, escolas para brasileiros, universidades e faculdades, fornecedores de materiais didáticos, auto-escolas, etc. (KAWAMURA 2003a; 2003b; SASAKI, 2009). Destes serviços que foram sendo estabelecidos em cidades japonesas ao longo destas duas décadas, nota-se o foco em suprir de várias formas uma “comunidade” brasileira no Japão.

Mão-de-obra essencial para as fábricas e para alguns como atualmente indispensável para a economia nipônica, pesquisadores como Fuzii (1992), Mori (1992), Oliveira (1997) e Sasaki (1999) apontam os “choques culturais” vividos pelos primeiros decasségus. Além do “choque cultural” de adentrar em uma realidade social totalmente diferente da sua, estes primeiros imigrantes foram alvo de inúmeros impasses burocráticos, fraudes e engodos justamente por não conhecerem os costumes japoneses recentes, o idioma, etc (KAWAMURA, 2003a).

De acordo com estatísticas oficiais recentes atualmente os brasileiros no Japão se localizam na ilha central de Honshū, distribuídos conforme a localização das indústrias japonesas nas províncias de Aichi, Shizuoka, Kanagawa, Saitama e Gunma, nesta ordem. Das ocupações principais, a grande maioria concentra-se na produção automobilística, contudo, muitos já se ocupam de outras áreas como a alimentícia e produção de micro-componentes (SASAKI, 2009). Esta tese foi elaborada com base em pesquisa de campo na região de Shizuoka, embora algumas poucas intersecções tenham sido feitas com duas cidades de Aichi,

províncias que mantêm a maior concentração de brasileiros de todo o Japão.



Fonte: Sasaki (2009, p.296)

### 3. Hamamatsu

#### 3.1 Por onde começar

*“Yaramaika<sup>25</sup>!”*

*- Expressão local*

Enquanto Aichi-ken é conhecida até os dias de hoje como a província com a maior presença de brasileiros do Japão, tais ocupações são esparsas. Várias etnografias como as de Takeyuki Tsuda (2003) e Daniel Linger (2001) foram conduzidas em Aichi no bairro Homi Danchi de Toyota City (Tsuda 2003, Linger 2001), enquanto outras linhas se dirigiram para as particularidades de Oizumi em Gunma-ken, conhecida por ser uma das primeiras cidades a manter uma comunidade “brasileira” visivelmente demarcada com estabelecimentos para brasileiros (KAWAMURA, 2003a).

Com a análise dos dados estatísticos do Ministério da Justiça do Japão, a maior presença brasileira localizada do Japão se encontra na cidade de Hamamatsu. Dos 316.967 brasileiros vivendo no Japão (SASAKI, 2009), Hamamatsu mantinha em 2006 19.402 brasileiros na cidade, perfazendo o maior contingente populacional dentre os demais estrangeiros. De acordo com as estatísticas locais, os decasségus brasileiros foram atraídos em 1989 pelas indústrias nos arredores, todavia, nos dias de hoje já é conhecida por ter lojas, escolas, bancos, restaurantes e demais estabelecimentos brasileiros.

A presença brasileira em Hamamatsu é visível na infra-estrutura do governo local, tendo placas de sinalização em japonês e português, sem contar que o site oficial da cidade é redigido em japonês, inglês e português. A seção portuguesa do site, conhecida como “Canal Hamamatsu” atua como uma forma de oferecer seus serviços públicos à comunidade brasileira na cidade, grupo migratório que ganhou em 2008 uma seção especial no site chamada “*Little Brazil: Hamamatsu and the Japan-Brazil Year of Exchange 2008*” como

---

<sup>25</sup> “*Yaramaika*” é uma expressão do dialeto praticado em Hamamatsu que significa “vamos tentar”, “vamos dar uma chance”. A expressão foi adotada como lema pela prefeitura por conta do sucesso das empresas e das iniciativas culturais da cidade, a Capital da Música. Não é à toa que o principal festival musical da cidade se chama *Yaramaika*.

forma de promover e divulgar uma série de eventos “tipicamente brasileiros”, além de mostrar que Hamamatsu é marcada pela forte presença brasileira.

Joshua Otaka Roth buscou Hamamatsu como locus de pesquisa em *Brokered Homeland* (2002), norte-americano descendente de japoneses que, assim como Tsuda (2003), concentrou seus esforços na dinâmica dos decasségus nas fábricas e numa análise dos jogos identitários dos brasileiros descendentes de japoneses quando no Japão. Tal característica pontuou a literatura antropológica do nicho nos Estados Unidos, ocupando-se muitas vezes de um discurso racial norte-americano bastante avesso ao praticado no Brasil (SILVA, 2008). Todavia, já sabia de antemão que iria encontrar vários brasileiros que não trabalham mais ou então nunca pisaram os pés numa fábrica, sendo necessário buscar uma corrente alternativa.

Kawamura (2003b) apontou algumas destas dinâmicas dos brasileiros *fora das fábricas*, buscando a compreensão de como se articulam as redes sociais formais e informais dos brasileiros na cidade com o Brasil, porém sem a preocupação da família enquanto locus de análise. O artigo e o contato constante com a autora me fez perceber uma amplitude de dimensões que os brasileiros cruzavam em seu cotidiano que não necessariamente passava pelas fábricas.

Foi Yamamoto (2008) que realizou uma pesquisa em Hamamatsu preocupada com as questões de famílias transnacionais, ou seja, destes decasségus que ficam distendidos com parentes no Brasil ou outras regiões do Japão por um longo período de tempo. A pesquisadora realizou uma série de entrevistas com brasileiros em várias regiões, visando o entendimento de como funcionam estas lógicas familiares que são atravessadas pela migração internacional.

Adotando a cidade de Hamamatsu como local de minha estadia por mais de 10 meses, tive a sorte de contar com a supervisão da Profa. Yamamoto como minha orientadora no Japão. A parceria foi tão fortuita que, logo que cheguei, já tinha um leque bastante variado de informantes e locais por onde começar a pesquisar, muitos deles que ela já conhecia e tinha acesso, além de tantos outros apontamentos interessantes para investigação.

### **3.2 No Centro do Japão**

A cidade de Hamamatsu ganhou reconhecimento enquanto sede da Prefeitura de Hamamatsu em 1871. Com a reestruturação dos postos oficiais, vilas e cidades, além da

chegada da linha férrea de *Tokaidō*, em 1888 adquiriu o estatuto de vilarejo, abrigando já em 1900 importantes empresas japonesas como a Teikoku Seibo Co. (hoje Teibo), a Nihon Gakki Co. (hoje Yamaha), etc. Em 1911 foi reconhecida como município, abrigando na época 36,782 pessoas, população crescente até a eclosão da Primeira Guerra Mundial.

Como diz o site da prefeitura municipal, Hamamatsu foi um dos principais alvos de ataques aéreos e torpedeamentos costeiros durante a Segunda Guerra Mundial, resultando em 5.000 mortos e a destruição de 30.000 casas, reconfigurando drasticamente a paisagem citadina. Soube posteriormente que, do centro da cidade, apenas uma construção tinha permanecido em pé durante a guerra, hoje uma loja de departamentos desativada e que vem sofrendo restauração.



**Figura 1 - Localização de Hamamatsu**

Com a reconstrução do Japão no pós-guerra, a localização estratégica da cidade e a implantação das linhas do *Tokaidō Shinkansen*, três principais ramos (têxtil, musical e motociclístico) se desenvolveram com 70% da capacidade já na década de 1950, cuja população local já tinha meio milhão de habitantes. Atualmente Hamamatsu conta com



814,815 habitantes, dos quais 29,000 são estrangeiros trabalhando nas fábricas. Desta população estrangeira, 16.000<sup>26</sup> são brasileiros, colocando Hamamatsu como a maior concentração de brasileiros vivendo no Japão.

Atualmente Hamamatsu é conhecida como a Capital da Música do Japão, sendo sede de poderosas companhias no meio musical, dentre elas a Yamaha, a Roland e a Kawai. Como símbolo, o Act City, o único arranha-céu da cidade, tem o formato de uma harmônica, construído logo a frente do Museu dos Instrumentos Musicais de Hamamatsu. Cartão postal, o Act City tem no topo um mirante próprio para ver o Monte Fuji, o Act City representando a prosperidade econômica local, com um shopping próprio e alojando vários escritórios e sedes de importantes companhias, dentre elas, o Banco do Brasil.

Além do foco e da propaganda da prefeitura como “cidade musical”, Hamamatsu é considerado um dos maiores pólos industriais de motocicletas, abrigando as fábricas da Yamaha e da Suzuki. Tais empresas e subsidiárias são um dos maiores atrativos de imigrantes decasséguis. Por fim, a cidade é conhecida como exemplo na recepção de populações estrangeiras, mantendo uma infra-estrutura bastante particular que será discutida posteriormente.

### 3.3 Hamamatsu Hoje

Com a população 814,815 habitantes, Hamamatsu cobre uma área total de 1.511km<sup>2</sup>, sendo a segunda maior cidade em área do Japão. A cidade ainda conta oficialmente com o status de metrópole, a segunda da província, seguida apenas da capital, Shizuoka. Pode-se dizer que está localizada acima da região de *Tokai*, subregião de *Chubu*, estando praticamente no centro da ilha de *Honshu*.

Como em todo o Japão, o trem e o *Shinkansen* adquirem uma centralidade marcante na formação do cotidiano japonês. As crianças (inclusive as de pouca idade) tomam sozinhas os trens para ir para escolas em outros bairros e cidades, enquanto adultos fazem constantes baldeações para dar conta da rotina. Viagens de negócios para Yokohama, Tokyo, Sendai de

---

<sup>26</sup> No período de minha chegada especulava-se a presença de até 20.000 brasileiros vivendo na cidade, contudo, com a recessão econômica acentuada de 2008, vários se dirigiram para outras províncias ou mesmo retornaram para o Brasil.

um lado, Nagoya, Kyoto e Osaka de outro, são feitas todos os dias por pessoas em trânsito constante, deixando assim Hamamatsu em uma posição geograficamente privilegiada.

Por estar no centro de *Honshu*, vários centros de distribuição circundam a cidade, sendo muito comum ver o intenso trânsito de pessoas e mercadorias para dentro e fora de seus limites. Daí a importância do sistema de trens em perfeito funcionamento e com garantia de pontualidade, pois ele adentra no cotidiano japonês de maneira sem precedentes: *pode-se facilmente dizer que a pontualidade japonesa está intrinsecamente atrelada ao bom funcionamento dos horários dos trens.*

Esta centralidade com o trem e o *Shinkansen* é sentida na localização da linha férrea do *Shinkansen Tokaidō*, que alcança a cidade Kobe a extremo oeste. De *Shinkansen* são 197Km de distância até Tokyo (aproximadamente 1 hora e 20 minutos de viagem) e igualmente 197Km de distância até a Estação de Shin-Osaka (também perfazendo a viagem com a mesma duração de 1 hora e 20 minutos). O mesmo trajeto pode ser feito de carro ou ônibus pelas rodovias *Meishin* e *Tomei*, cujo tempo de viagem é triplicado ou quadruplicado dependendo dos horários.



Figura 2 - Centro de Hamamatsu

Como em todo o Japão, as quatro estações do ano são sentidas bem nitidamente de um período para o outro. O Verão é conhecido pelas altas temperaturas que chegam aos 40°C na região, enquanto que no Inverno as temperaturas caem vertiginosamente de acordo com a latitude. Já a Primavera e o Outono são os períodos que para muitos são as épocas mais agradáveis do ano.

Hamamatsu é uma cidade de clima ameno e que raramente concentra grande acúmulo ou precipitação de neve durante o inverno. A média de temperatura anual é de 16,3°C (pouco acima de Tokyo, com 16,1°C), porém a precipitação de chuva é maior, de 1.875,5mm (a de Tokyo é de 1.466,8mm), o que é bastante sentido no período de *Tsuyu* (monções) que tem início ao fim da Primavera e começo do Verão. Nesse período o céu à noite assume uma coloração bastante peculiar, acobreada, com o Sol nascendo em torno de 4 horas da madrugada e se pondo entre 18 e 19 horas.



**Figura 3 - Centro de Hamamatsu, Kaji Machi**

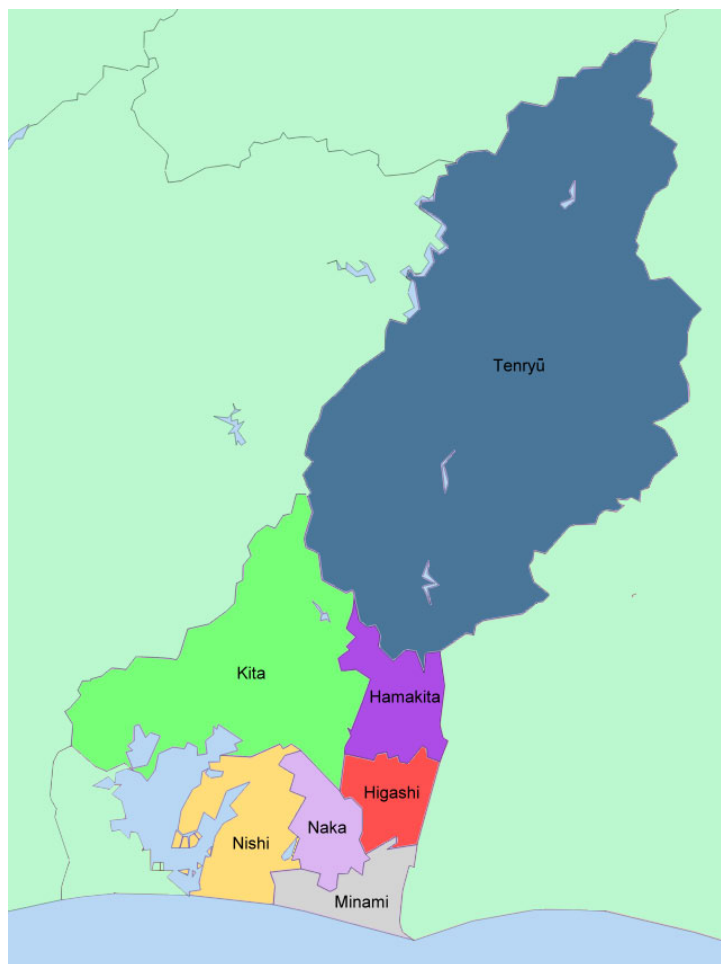
O período entre Primavera e Verão é marcado pela presença constante de *taifu* (tufões), aspecto que também interfere na vida cotidiana de maneira sem igual, observáveis a olho nu pelo formato que as nuvens tomam pouco antes da chegada deste fenômeno climático. Um

grande cilindro branco e horizontal se distende ao longo do horizonte a vários metros de altura, marcando a diferença no clima.

Nos períodos de chuva é comum ver as pessoas saírem munidas de seus guarda-chuvas, sem contar que em algumas vezes as linhas de trem e *Shinkansen* são paralisadas quando é sabido da chegada de um *taifu*. Assim como em todo o Japão, as recomendações gerais para os períodos de *taifu* são de permanência em locais fechados, resistentes e protegidos dado o perigo potencial de destruição de residências, etc. As correntes de ar da região partem do centro de *Honshu* para o mar, o que geralmente afasta ou ameniza a chegada de um *taifu* em sua plena potência na cidade.

O inverno em Hamamatsu é marcado pela presença de pouca neve e com o Sol se pondo às 16:30h da tarde. Dada a localização da cidade e a umidade relativa do ar, é mais freqüente a presença de uma chuva leve do que da neve em si. Durante o período se diz que uma corrente de ar proveniente do nordeste, “O Vento Seco de Enshu”, toma a cidade, deixando a impressão de que está mais frio do que indicam os termômetros. Quando neva, a cidade mais uma vez precisa revisitar várias questões de segurança que também afetam o cotidiano imediato, desde a troca de pneus próprios nos carros, além da possibilidade de paralisação dos trens e do *Shinkansen*.

O território de Hamamatsu é limitado ao oeste pelo Lago *Hamana*, pelo rio *Tenryu* a leste, o Oceano Pacífico ao sul e um norte montanhoso logo acima de *Inasa*. A cidade mantém 7 distritos, sendo eles *Hamakita-ku*, *Higashi-ku*, *Kita-ku*, *Minami-ku*, *Naka-ku*, *Nishi-ku* e *Tenryu-ku*. Todos os distritos são conectados por várias linhas de ônibus da companhia *Enshū Testudō* (conhecida popularmente na cidade como *Entetsu*), conglomerado que alcança as cidades vizinhas e mantém serviços de ônibus, taxi, trem urbano e lojas de departamentos. Todas as linhas que cruzam a cidade convergem para o *hub* ou terminal de ônibus urbano na Estação de Hamamatsu.



**Figura 4 - Distritos de Hamamatsu**

O centro de Hamamatsu fica localizado em *Naka-ku*, região de intensa atividade comercial e de vida noturna, além de ser sede das principais instâncias públicas, dentre elas a Prefeitura Municipal, a Central da Polícia, a HICE – *Hamamatsu International Foundation for Communication and Exchanges*, a Estação de Hamamatsu (trem, *Shinkansen* e centro irradiador das linhas de ônibus), hospitais que oferecem serviços em japonês e português e o Consulado Geral do Brasil em Hamamatsu.

A região central mantém o Museu de Instrumentos Musicais, o Museu de Arte, o Castelo de Hamamatsu, o Museu de Ciência e Tecnologia de Hamamatsu, o Fórum de Justiça e os escritórios das principais companhias, dentre elas a Yamaha e a Kawai. Ainda na região é possível encontrar uma grande loja de departamentos, o *ZaZa City* ao lado do Matsubishi, a única construção que permaneceu em pé da área após os bombardeamentos na Segunda Guerra Mundial.



Este distrito mantém entre a Estação de Hamamatsu e o prédio da HICE o Servitu, o supermercado e restaurante brasileiro mais antigo da cidade. Nas cercanias da Estação ainda existem lojas de telefonia móvel com atendentes brasileiros, um salão de cabeleireiros para brasileiros, uma loja de presentes para brasileiros, uma agência de turismo brasileira, despachantes e advogados brasileiros e a loja Angel Fashion. Já próximos do Act City, o arranha-céu da cidade, é possível encontrar a matriz do Banco do Brasil e a IURD – Igreja Universal do Reino de Deus.

Próximo ao lago *Sanaru* ficam os bairros de *Sanarudai* e *Ohiradai*, conhecidos pela grande presença de brasileiros. Em *Sanarudai* fica o supermercado e restaurante Kioske Brasil, além de lojas de telefonia móvel, escolas para brasileiros (a NPO Arace), a TV Record Japan e a Igreja Japão Missão Evangélica de Deus. Na mesma região fica o *Sanarudai Danchi* ou *Kenei Jutaku*, alojamento provincial com concentração de brasileiros e peruanos. O bairro ainda abriga o hospital *Iriyō Center*, conhecido em Hamamatsu (assim como o *Enshū Biyōin*, próximo à Estação) por prestar serviços em português. Lojas japonesas são acostumadas a receber brasileiros, até que em algumas, como o Hipermercado JUSCO, mantém avisos em português afixados nas portas.



Figura 5 - Sinalização em Japonês e Português

De acordo com uma imobiliária local voltada para atender brasileiros, o cenário e a distribuição de brasileiros na cidade alterou drasticamente com a recessão e crise econômica de 2008, estando a grande maioria dispersos em todos os demais distritos, em especial *Naka-ku* (com *Sanarudai* e *Ohiradai*), *Kita-ku* (com o bairro de *Takaoka*) e *Nishi-ku*. Como muitos são dependentes de alojamentos municipais, provinciais ou federais, a distribuição fica à mercê dos arranjos burocráticos acerca do auxílio moradia, minando assim a existência ou bairros étnicos, como apontarei mais à frente.

### 3.4 Chegando em Hamamatsu

Cheguei no Japão em 1 de junho de 2010, ficando dois dias em Tokyo e dois dias em Shizuoka para reuniões na Japan Foundation e na Universidade de Shizuoka, quando então me instalei definitivamente para Hamamatsu. Passando 4 dias em hotéis, a minha própria chegada foi uma sucessão de estranhamentos. Lembro-me que os primeiros efeitos do *jetlag* que podia sentir eram, além de estar extremamente cansado e desorientado, de ter dificuldades em alternar entre inglês e japonês, situação a que era automaticamente colocada quando os japoneses me viam.

Por conta do meu tom de pele e olhos, era percebido como norte-americano ou europeu, sendo lógico que muitos japoneses tentassem conversar comigo em inglês. Durante a primeira semana e diante dessa necessidade do bilingüismo, passei por uma série de dores de cabeça e cansaço físico logo no meio da tarde, período que aprendi chamar, em japonês, de *jisaboke*.

Em Tokyo fiquei hospedado no Tokyu Stay, hotel bastante próximo da Japan Foundation em Yotsuya, sendo recebido pelos atendentes em inglês. Quando deixei Tokyo e fui para Shizuoka, fiquei hospedado no Hotel Prezio, cujos atendentes só falavam japonês. Apesar de já conversar em japonês, me lembro do cansaço que era justamente o “alternar”, às vezes levando mais tempo do que o necessário para realizar comunicação mínima.

Grande parte dos brasileiros que vão para o Japão trabalhar não passam por essas etapas e dificuldades inerentes ao *jisaboke*, pois são recebidos nos aeroportos por vans e carros das empresas contratantes e são continuamente assessorados por outros brasileiros, sempre em português. Como praxe, tais empresas ou empreiteiras disponibilizam pessoas para

cuidar de determinado grupo de imigrantes brasileiros – muitas vezes famílias inteiras, acompanhando-os e resolvendo vários problemas burocráticos no instante da chegada, eliminando qualquer necessidade do uso de outro idioma ao se instalarem.

A recepção de brasileiros desta forma facilitada faz parte da infra-estrutura local para receber brasileiros. O release da prefeitura de Hamamatsu para o ano de 2008 promovia a cidade para o Japão, Brasil e mundo afora atestando que a cidade não só tinha a maior concentração de brasileiros do Japão, como tinha uma infra-estrutura singular própria para receber brasileiros. Assim como algumas das principais cidades do mundo tinham suas *Chinatowns* e *Japanese Towns*, Hamamatsu se orgulhava e ainda se orgulha de abrigar um “*Little Brazil*” dentro do Japão:

*“Walk through Hamamatsu and you will quickly notice that it has a rather different flavour from most other Japanese cities. As you wander south of the station you will find Brazilian food and clothing stores alongside shops stocking Brazilian music and accessories. Venture into Hamamatsu’s nightclubs and you will find Brazilians, Westerners and Japanese rubbing shoulders to Brazilian beats. Visit the city in September and you will be able to enjoy the city’s annual samba festival featuring samba teams from around the country as well as home-grown performers. Behind this cultural diversity lies Hamamatsu’s Brazilian population which, at nearly 20,000, is the largest of any city in Japan (...).*

*Over the past twenty years the Brazilian population in Hamamatsu has swelled to nearly 20,000, with Brazilians accounting for approximately two thirds of the city’s foreign residents. Since 1989 Japanese-Brazilians, attracted by the city’s thriving industries, notably factories producing transportation machinery, have flocked to the city. In addition to the many job opportunities available in this area, the growing Brazilian community has in turn attracted more migrants to the area, drawn by the Brazilian schools, banks and restaurants in Hamamatsu.*

*Hamamatsu’s large population of non-Japanese residents has played a vital role in the city’s development over the past two decades. Hamamatsu was the founding member of the Committee for Localities with a Concentrated Foreigner Population and in 2001 the city also established a Foreign Residents’ Assembly (now known as the Hamamatsu Foreign Residents’ Council for Integration) to create a forum for dialogue between the city administration and foreign residents. Furthermore, the Hamamatsu Foundation for International Communications and Exchange serves as*



*a bridge between the municipal government and the city's foreign residents, providing language classes and other exchange opportunities.*

*This year the city's residents have had special cause for celebration as 2008 marks the one hundredth anniversary of Japanese emigration to Brazil. Hamamatsu, as home to the country's largest Brazilian community, has staged a range of events to mark this significant milestone. Special events such as a karaoke contest Arigatō Nippon (Thank you Japan), an evening of samba dancing courtesy of Rio Carnival performers, and an exhibition of Brazilian musical instruments at the Hamamatsu Museum of Musical Instruments. These events have brought the city's Japanese and Brazilian residents together in a celebration of Hamamatsu's cultural diversity. This year's Hamamatsu Kite Festival also had a distinctly Brazilian flavour with a special Japan-Brazil Year of Exchange 2008 kite flown by city officials and a samba performance through the streets ahead of the traditional wooden float parade. Cultures merged seamlessly in the streets as the echoes of steel drums gave way to the flutes and drums of the ohayashi onboard the festival floats (...).*

*Hamamatsu's large Japanese-Brazilian community has changed the face of the city over the past twenty years. As well as playing an important role in the regional economy, the city's Brazilian, and other non-Japanese, residents have added their own unique flavours to the region, endowing the city with a rich and diverse culture. The city administration is continually introducing new policies in an effort to promote multiculturalism and the integration of foreign residents. It is hoped that the 2008 Japan-Brazil Year of Exchange and associated events will serve to further promote cultural interchange between the city's different communities."*

(Extraído do jornal local online, disponível em <http://www.city.hamamatsu.shizuoka.jp/foreign/english/newsletter/no5.htm>, Acesso em 29 de setembro de 2008.)

Correndo o risco de cair na “tentação da aldeia” (MAGNANI, 2002; 2003; 2005), admito que imaginei ser relativamente fácil encontrar os brasileiros na cidade. Da mesma forma como o bairro da Liberdade em São Paulo é delimitado como repleto de “orientalidades” (OKANO, 2008) no Brasil, suspeitei da possibilidade de Hamamatsu apresentar um “bairro étnico” estritamente brasileiro.

Como sabia de outras cidades japonesas com presença de brasileiros em espaços específicos (KAWAMURA, 2003a; 2003b; LESSER, 2003; LINGER, 2001; TSUDA, 2003), sem contar os “bairros étnicos” chineses, coreanos, muçumanos de Tokyo, Yokohama, entre

outras grandes cidades, me parecia mais ou menos lógico cogitar a existência de um território físico que delimitasse a “comunidade” em Hamamatsu, ainda mais depois de ter acesso aos *releases* como o apresentado acima.

Pouco antes de partir do Brasil deixei acertado uma agência imobiliária de Hamamatsu que deveria residir o mais próximo possível deste local que chamavam de “*Little Brazil*”. Sem muitas pistas sobre a situação da cidade naquele período e seguindo as orientações da minha orientadora, a melhor opção seria o bairro de *Sanarudai*.

Ainda instalado em Shizuoka, eu e minha orientadora visitamos Hamamatsu para começar os procedimentos burocráticos na imobiliária e na prefeitura. Em Hamamatsu já era tudo *diferente*. Ao descer na plataforma do *Shinkansen* e descer as escadas rolantes que davam acesso ao piso principal da Estação de Hamamatsu, podia notar algumas coisas um pouco diferentes do que encontrei em Tokyo e Shizuoka. Placas em português estavam afixadas em mapas ou mesmo nomes de monumentos turísticos e prédios públicos importantes.

Jonas era o único agente imobiliário brasileiro da empresa, contratado justamente para mediar os serviços com brasileiros na cidade. Me disse que com a crise econômica de 2008 muitos brasileiros deixaram a cidade, muitos deles abandonando apartamentos inteiramente mobiliados e com várias pendências nos vencimentos. A prática recorrente causou uma péssima impressão nos serviços locais, sendo possível, inclusive, ouvir de outros brasileiros que “brasileiro é que nem praga, só apronta”.

O primeiro apartamento que visitamos era próximo da Estação de Hamamatsu, totalmente mobiliado e que soube posteriormente ser uma das escolhas mais comuns dos brasileiros de Hamamatsu. O apartamento era relativamente pequeno, com 22m<sup>2</sup>, ofurô no lugar de um *Box* para tomar banho e uma cama bastante baixa. Visto que teria problemas para me adaptar àquela cama, como outra opção, poderia dormir num *futon* – uma espécie de colchonete japonês bastante tradicional, localizado em cima do armário. A altura do *futon* até o teto era pouco menos de meio metro, acessível por uma escada ao lado do armário. Dada a minha altura, 1,83m, tive rapidamente que recusar a idéia por literalmente “não caber” no apartamento.

Já o segundo apartamento ficava dentro de *Sanarudai*, quase às margens do lago *Sanaru*. Era um pouco mais caro e ficava próximo da *White Street*, uma grande avenida da

cidade. No caminho Jonas comentou que naquela mesma região havia um JUSCO bastante grande e que poderia ser útil para a minha estadia. Ainda no caminho pude ver na mesma avenida uma loja de celulares Softbank com uma grande placa escrito “Aquarela”, além de um aviso na porta em português com os dizeres “Emprestamos livros em português”.

O apartamento tinha 21m<sup>2</sup>, também com ofurô e uma cozinha/área de serviço bastante estreita. Contudo, a área do quarto em si era melhor distribuída e eu poderia dormir no *futon* com conforto, além de uma pequena mesa para estudos e outros móveis. Da janela era possível ver o lago, tendo como primeira impressão um silêncio aterrador, mesmo bastante próximo da *White Street*: no calor japonês e com a janela aberta só dava para ouvir as cigarras.

Soube muitos meses depois que por ficar em um apartamento pago e mobiliado dessa ordem já era colocado em outro status que não o dos brasileiros de Hamamatsu. O aluguel era evidentemente mais caro (para dar conta da cobertura da luva e da necessidade de um fiador na cidade, o que era impraticável para quem tinha acabado de chegar e ainda precisava construir sua rede de amigos e informantes), o que deixava alguns brasileiros pensando que “eu era de um nível superior” a eles próprios.

Com o apartamento escolhido, o agente da imobiliária nos deixou e assim fomos comprar o *futon* no JUSCO. Sendo de manhã, ainda teria o restante do dia para poder providenciar as demais coisas para mobiliar o meu apartamento japonês. O tal JUSCO era conhecido também Irino JUSCO ou Aeon e ficava na esquina da *White Street* com outra grande avenida da cidade, a *Yuto Kaido*. Sendo uma grande rede de Loja de Departamentos ou *Depa-to* do Japão, os Aeon JUSCOs espalhados pela cidade ofereciam desde serviços de hipermercado até mesmo caixas eletrônicos, loja de departamentos, roupas, eletrônicos, etc.

Logo na porta do prédio já notei um aviso em português de que aquela unidade do JUSCO permanecia aberta por 24h na porta sul, porém fechava o “acesso Irino” impreterivelmente às 22h. Apesar de ter percebido que minha orientadora não tinha notado o aviso, procurei na mesma porta pelo mesmo anúncio em japonês e inglês, porém não encontrei nenhum correlato.

Comprado o *futon* e roupas de cama japonesas, deixamos o bairro para visitar a Prefeitura. Naquela oportunidade ela me ensinou como tomar o ônibus japonês, sendo este bastante diferente dos ônibus brasileiros. Pelo serviço todo ser gerido apenas pelo motorista e pelo número inferior de poltronas, em geral os ônibus de Hamamatsu e Shizuoka são bastante

espaçosos. O teto por sua vez é repleto de cartazes publicitários de papel, tendo notado alguns redigidos em português. Um deles apontava as mudanças na tarifação do uso de ônibus para crianças e um outro, que já vi tantas outras vezes, fazia a propaganda em japonês de uma churrasceria brasileira, a Choupana.

O sistema de tarifação também é bastante peculiar. No Japão se é cobrado a distância percorrida e não uma tarifa única pelo percurso em si. Na porta de entrada localizada logo no meio do ônibus o passageiro deve retirar um *Boarding Voucher* que identifica o ponto em que o ônibus foi tomado. Como o ônibus avisa eletronicamente todos os pontos de parada, ao chegar no destino final o passageiro confere o preço da viagem analisando o *Voucher* e um grande painel eletrônico colocado logo acima do motorista. Ao sair, deposita o *Voucher* e as moedas (que devem ser trocadas sem erro) em uma máquina na porta. Alguns brasileiros comentavam comigo que isso seria impossível no Brasil, pois como o ônibus é espaçoso e é apenas um funcionário que confia nos passageiros, é possível abandonar a viagem no meio do caminho sem pagar.

Na prefeitura já percebi a infra-estrutura local tão comentada no *release*. Concentrando todos os serviços públicos municipais, provinciais e federais, na Prefeitura de Hamamatsu todas as placas de orientação são redigidas em japonês, inglês e português. Logo na entrada dos serviços é possível obter a consulta com um tradutor brasileiro, além de inúmeros *folders*, panfletos, revistas, livros e livretos voltados à “comunidade brasileira” de Hamamatsu.

Como a demanda por tradutores brasileiros é bastante grande (o que atrasa o serviço e cria filas de espera com senha), eu e minha orientadora fizemos todos os requerimentos em japonês, o que permitiu que a grande maioria das pendências burocráticas fosse resolvida em apenas dois dias. Por fim, deveria buscar em 14 dias o meu Registro de Estrangeiro, o *Gaikokujin Toroku*. Nesse ínterim, se quisesse abrir uma conta em banco ou contratar outro serviço na cidade, só poderia usar uma carta provisória ou um protocolo chamado *Gaikokujin Toroku Shō*.

Nestes dois dias que contei com a presença de minha orientadora em Hamamatsu pude “pincelar” a presença dos brasileiros na cidade, porém de forma bastante superficial. A correria da viagem, as reuniões iniciais em Tokyo e Shizuoka e a contratação de vários serviços mal deixavam sobrar tempo para visitar Hamamatsu, a não ser notando inúmeras

placas de trânsito e localização em português espalhados em todo o centro da cidade, além de encontrar alguns brasileiros caminhando em frente ao *ZaZa City*.

Fiquei bastante surpreso com a presença de vários brasileiros já sem traços fenotípicos de ascendência japonesa ou, o mais impactante ainda, o grande número de brasileiros não-descendentes que perambulavam pela cidade. Destas pinceladas e olhadelas, era possível também notar que alguns se vestiam de modo despojado (considerando que estávamos em pleno Verão) e com roupas de cortes “brasileiros”, o que criava uma diferenciação gritante entre os japoneses e demais imigrantes (indianos, peruanos e filipinos).

Estas diferenças e contrastes nos comportamentos passaram a ser uma constante desde os primeiros dias. No terceiro dia fomos comprar um telefone celular japonês, indispensável para conseguir fechar o contrato na imobiliária e também para acionar em definitivo a minha rede de informantes. Há poucos metros do *ZaZa City* fomos em uma loja da Softbank e na compra de um destes aparelhos fomos atendidos por uma japonesa. Contudo, em determinado momento a atendente precisou se ausentar dentro da loja e minha orientadora me segredou que a outra atendente ao lado deveria ser brasileira, pelas feições e trejeitos. Foi aí que notamos na loja a presença de várias revistas brasileiras, sem contar alguns cartazes em português na porta quando saímos.

### **3.5 Não existe essa de “bairro étnico” ou “*Little Brazil*”**

Cinco linhas de ônibus se dirigiam para perto de meu apartamento, todas partindo da Estação de Hamamatsu. Em Hamamatsu as linhas de ônibus têm um número principal e um “ramal”, dando prosseguimento para outros trechos para além da linha principal. Assim, as linhas 9, 9-22, 8, 8-22 e 20 cruzavam *Sanarudai* quase sempre de 10 em 10 minutos, atingindo o bairro em pontos diferentes.

A segunda vez que tomei o ônibus para retornar ao apartamento seguiu de maneira inesperada: tinha me perdido. Tomando a linha 9 (*Iryō Center*), não desci no ponto almejado e o ônibus prosseguiu viagem até ao hospital. Quando percebi o erro, pedi para descer em *Sanaruko Iriguchi*, a entrada da pista de saúde do lago *Sanaru*. Aparentemente perdido, pedi por informações para japoneses transeuntes sobre como retornar à pé para a *White Street*.

Ao contrário do trecho próximo ao JUSCO que tinha aquela loja de telefones celulares com a placa “Aquarela”, ao norte de *Sanarudai* eu não pude encontrar brasileiros, mas apenas japoneses. Após várias andanças no local e perguntando para um japonês ou outro sobre os brasileiros, tinha quase que um consenso: não existia um “bairro étnico” brasileiro em *Sanarudai*, muito menos em Hamamatsu. Segundo me diziam, Sanarudai já abrigou muitos brasileiros, contudo, atualmente “os brasileiros que não voltaram para o Brasil, ou estavam espalhados em Hamamatsu ou então do outro lado do lago *Sanaru* no bairro *Ohiradai*”. Para além das informações oficiais, o mesmo soube de Bruno, um dos meus primeiros informantes que também morava no bairro.

Quando o conheci fomos ao *Mr. Donuts* (uma loja tradicional de Donuts e confeitos japoneses) em *Sanarudai*, onde me mostrou após um breve lanche que os brasileiros estavam de fato espalhados em alguns pontos da cidade, mas nunca gerando uma concentração tal como a que pude encontrar em *Shin Okubo* em Tokyo com coreanos e mulçumanos ou o *Chukagai*, o bairro chinês de Yokohama.

O deslocamento e a alocação dos brasileiros no Japão está atrelado à demanda das fábricas (SASAKI, 2009). Soube pelo Bruno que o *Sanarudai Danchi* ou *Kenei jutaku* era um dormitório da província para trabalhadores estrangeiros que pediram o auxílio à Prefeitura, hoje concentrando vários peruanos e alguns brasileiros. Uma vez caminhando pela região do *Kenei Jutaku* vi várias crianças com camisetas da seleção brasileira de futebol atravessando a rua às pressas para recuperar uma bola de futebol perdida, causando à confusão no tranqüilo trânsito japonês.

Ainda sobre o bairro, o mesmo se refletia na quantidade de estabelecimentos de e para brasileiros na cidade. Naquela mesma oportunidade Bruno comentou da possibilidade de chegar ao bairro pela linha 20, me mostrando o percurso do ônibus. Seguindo sua linha de visão, ele me mostrou o mercado brasileiro Kioske Brasil, um dos poucos que restaram em Hamamatsu e que é voltado para brasileiros e peruanos.

O próximo estabelecimento do gênero, o *Servitu*, se localizava há quilômetros de distância, próximo da Estação de Hamamatsu. Andando no centro de Hamamatsu ou mesmo em *Sanarudai*, era notável ver que os restaurantes, lojas e supermercados brasileiros estão quase todos afastados uns dos outros, com raras exceções. Apesar de muitos, tais estabelecimentos não se concentravam em um lugar só.

Nas primeiras semanas em Hamamatsu eu comprei de imediato um mapa da cidade e comecei a fazer um mapeamento bastante superficial destes estabelecimentos na cidade, sabendo que seria bastante difícil cobrir a metrópole que é Hamamatsu. Já percebia que não tinha um “bairro étnico” para estudar, mas como num estudo sociométrico bastante tradicional (WHYTE, 1993), talvez a disposição gráfica destes estabelecimentos pudesse oferecer alguma lógica ou circuito comum destas pessoas na cidade. Havia restaurantes, cabeleireiros, lojas, boutiques, etc de brasileiros e bastante dispersos na cidade, contudo, apesar da maioria dos brasileiros não falarem japonês na cidade, estes não dependiam sempre dos mesmos lugares mapeados por comodidade, distância, etc.

Segundo Bruno e outros informantes, os brasileiros compravam muitas coisas para o seu cotidiano em inúmeros estabelecimentos japoneses, como o JUSCO por exemplo. As placas em português da loja de departamentos diziam por si só que eram escritas não para japoneses, mas evidentemente para clientes brasileiros. Isso minava logo à primeira vista a idéia de que os brasileiros não têm contato com a sociedade japonesa, uma das maiores críticas à “comunidade brasileira” feita por NPOs e pesquisadores japoneses e brasileiros. Os brasileiros freqüentavam lugares variados e dialogavam com o entorno de modo ainda não estudado, aspecto que passava batido pelas esferas normativas.

Por sua vez, a crise econômica que assolou o Japão em 2008 afetou a disposição dos brasileiros na cidade, também dificultando a criação ou surgimento de um “bairro étnico”. Como será comentado mais à frente, me disse a dona Ana da loja de roupas para brasileiros Angel Fashion que mal tinha fregueses nesses tempos de crise. Com uma loja localizada próxima ao mercado brasileiro mais tradicional da cidade, o Servitu, antes da crise era possível ver famílias inteiras de brasileiros andando naqueles trechos. No entanto, me disse na época que era raro ver entrar 1 ou 2 fregueses na loja.

### **3.6 Hamamatsu, Brasileiros e a Crise de 2008**

Seguindo a conjuntura da economia mundial em 2007, em 2008 a economia japonesa mais uma vez se viu enveredada por uma crise econômica cujos efeitos ainda estão presentes. Como percebido em pesquisa realizada por Ishikawa & Ikegami (2010), grande parte dos brasileiros residindo no Japão foram alvo da crise, passando por toda a sorte de problemas.

Debatidos na Universidade de Arte e Cultura de Shizuoka, os problemas na economia japonesa reduziram drasticamente os salários dos trabalhadores decasséguis vivendo no Japão, além do corte de empregos que atingiu todo o Japão.

Se anteriormente um decasségui recebia em 2007 a média de ¥300.000 ienes (R\$ 6.000,00), me disseram informantes em Hamamatsu que atualmente recebiam de ¥150.000 (R\$ 3.000,00) a ¥190.000 (R\$ 3.800,00), afetando imediatamente a esfera familiar. Se até 2007 a grande maioria dos brasileiros entrevistados por Ishikawa & Ikegami (2010) não se preocupava nem em poupar recursos ou mesmo se aprimorar no estudo do idioma japonês, em 2008 muitos demitidos foram obrigados a recorrer a amigos para morarem juntos, renegociarem dívidas, cortarem gastos e, em casos extremos, retornarem ao Brasil.

Com a redução dos salários ocorreu a interrupção das remessas destinadas às famílias no Brasil, gerando revezes como a própria cobrança de parentes no Brasil em relação à falta do auxílio financeiro de parentes no Japão. Além do impasse nesta migração transnacional, o informante Tiago me disse que foram vários os casos de famílias de brasileiros em casos de miséria na cidade, cujos problemas variam desde a falta de dinheiro para a manutenção das famílias nos dois países, como também a incapacidade de manutenção de custos básicos no Japão como alimentação, etc., mobilizando as autoridades e Organizações Não-Lucrativas com a distribuição de cestas básicas e provendo outros serviços.

Como resposta à crise econômica e ainda percebendo a importância da presença decasségui no Japão, várias prefeituras se mobilizaram para oferecer auxílio, em especial o auxílio-moradia municipal ou provincial e um auxílio-desemprego emergencial. Ao decasségui desempregado seria destinada a quantia mensal de ¥150.000, além da isenção de taxas da previdência ou despesas médicas e hospitalares.

A diminuição drástica da renda mensal alterou a distribuição dos brasileiros na cidade de Hamamatsu, muitos deles hoje retornados ao Brasil e outros tantos relocados para inúmeros dormitórios municipais ou provinciais dispostas na cidade. Desta nova distribuição, dos 19.402 brasileiros na cidade (SASAKI, 2009) estima-se<sup>27</sup> que cerca de 4.000 deixaram a cidade rumo ao Brasil no período. Uma série de estabelecimentos brasileiros foram fechados, o que pude perceber facilmente durante caminhadas com brasileiros pela cidade. Assim,

---

<sup>27</sup> Com a alteração da política de emissão de vistos e registro de estrangeiros no país entre dezembro de 2011 e janeiro de 2012, os pesquisadores aguardam pelas novas estatísticas acerca da população estrangeira na cidade.



vários bairros que continuam uma presença brasileira como *Takaoka*, *Ohiradai* e *Sanarudai* acabaram ficando esvaziados.

## 4. A família japonesa e o Fenômeno Decasségui

### 4.1 *Ie* - A Família Japonesa

“- Mamãe, aquelas pessoas que estão diante do canteiro de tulipas brancas não parecem estar num *miai*? – sussurrou Chieko.

- Realmente, deve ser isso.

- Não olhe para eles, mamãe! – A filha puxou a manga da mãe.” (KAWABATA 2006, p.79)

- *Kyoto*

Antes de compreender as possíveis mudanças que ocorreram dentro das famílias de decasséguis vivendo no Japão, é de extrema importância tentar compreender a lógica familiar japonesa que chegou ao Brasil com os primeiros imigrantes. Deslocados no tempo e espaço em relação às práticas japonesas, os primeiros imigrantes e seus descendentes no Brasil continuaram, em certa medida, propagando a lógica do *ie*, modelo que é encarado de outra forma quando retornam ao Japão como decasséguis.

Correndo o risco de ser bastante óbvio, na perspectiva da família japonesa ser *japonês* corresponde em estar atrelado a uma série de vínculos e elos que não podem ser explicados unicamente pela ancestralidade biológica. Enquanto o discurso do senso comum dos e acerca dos *japoneses* é baseado em diferenças de “mentalidade” (NAKAGAWA, 2008; SILVA, 2008) vinculadas ao sangue e origens ancestrais e até mesmo mitológicas (TURNBULL, 2006; WILKINSON; PHILIP, 2008), quanto mais esmiuçamos a *sócio-lógica* interna da família nipônica ou *ie* mais percebemos que “sangue japonês” ou “olhos puxados” estão longe de ser pontos satisfatórios que esgotem o entendimento da cultura nipônica.

Como percebem vários autores (BHAPPU, 2000; KUMAGAI, 1992; NAKANE, 1970), o ideograma pra *ie* (家) apresenta a junção de dois radicais, o superior representando *teto* e o inferior *pessoas*, indicando, portanto, a proteção de determinadas pessoas sob determinado teto.

Possuindo como pronúncias *ka*, *ke*, *ie*, *ya*, o ideograma para *ie* é traduzido como *Casa*, mas é utilizado em outras palavras que denotam família (*kazoku* 家族, *kasan* 家産, *kachō* 家長, *honke* 本家, *bunke* 分家, etc.), nos mostrando uma particular associação entre Casa e Família que ultrapassa a noção de propriedade material ou mesmo uma construção física e transcende, por conta de sua transmissão através de gerações, presente, passado e futuro (CONNOR, 1974).

A palavra *ie* seria então indicador de um sistema familiar distinto com dois significados, um 1) *tangível*, que representa as possessões de um grupo de pessoas, os bens materiais da família e um 2) *intangível*, como uma organização a qual as pessoas pertencem, além de atrelar a ela prestígio, classe e status social (BHAPPU, 2000).

O *ie*, portanto, não é uma noção física de “Casa”, mas sim uma instituição ou entidade familiar cujo interior é marcado por uma hierarquia específica que impõe aos membros várias responsabilidades, direitos e deveres que visam o *kasan*, a unidade familiar e o bem estar coletivo (MASUOKA, E; MASUOKA, J; KAWAMURA, 1962).

Derivado do *uji*, a família patriarcal dos tempos antigos (MATSUMIYA, 1947, MASON; CAIGER, 1997), o *ie* adquiriu sua forma estável no Período Edo (1603-1867) após a transposição de um sistema familiar para uma organização Feudal dos períodos anteriores (Período Kamakura 1192-1335 e Período Muromachi 1338-1573), sendo interessante observar o feudalismo japonês sob uma ótica comparada com o Ocidente e a China.

Como aponta Bhappu (2000), o feudalismo europeu estaria fundamentado em alguns direitos e deveres entre suserano e vassalo, enquanto que o feudalismo chinês, este de princípio confuciano, seria baseado na dominação-submissão do patriarca da família sobre seus familiares.

O Feudalismo japonês por sua vez traria uma interessante combinação dos dois anteriores, sendo baseado na dominação-submissão do patriarca sobre seus familiares, contudo, garantindo uma série de direitos e deveres entre os membros familiares, direitos e deveres compreendidos na família japonesa nos termos equivalentes de *kō* e *on*.

*Kō*, que pode ser traduzido como “amor filial, respeito aos pais” indicaria as obrigações dos membros familiares para com o patriarca da família e seu *ie* e *On*, traduzido como “dever de gratidão”, seriam as obrigações recíprocas entre os membros da família, consistindo ambas em relações de direitos e deveres concretos e regras invioláveis das

relações familiares. Assim, o patriarca da família e chefe do *ie* exerceria sobre os demais o *kō* como forma de garantir a unidade familiar (*kasan*) e o *wa*, a paz e harmonia, enquanto sua mulher e seus filhos e demais familiares devem exercer o *on* como reciprocidade e obrigação<sup>28</sup> para assegurar a continuidade do seu *ie* enquanto entidade/instituição.

A noção de equivalência entre *Kō* e *On* para a família japonesa e o *ie* também pode ser observada de maneira mais ampla no período do *shogunato* japonês. Num paralelo com a sociedade estratificada do governo Tokugawa (Período Edo 1603-1867), o *shogun* ou general/governador exercia o *kō* diretamente aos samurais e indiretamente aos seus “súditos<sup>29</sup>” pela posse de terras, com os samurais exercendo em contrapartida o *on*, a lealdade ao *shogunato* (BHAPPU, 2000).

Por outro lado, os samurais exerciam o *kō* aos camponeses cedendo terras, enquanto aos camponeses<sup>30</sup> cabia a retribuição do *on* com o pagamento de parte da produção de arroz. Dentro de cada classe por sua vez existiam os *ie* como unidades econômicas que também seguiam internamente as relações de *kō* e *on* rigidamente marcados na hierarquia.

No topo da hierarquia do *ie* estava o *kachō*, patriarca ou chefe da família que possuía deveres e obrigações proporcionais ao status social do seu *ie* na comunidade, o *iegara*. Como já dito anteriormente, o *kachō* seria o responsável pela manutenção do *kasan* (unidade familiar) e transmissão do *wa* (paz e harmonia) dentro de sua linhagem, realizando alianças com outros *ie* com o fim de manter ou melhorar o seu *iegara* (家柄).

Enquanto o *kachō* era reconhecido na sociedade mais ampla como detentor dos direitos para cuidar dos assuntos do *ie*, como regular casamentos, divórcios, adoção, continuidade e descontinuidade da herança ou sucessão, os membros familiares por sua vez lhe deviam através do *on* a obediência e obrigações recíprocas para com o *kachō* e *ie*, estando os laços desta hierarquia mais tensionados ou menos tensionados de acordo com o *iegara*, o status do *ie* na sociedade.

---

<sup>28</sup> Em relação à noção de direitos e deveres do feudalismo europeu, as noções de *kō* e *on* no feudalismo japonês são ainda mais concretas, sendo regras invioláveis das relações familiares. Em relação ao feudalismo chinês confuciano, *kō* significa lealdade e obediência absoluta para servir e honrar o pai, ao passo que no Japão o termo é flexionado para dar espaço à reciprocidade e obrigação no lugar de obediência (BHAPPU, 2000).

<sup>29</sup> Importante apontar que o *shogun* possuía o controle sobre terras e exércitos no Japão do Período Tokugawa ou Edo (1603-1867), todavia, não possuía o poder do Imperador sobre seus súditos, herdeiro direto da deusa Amaterasu e divindade no Japão até o fim da Segunda Guerra Mundial.

<sup>30</sup> Os comerciantes, fora da hierarquia social exerciam o *on* perante os samurais e *shogunato*.

O sentimento de pertença ao *ie* já era transmitido aos filhos logo nos estágios iniciais da vida, quando fortes laços emocionais e carências/dependência são inculcados até mesmo no ato de dormir com os irmãos, onde distinção de geração e sexo são borradas para enfatizar a coesão, fortes laços familiares e a interdependência dos membros da família. Desde pequenos os filhos e filhas de japoneses evitam “desonrar” ou trazer vergonha para a família (CONNOR, 1974), já adquirindo assim um forte senso de responsabilidade perante a sociedade desde muito cedo.

Ruth Benedict (1946) também aponta para o sentimento de responsabilidade dos jovens na escola como “representantes de seu *ie*”, mesmo com a pouca idade e, adotando alguma postura incorreta na escola, sofreria grande sanção familiar sem poder recorrer à ajuda dos pais. Vemos assim que o sentimento de pertencimento ao *ie* e a percepção deste para além de uma construção física/propriedade material esteve de certa forma presente na vida dos indivíduos japoneses por mais de 3 séculos.

Torna-se evidentemente importante compreendermos os processos de sucessão do *ie* conseqüentemente a transmissão da herança. Como percebe Connor (1974) e Bhappu (2000), enquanto grupo corporado ou entidade, o sistema familiar do *ie* possui por conta de sua lógica interna uma existência assegurada num continuum entre passado, presente e futuro, lógica que inclui não apenas as gerações presentes, mas também os mortos e até os ainda não nascidos.

Pela idéia de genealogia ou *keifu* a família japonesa persiste no tempo, não se prendendo unicamente nos laços de sangue. Dos sucessores reconhecidos como membros do *ie* por laços de sangue temos os *chokkei*, enquanto os afins são chamados de *bōkei*, havendo a preferência na sucessão para o filho mais velho (*chokkei*) do chefe da família ou *kachō* (ARIGA, 1954).

A transmissão da herança e da instituição familiar pela sucessão ou *Katokusōzoku* segue preferencialmente para “filho mais velho”, o *chōnan*<sup>31</sup>, reconhecido também pelo termo de referência<sup>32</sup> (NORBECK, 1963; SMITH, 1962) *ototsugi*, cuja tradução literal do termo é “próximo na linha de sucessão”. Como filho homem mais velho, possui um tratamento

<sup>31</sup> Nos Períodos Kamakura 1192-1335 e Muromachi 1338-1573 não havia preferência quanto ao filho mais velho no procedimento de *Katokusōzoku*, o que veio a ser instaurado apenas no Período Edo 1603-1867 e legalizado no Período Meiji 1868-1912 no novo Código Civil.

<sup>32</sup> De acordo com Norbeck (1963) o primeiro estudioso nos moldes da Antropologia sobre a família japonesa foi Lewis Henry Morgan em 1867 com estudos junto ao seu informante Mankichi Kawabe que se tornaram referência. Todavia, para Norbeck (1963) Morgan teria se equivocado na compreensão da família japonesa justamente por não compreender as diferenciações e usos dos termos de referência e endereçamento no cotidiano nipônico.

especial dentro da família como uma série de direitos perante os demais, todavia, também lhe cabe uma quantidade equivalente de responsabilidades enquanto exemplo para os demais irmãos.

Chamado pelos irmãos mais novos de *nūisan*<sup>33</sup>, o irmão mais velho está sob observação contínua da família, sendo que deve exercer certas atitudes corretas ou esperadas dele (*nisan rashiku*). No caso de exercer atitudes incorretas, impróprias (*nisan rashikunai*), ou mesmo se for incapaz ou incompetente para assumir o *ie* e seu papel como chefe da família, o *chonan* poderia ser substituído<sup>34</sup> por outro irmão ou até mesmo por um irmão adotivo, o *yōshi*, mostrando, portanto, que no *ie* ainda coabitavam afins das mais variadas ordens, “servos”, “tenentes” e os *yōshi*.

Após a sucessão do *ie* pelo *chonan* estaria estabelecida a continuidade do *honke* (“tronco principal ou original”) ou *honke ie* (“tronco principal ou original do *ie*”), morando várias gerações sobre o mesmo teto: avós, pais, irmãos, filhos, etc. Quanto aos demais filhos homens do *kachō*, *jinan* (“segundo filho”), *sannan* (“terceiro filho”), etc., espera-se que contribuam para o *ie* fazendo novas ramificações do tronco principal quando se torna impraticável a coabitação de todos na mesma casa<sup>35</sup>, os *bunke* (“ramo do tronco principal ou original”) ou *bunke ie* (“ramo do tronco principal ou original do *ie*”), além de também poderem ser adotados por outras famílias como filho adotivo no casamento de suas filhas, o *mukoyōshi*.

Por sua vez, as relações estabelecidas entre o *honke* ou *honke ie* com seus outros ramos, *bunke* ou *bunke ie*, são marcadas pela assistência mútua em caso de necessidades, consistindo assim o *dōzoku* ou *dōzokudan*, cuja tradução literal compreende “aqueles da mesma raça, mesma família, mesmo sangue, consangüinidade<sup>36</sup>” (Bhappu 2000; BROWN,

---

<sup>33</sup> Termo de endereçamento.

<sup>34</sup> Substituído legalmente. De acordo com o Código Civil de 1898 já era passível aos olhos das leis de inspiração ocidental a interrupção na linha de sucessão/herança a favor do próximo filho (MASUOKA, E; MASUOKA, J; KAWAMURA, 1962). Todavia, a prática da adoção dos *yōshi* ou filhos adotados pelo *kachō* já era utilizada muitos anos antes (ARIGA, 1954).

<sup>35</sup> Após o casamento o patriarca vai morar com os pais, sendo responsável pelo cuidado de ambos, seus filhos e os boukei, agrupando assim na mesma residência várias gerações (freqüentemente 3 gerações, mas podendo haver casos de 4 gerações). A coabitação de várias gerações na mesma residência passa a ser importante também para considerar ou avaliar o bem-estar econômico da família em si (ARIGA, 1954).

<sup>36</sup> Mais uma vez é importante ressaltar que apesar da palavra *dōzoku* ou *dōzokudan* significar consangüinidade, o *dōzoku*, ou a relação entre *honke* e *bunke*, compreende a entrada de afins que não necessariamente compartilham o sangue em comum.

1966). Os *dōzoku*<sup>37</sup> podem ser definidos, portanto, como uma corporação japonesa com aspectos sociais, econômicos e morais, regulados pelos princípios de hierarquia do *ie* e do *Kō* e *On* já aludidos anteriormente.

O papel das mulheres no *ie* seria hierarquicamente inferior ao dos homens e explicado mitologicamente no casamento dos deuses criadores Izanagi e Izanami, “Aqueles que convidam”, o primeiro casal que desceu do céu na ponte do arco-íris e com uma lança celestial criaram as ilhas do Japão (WILKINSON; PHILIP, 2008), narrado no *Kojiki* ou *Furukotomi*, o primeiro livro escrito do Japão em 712 no Período Nara. Representando os aspectos *yin* e *yang*, masculino e feminino, Izanagi e Izanami se casaram após ver o acasalamento de duas aves, quando Izanami logo exclama “mas que belo e justo jovem” (BLOOM, 1943, p.552).

O primeiro filho do casal havia resultado em fracasso, Hiruko, o verme sanguessuga, abandonado sobre um junco, até que Izanagi diz a Izanami que o motivo de tal fracasso era dela ter exclamado primeiro, devendo esse ser o papel do homem, e assim que deveria ser desde então<sup>38</sup>.

Com o papel de transmitir as tradições às gerações mais jovens (LUNA KUBOTA, 2008), as mulheres seguem a hierarquia de maneira diferente aos homens. No limite, a esposa do *kachō*, a *shufu* assume dois papéis, dimensões ou funções dentro do *ie* como *shūtō* – meticulosa em certos deveres da casa – e *yome/shufu* – esposa.

Enquanto o *kachō* é responsável pelos assuntos do *ie* perante a comunidade e a manutenção do *iegara*, a função da *yome/shufu* é manter em dia os assuntos da família no que concerne à educação dos próprios filhos, além da paz e harmonia com a sua sogra e seus demais filhos (cunhados).

---

<sup>37</sup> Para Bhappu (2000) no Japão moderno capitalista os *dōzoku* foram transpostos para o nível empresarial e corporativo, pois prevê não apenas a lógica do funcionamento das corporações e empresas, como também prevê a mesma base “psicológica” para os seus funcionários. Num primeiro momento a lógica do *ie* aplicada nas indústrias foi largamente incentivada pelo governo japonês do Período Meiji (1868-1912) como *zaibatsu* (grande grupo financeiro ou empresarial) e, apesar de desencorajado pelos norte-americanos após a Segunda Guerra, permanece como *keiretsu* (sistema, linha) no que convencionou-se chamar Toyotismo (BHAPPU, 2000).

<sup>38</sup> O que é um paradoxo diante da história do Japão e denota não só a criação ou releitura do mito quando o *Kojiki* foi escrito. Sabe-se que o primeiro “reino” ou iniciativa de unificação do Japão se deu pelo clã Yamato séculos antes, época em que a transmissão da descendência era estritamente matrilinear. Como o Período Nara compreende o momento de grande influência da China no Japão, seja nos aspectos legais como também nos ditames da organização familiar, podemos especular a entrada de um ingrediente confuciano na prescrição da patrilinearidade.

Por outro lado, enquanto *yome/shufu* ou nora, a mulher do *kachō* deve prezar pelos negócios da família (no que concerne em especial à economia doméstica), mostrando-se competente para tal função, incorrendo no risco de ser devolvida aos pais e não consistindo assim em divórcio<sup>39</sup>. Nota-se nesse sentido a importância que é dada ao arranjo do casamento ideal para a continuação do sistema familiar, além de ser a instância em que se solidificam alianças e expande o número de ramificações derivados do *ie* principal.

Como aponta Mello (1960) sobre os costumes matrimoniais entre japoneses e seus descendentes aqui no Brasil, muitos dos princípios do *ie* teriam sido trazidos do além mar. Segundo a autora, existiria aqui entre as famílias de imigrantes e descendentes uma forte pressão da comunidade para que os jovens, homens e mulheres, casassem como forma de criar raízes e constituir assim o seu grupo familiar, o *bunke*.

O casamento seria uma alternativa socialmente lógica (MELLO, 1960) porque além de ser traduzido como aliança com outro *ie*, retirava o “indivíduo sem liames” solteiro da anômala situação do celibato, permitido apenas para aqueles que visam o aprimoramento intelectual, espiritual, etc. Por sua vez, para as mulheres a pressão para o casamento era considerada ainda maior, como sendo o único meio de garantir certa estabilidade econômica e alguma posse de propriedades, já que lhe é vetada a independência econômica.

Quando em idade para casar as famílias dos pretendentes buscam o auxílio de um intermediário que tem a função de selecionar o melhor par. Este intermediário, o *nakōdo* (cuja tradução literal é padrinho, casamenteiro) busca contratar casamentos entre jovens da mesma comunidade ou comunidades diferentes de acordo com as intenções do pais ou do *kachō* de manter o seu *iegara*.

Como critérios de seleção, o *nakōdo* fazia uma extensa pesquisa no mercado matrimonial da comunidade, lapidando as escolhas com base no status social dos pretendentes, status econômico, educação, gostos pessoais, hábitos, se já foram possuidores de doenças que podiam ameaçar a transmissão da linhagem (como sífilis, lepra ou tuberculose), se possuíam antecedentes criminais ou mesmo se é filho ou filha de famílias que possuem profissões socialmente desvalorizadas (ou *eta* no período, como sapateiros, lixeiros, peixeiros, etc).

---

<sup>39</sup> Antes das reformas legais de 1898, 1899 e 1947 no Japão concernentes ao Código Civil, a devolução da noiva ou *kufuniwan* não consistia necessariamente em divórcio ou *rien*. Autores como Bloom (1943) Iwasaki (1930) e Raymo (1998) percebem que nem todos os casamentos eram oficializados no Registro ou *koseki*, além de outras dificuldades nos levantamentos estatísticos como registros que não seguiram uma organização uniforme desde o início.



Apesar de não consistir em profissão, ser *nakōdo* implicava numa função social altamente valorizada, sendo recompensado pelas famílias dos noivos com contribuições. Contudo, havia poucos casos em que o *nakōdo* atuava como padrinho de casamento, sem contar que se o casamento fracassasse, seria mal visto na sociedade e entraria em certo ostracismo social (MELLO, 1960).

Localizados os pretendentes ideais, caberia ao *nakōdo* realizar o *miai*, o “encontro arranjado” que poderia ser um almoço ou algum outro evento social com a presença dos jovens e do *nakōdo* ou, em casos excepcionais como no Brasil (MELLO, 1960) ou nos Estados Unidos pouco antes da Segunda Guerra (BLOOM, 1943), a utilização de fotografias dos noivos em caso de grandes distâncias, a *shashin miai* e, constatada a compatibilidade do casal, seria marcado o casamento em si.

Ariga (1954) tipificou o casamento japonês de três maneiras, localizados historicamente, contudo, dos trajes, a noiva vestia um kimono especial de casamento, enquanto o homem portava trajes ocidentais como o terno. Nos tempos antigos e como forma de manter a endogamia dentro das pequenas vilas ou *mura* realizava-se uma cerimônia chamada *mukoiri* (“a entrada do noivo ou genro”), celebrada na casa dos pais da noiva que deveriam ser visitados pelo pretendente por várias noites antes do evento.

Já o segundo tipo e encontrado nos fluxos migratórios japoneses do começo do século XX é o *yomeiri* (“a entrada da noiva ou nora”), comum nas classes samuraicas, de princípio exogâmico e voltado para o casamento entre jovens de vilas distantes, sendo a cerimônia realizada na casa dos pais do noivo com a partilha de 3 doses de *sake* três vezes entre os noivos (*sansankudo*), além da elaboração de uma “ata” com a presença de testemunhas atestando a união (MELLO, 1960). Por fim, a noiva residiria com o noivo imediatamente após a cerimônia (ARIGA, 1954; MELLO, 1960).

Por fim, Ariga (1954) aponta o *oyakatadori* (“realizado pelo mestre, chefe”), casamento presidido pelo próprio patriarca em sua casa (a casa do *honke*) para filhos e filhas do *bunke*, comum no período Taishou (1912-1916). No *oyakatadori* já teríamos a contribuição dos pais do noivo e da noiva nos preparativos da cerimônia e a construção de uma nova casa, ou seja, já com o intuito de formar e estabelecer outro ramo familiar, *bunke*.

A união por sua vez só seria reconhecida oficialmente com o devido registro no *Koseki*, procedimento comunicando ao governo japonês a união ou *Kon-in todoke*, marcando então a

entrada de um novo membro dentro da família. Em contrapartida e muitas vezes como forma de compensar o pai da noiva pela perda de um braço ou mão-de-obra na família, havia o dote na forma de *yuino*, havendo a realização de uma cerimônia rigidamente ritualizada sobre a troca de presentes para selar a união, com o noivo entregando em três embrulhos separados as compensações pelos 1) trajes da noiva, 2) o *sake* utilizado no *sansankudo* e 3) pelos peixes consumidos na festa (MELLO, 1960).

No caso de fracasso no casamento – caso não houvesse compatibilidade dentro dos interesses dos pais dos noivos e em especial do pai do noivo, os recém-casados poderiam recorrer à prática do *kufuniwan*, ou seja, a devolução da noiva que inicialmente não consistia em divórcio, *rien*. O ato seria oficializado com a assinatura de uma declaração chamada *mikudarikan* e a noiva retornaria então à casa dos pais à espera de um novo casamento (IWASAKI, 1930; MELLO, 1960), tudo por conta do objetivo de garantir a continuação e transmissão da instituição familiar ou *ie* para as gerações posteriores.

Como percebem Connor (1974) e Mello (1960) os costumes relativos ao *ie* e à família japonesa transpassaram as fronteiras políticas e chegaram aos países que receberam imigrantes, como o caso dos Estados Unidos e Brasil. O parentesco diante deste contexto migratório se viu fortemente tensionado com o surgimento de famílias artificiais ou compostas que já colocavam para estes japoneses os primeiros desafios no reordenamento familiar.

Para atender às exigências na obtenção do visto brasileiro para a viagem do Japão ao Brasil no começo do século XX houve a formação de famílias compostas (HANDA, 1987; MELLO, 1960; SAITO, 1961), existindo assim um grande número de imigrantes que realizaram o casamento simulado, sendo que muitos resultavam em divórcio no Brasil através do *kufuniwan* ou *mikudarikan* para romper as falsas uniões.

No Brasil a lógica do casamento como forma de continuidade do *ie* sofria adaptações mediante à nova situação. A cessão de uma filha para o casamento e consolidação de outro *ie* que não o do pai da noiva era visto como motivo de preocupação familiar, uma vez que esta jovem fazia parte da mão-de-obra familiar em tempos de escassez após a chegada nas fazendas.

O *yuino* no Brasil adquiria outros tons diferentes dos três embrulhos entregues ao pai da noiva, sendo aqui os dotes estipulados em “*san contos*” (3 contos de réis), “*go contos*”

(cinco contos de réis) e “*ju* contos” (10 contos de réis) para as noivas advindas de famílias com status social elevado (MELLO, 1960).

Por outro lado, é interessante apontar o esforço do Estado japonês no suporte aos seus emigrantes, afetando várias reorganizações familiares durante período de guerra. Durante a Segunda Guerra Mundial e a cessão diplomática entre os países aliados e os países do Eixo, nos Estados Unidos houve um crescimento no número de casamentos entre *issei* e *nisei* logo antes da eclosão da guerra e sem haver tempo para a intermediação dos *nakōdo* (BLOOM, 1943; MODELL, 1968), enquanto no Brasil os recém-casados deveriam se sujeitar à legislação brasileira para oficializar o casamento, atrasando assim o registro perante o governo japonês (MELLO, 1960).

Com o édito imperial de 1924 o Imperador japonês fez com que todos os casados no estrangeiro que quisessem garantir a cidadania japonesa realizassem a atualização do registro (*Koseki*) em até 14 dias após a cerimônia. No Brasil, para facilitar a relação com seus emigrantes e descendentes, o governo japonês dividiu o número de centros de imigração japonesa no Brasil com novos cônsules e vice-cônsules para dar conta da nova demanda, atividades suspensas com a eclosão da Segunda Guerra Mundial.

A derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial e a entrada subsequente dos norte-americanos no arquipélago forçou uma série de mudanças legais no Código Civil de 1898, extinguindo legalmente o estatuto do *ie* na sociedade japonesa, agora dando foco para a família nuclear nos moldes ocidentais e pensando também na igualdade dos sexos, também refletidos na extensa reforma educacional ocorrida no período. A nova Constituição japonesa de 1947 tinha, portanto, três artigos fundamentais para compreendermos como o Estado japonês vê o *ie* hoje:

Artigo 13 – Todas as pessoas devem ser respeitadas como indivíduos. Seus direitos à vida, liberdade e a procura pela felicidade devem, enquanto não interferir no bem-estar público, ser de extrema consideração na legislação e em outros assuntos governamentais.

Artigo 14 – Todas as pessoas são iguais perante a lei e não deve existir discriminação política, econômica ou social por conta de credo, sexo, status social ou origem familiar.

Artigo 24 – O casamento deve ser baseado apenas no consentimento mútuo de ambos os sexos e deve ser mantido através da cooperação mútua com base nos direitos iguais de marido e mulher como princípio<sup>40</sup> (MASUOKA, E; MASUOKA, J; KAWAMURA, 1962, p.3)

Nestes três itens vemos que a lógica do sistema familiar do *ie* entra em conflito direto com valores universais ocidentais que prezam o indivíduo e sua liberdade acima de tudo. Como apontam E. Masuoka, J. Masuoka e Kawamura (1962), na Reforma Educacional também de 1947 houve a queda dos cursos de moral e ética das escolas japonesas, eliminando assim o ensino nas escolas sobre lealdade aos pais, lealdade ao Imperador, respeito e obediência aos mais velhos e conduta em comunidade, certamente afetando as novas gerações de alunos. Tal aspecto seria percebido em inúmeros artigos e estudos sobre comportamento das mulheres, casamento e divórcio no Japão nas décadas de 1960, 1970, 1980 e 1990.

Contudo, apesar de legalmente não mais reconhecido no Japão, vários outros estudos mostram a persistência ou reflexos da lógica do *ie* não só no Japão como nos vários países que receberam contingentes de imigrantes de japoneses no século XX.

Como já dito anteriormente, o *ie*, portanto, não é uma noção física de “Casa”, mas sim uma instituição marcada por uma hierarquia específica que confere aos membros várias responsabilidades, direitos e deveres, podendo ser compreendido na Antropologia com a proposição de Casa.

Lévi-Strauss (1986; 1991; 1999) já havia percebido sociedades espalhadas ao redor do globo que não são necessariamente orientadas em famílias, linhagens ou clãs, sendo necessária uma nova definição para explicar estas sociedades onde as formas de *relacionalidades* são desenvolvidas de maneira diferente. A noção de Casa passa a compreender uma pessoa moral em que é possível verificar cotidianamente as relações que compõem a vida social e mesmo assim, por não possuírem uma linguagem própria, emprestam e subvertem<sup>41</sup> a linguagem disponível que é a do parentesco (LÉVI-STRAUSS, 1986; 1991; 1999; MACHADO, 2006; 2007; 2010; MACHADO; KEBBE; DA SILVA, 2008).

---

<sup>40</sup> Tradução livre do autor.

<sup>41</sup> Daí novamente o “erro” de Morgan ao estudar a família japonesa (NORBECK, 1963), justamente por não compreender as diferenciações e usos dos termos de referência e endereçamento no cotidiano nipônico versus a concepção de *ie* ou, para nós, Casa (LÉVI-STRAUSS, 1986; 1991; 1999).

## 4.2 Koseki Tohon

O procedimento para a retirada do visto para japoneses e descendentes de japoneses que queiram ou não trabalhar no Japão requer primeiramente uma cópia autenticada do *Koseki Tohon*, o Registro de Família japonês. Como indicado na Enciclopédia da Kodansha (1994) o *Koseki Tohon* consiste no registro de todo indivíduo nascido no Japão, englobado numa detalhada árvore genealógica retratando a partir do *hittosha*, o primeiro indivíduo homem que transmite seu sobrenome aos demais, todos os parentes consangüíneos e afins, mostrando e datando os casamentos, filhos casados e solteiros, nascimentos, crianças adotadas e óbitos.

Pela definição da Kodansha, o local de residência permanente da família é denominado *honseki*, enquanto a cidade ou vila que abriga a residência do indivíduo é chamada *honsekichi* e, finalmente, o conjunto de lotes residenciais pertencentes às famílias desta mesma origem é chamado *kosekibo*, dados cujos documentos originais são armazenados na prefeitura local e no Ministério da Justiça do Japão, sendo possível obter uma cópia ou duplicata para cada indivíduo.

A prática do registro dos dados familiares no Japão nos moldes do *Koseki* surgiu durante o Período *Asuka* (fim do século VI - 710) e Período *Nara* (710 – 794) quando o país recém unificado enviou grandes comitivas diplomáticas à China da dinastia Tang para trazer o que a corte imperial em Nara considerava como “alta cultura”. Como exemplos, temos o aprendizado dos ideogramas chineses que seriam posteriormente incorporados aos silabários japoneses, as concepções chinesas de artes, pintura, música e principalmente a burocracia chinesa para governar as terras nipônicas (MASON; CAIGER, 1997).

Nesse período foram implantadas as Reformas *Taika* ou a implantação do Sistema *Ritsuryō*, abarcando uma compilação de leis de inspiração chinesa *confuciana* – como códigos penais e civis – tendo assim o estabelecimento de um controle governamental sobre os civis e a terra chamado então *Koseki*, compilado e atualizado a cada 6 anos. Com o surgimento da comercialização de terras privadas a prática se encerrou no Período *Heian* (784 – 1185) e só foi recuperada sob ordens do shogunato Tokugawa no Período *Edo* (1603 – 1867) e continuadas no Período *Meiji* (1868 – 1912).

Vemos então aqui a confluência do Registro Civil com o sistema familiar do *ie*, seguindo lógica similar e agora adquirindo uma dimensão estatal que nos anos posteriores se transformaria numa ideologia nacionalista ou *kokka* (MASUOKA, E; MASUOKA, J; KAWAMURA, 1962).

Em 1871 foi possível criar com a lei de Registro Civil (*Koseki Ho*) o primeiro banco de dados nacional de todas as famílias japonesas, o *Jishin Koseki* de 1872. Foi a primeira vez na história do Japão que os seus concidadãos teriam registro oficial de nome e sobrenome, criando a concepção do “súdito” japonês comum (SASAKI, 2009). Como metas fundamentais, estas políticas visavam unir o povo - *kokumin tōitsu* e enriquecer a nação - *fukoku kyōhei*, estabelecendo assim uma relação particular entre povo e governo (SASAKI, 2009, p.205).

Nesse sentido, podemos observar como a prática do Registro Civil, um reflexo da lógica do *ie*, foi refletindo a mediação do Estado japonês na família japonesa, relação em que podemos perceber como a fronteira entre família e nação é bastante porosa e que necessita de maiores estudos (CARSTEN, 2005).

Como percebem Kashiwazaki (1998) e Sasaki (2009), entender o *ie* é imprescindível para compreender a formação na noção de cidadania japonesa e de onde surge o princípio de *Jus Sanguinis* característico do Japão que concede uma série de direitos (e deveres) aos japoneses e seus descendentes.

Para ambas as autoras (KASHIWAZAKI, 1998; SASAKI, 2009) o princípio do *Jus Sanguinis* – ou descendência/nacionalidade pelo sangue – que garante a cidadania japonesa para os japoneses e estabelece assim quem é descendente e quem não é, aliou a Lei do Registro Civil (*Koseki Ho*) de 1871 com uma lei de inspiração ocidental do mesmo período, a Lei da Nacionalidade (*Kokuseki Ho*) que pensava o Japão enquanto um Estado-nação moderno. Mesclando parte do princípio de *Jus Solis*, este nos moldes franceses com base na propriedade e no território (KASHIWAZAKI, 1998) mais as dimensões tangíveis e intangíveis da noção de *ie*, teríamos um produto extremamente particular para definir então quem é o japonês. Como percebem Kashiwazaki (1998) e Sasaki (2009), o processo de hierarquização familiar previsto no sistema do *ie* coincidia perfeitamente com os princípios hierarquizantes do processo de formação do Estado japonês moderno.

Nessa lógica, para ser japonês ou descendente de japoneses é necessário sobretudo ter sangue japonês (sempre considerando a patrilinearidade), respaldado pela simultânea

verificação com o *Koseki Tohon*, este que diz literalmente quando e onde estão as raízes nipônicas da família e, subseqüentemente, do indivíduo japonês. Em outras palavras, notamos uma síntese complexa entre *ie* e *Koseki tohon* na formação, prescrição e registro da própria idéia de cidadania japonesa e do que é ser japonês.

Vendo a perspectiva do sistema familiar do *ie*, o sangue japonês não necessariamente é uma substância herdada unicamente através da Biologia, mas sim algo construído com base nas relações que asseguram a manutenção e continuidade da instituição familiar. Em outras palavras, o *sangue* japonês não é um marcador sumário, impermeável às intervenções de ingredientes culturais, observando na lógica do *ie* a prescrição e/ou hierarquização da família, mostrando aqui uma complexa relação entre código e substância.

### 4.3 Nihonjinron

Um dos desdobramentos da combinação de código e substância, virtualmente sancionada e institucionalizada pelo governo imperial japonês desde o século VI é o surgimento das Teorias de Japonicidade no começo do século XX ou *nihonjinron* tanto na literatura e meio acadêmico (BEFU, 1993; LINGER, 2001; 2003; SASAKI, 2009).

De maneira breve o *nihonjinron* pode ser entendido como a maneira de pensar o Japão e o povo japonês enquanto povo coeso, cujos valores embutidos são conhecidos no senso comum como a “exclusividade, homogeneidade, conformidade, dependência, mútua, orientação grupal e harmonia, em contraposição aos valores ocidentais” (SASAKI, 2009, p.111), visão não apenas do Ocidente sobre o oriente (SAID, 1990) como dos próprios japoneses sobre si mesmos.

Sasaki (2009) percebe como a formação da identidade nacional japonesa pelo *nihonjinron* se fundamentou principalmente pela constituição de uma perspectiva que 1) retirava qualquer traço de igualdade com o Ocidente e os países asiáticos vizinhos, como também 2) elaborava um discurso que prega a harmonia e unidade *versus* a valorização da individualidade e subseqüentemente a diversidade, variações étnicas e até mesmo as intensas transformações históricas sofridas no país.

Como desdobramento, muito se discutiu na academia e na intelectualidade japonesa acerca do *nihon-rashisa*, as particularidades e essências do japonês e do *nihon-teki*, o estilo japonês. De acordo com a autora, tais discussões tinham pontos em comum:

“[1] A tendência de argumentar que a sociedade japonesa é mais singular que outras sociedades. Há uma insistência na tendência pronunciada de negar pontos em que a experiência japonesa apresenta interseção com as experiências compartilhadas por outras pessoas e sociedades e celebra apenas as feições da cultura japonesa que parecem ser únicas. [2] Todos os japoneses compartilham esses atributos, sem considerar as variáveis de classe, gênero, ocupação e outras estratificações, isto é, assumem que não há variação ou graus diferentes entre os japoneses. [3] A orientação grupal existe apenas marginalmente em outras sociedades, particularmente no Ocidente. Por sua vez, essa característica grupal é apresentada como sendo unicamente japonesa e que configura um padrão cultural dominante que sempre molda o comportamento japonês. [4] Os japoneses também parecem ter um valor diferente sobre as relações verticais タテ社会 [*tate shakai*] (NAKANE 1993 [1967]), se subordinando à demanda de um conjunto estruturado de relações hierárquicas. [5] A idéia de anistoricidade – como se os traços japoneses não dependessem de circunstâncias históricas, ou então, atemporais. [6] Finalmente, a preferência social por ‘consenso’ é ressaltada. Enquanto os mecanismos através dos quais diferentes interesses se agregam são raramente discutidos, sempre é afirmado que os indivíduos sacrificam seus próprios interesses para preservar a harmonia dentro do grupo ao qual eles estão filiados. Talvez assumam que os japoneses são socializados para compartilhar esses valores similares e que se pode dizer que o ‘consenso’ existe *a priori*.” (SASAKI, 2009, p.112)

Sendo o *nihonjinron* um ingrediente para pensar na identidade nacional japonesa<sup>42</sup>, a própria intelectualidade nipônica pensou por um longo tempo na superioridade do povo japonês por conta de sua homogeneidade e ancestralidade divina, observada no Período *Meiji* até antes da Segunda Guerra com as políticas imperiais japonesas (BEFU, 1993) que unia,

---

<sup>42</sup> É evidente que o *nihonjinron* e a fabricação da identidade nacional japonesa passaram por inúmeros revezes, adquirindo variados tons com o passar dos anos, porém sempre marcando a insistência da idéia de *homogeneidade cultural* do Japão e do povo japonês. Como nota Sasaki (2009), a história japonesa em torno de sua identidade ou da construção de um discurso nacional que sofreu mudanças ao longo do tempo, que em certos momentos vincula o Japão ao Ocidente *versus* pan-asianismo e que, em outros momentos, exclui o Japão do mundo Ocidental (SASAKI, 2009). A questão é percebida pela academia não-japonesa, observável nos vários estudos *orientalistas* (SAID, 1990) que estão em discussão até os dias de hoje.



como pudemos ver anteriormente, as idéias de nação, herança biológica e ancestralidade para a formação do japonês (LINGER, 2001) ou do “súdito japonês” (SASAKI, 2009).

Esta percepção de que os japoneses pensariam o mundo através de uma “mentalidade” restrita unicamente aos japoneses (SILVA, 2008) seria parte do discurso de *nihonjinron* e teria, portanto, raízes talvez na própria concepção do que o governo imperial japonês tinha da formação do Estado japonês. Para Sasaki (2009), foi com o término da Segunda Guerra que o *nihonjinron* se estabeleceu mediante a tensão entre *identidade/território*:

“Em relação às mudanças nas teorias da nação japonesa desde o período Meiji até o Japão pós-guerra, OGUMA (1998) argumenta convincentemente que o período pré-guerra foi dominado por uma crença de que o Japão era um Estado multiétnico e que foi apenas depois do final da guerra que o mito da etnicidade homogênea da sociedade japonesa se enraizou. Isso foi num tempo quando um número de não-japoneses morava dentro das fronteiras nipônicas e de repente o Japão foi despojado de seu império junto com a sua diversidade étnica, ao ser derrotado na Segunda Guerra Mundial em 1945.” (SASAKI, 2009, p.113)

Como reflexo do *nihonjinron* e de como alguns ecos ainda são sentidos até mesmo no Brasil, uma edição da “Revista Made In Japan”, publicação brasileira da “comunidade nikkei”, tem como reportagem de capa a matéria polêmica, excepcionalmente bilíngüe, “A Origem do Japão – Novas descobertas derrubam a teoria de que o povo japonês é homogêneo e revelam que ele descende de várias etnias asiáticas”<sup>43</sup>, realizada por uma jornalista não-descendente e com uma entrevista com um sociólogo japonês, justamente para desmitificar as origens divinas do povo japonês, homogêneo e diferente das demais nações, colocando-as por fim num extenso quadro histórico:

“Num sentido mais amplo, os determinantes culturais como os valores religiosos, a língua, os padrões sociais e organização econômica, mais do que marcas psicológicas e genéticas, têm sido utilizados para dar significado à existência de uma identidade japonesa homogênea e imutável. Nessa literatura, os japoneses contemporâneos são transformados por um passado idealizado, sendo a heterogeneidade ignorada e a memória histórica apagada (WEINER 1997a:xiii).

<sup>43</sup> Revista Made In Japan n° 143, ano 12 – julho de 2009.

Nesse sentido, LIE (1996:8) aponta que essa singularidade nipônica sempre celebra o *status quo*, apresentando precedentes históricos para mudanças defendidos pelos grupos conservadores no Japão e que funcionam como uma ideologia para encorajar o nacionalismo cultural ou chauvinista.” (SASAKI, 2009, p.114)

Como diz Sasaki (2009), na década de 80 o *nihonjinron* passou por um *revival* com o sucesso da economia japonesa daquele período, época em que, com a chegada de inúmeros imigrantes de várias nacionalidades, colocou a sociedade japonesa em cheque quanto aos ideais de *homogeneidade cultural e multiculturalismo*.

O interessante sobre a matéria da “Revista Made In Japan” é que ela indiretamente sugere a presença destes ecos do *nihonjinron* dentro da própria “comunidade nikkei” no Brasil, trazido pelos primeiros imigrantes japoneses e repassado aos seus descendentes na educação informal e no próprio contato com a “sociedade receptora” brasileira.

#### **4.4 Nação - Metáfora de Parentesco**

Em “*After Kinship*” Janet Carsten (2005) pôde trazer inúmeros exemplos que colocam as nossas próprias percepções de parentesco e concepção em cheque, mostrando inúmeras outras lógicas de produção de parentesco que escapam da nossa concepção biológica de parentalidade gerada pela procriação sexual.

Ao que nos interessa neste texto, neste mesmo livro Carsten (2005) nos mostra como tanto a nossa percepção de concepção quanto estas outras lógicas de produção de parentesco podem se confundir facilmente com lógicas nacionalistas, sendo necessária uma reflexão sobre o parentesco para podermos compreender as instâncias do *ie*, *nihonjinron* e nacionalidade/cidadania japonesa dentro da família e indivíduo japonês.

Como exemplos notáveis, Carsten (2004; 2005) nos apresenta o seu estudo sobre as regiões malaio-polinésias que nos mostra como o parentesco é na verdade “produzido” ou “criado” pelo convívio mútuo: na Ilha de Langkawi conviver no mesmo espaço e na mesma casa cria similitudes entre essas pessoas que são compreendidas localmente pelo idioma do apadrinhamento: é preferível se casar com pessoas que são “próximas”, proximidade marcada não apenas geograficamente, mas também pelas similaridades sociais e suas disposições.

Como aponta a autora, esse é um dos casos em que podemos notar a utilização do idioma do parentesco como possível metáfora para a compreensão dos laços de sangue e nascimento, perceptível em outras sociedades, como a comunidade Zumbagua no Equador.

Pelo estudo de Mary Weismantel (apud CARSTEN, 2005) existe uma grande quantidade de parentes “adotivos” entre os Zumbagua no Equador que colocam na alimentação e comensalidade o lócus de produção do parentesco: “a família Zumbagua consiste naqueles que comem juntos” (WEISMANTEL, 1995, apud CARSTEN, 2005, p.139).

Como a carne e os corpos são considerados localmente produtos da comida, neste caso a pesquisadora nota como a alimentação combina aspectos psicológicos e sociais entre os Zumbagua que nos obrigam a pensar em outros termos para além de uma metáfora. Notamos que tanto para Langkawi como Zumbagua entender os laços de parentesco como “reais” ou “fictícios” pelas nossas percepções de concepção e procriação sexual não faz sentido: para ambos os casos notamos o embaçamento ou a porosidade das fronteiras entre o social e biológico para pensarmos no parentesco:

*“Adoptive kinship in these communities does not simply serve as na arena in which ‘fictive’ kinship can be distinguished from a backdrop of ‘real’ – that is, biologically based – ties and hence reinforce the latter’s primacy (...). Instead of being a vehicle for distinguishing the social from the biological, fostering appears to be a means of transforming the former into the latter, or of merging one into the other”*  
(CARSTEN, 2005, p.141)

Longe de serem apenas casos que ilustram a maleabilidade dos termos de parentesco em sociedades não-ocidentais, Carsten (2005) nos traz outros casos dentro de nossa própria sociedade que mostram a capacidade criativa e transformação e produção do parentesco. Primeiramente ela aponta para o estudo de Gerd Baumann (1995) acerca de Southall, Londres, que verifica o idioma do parentesco sendo usado entre sikh, hindus, mulçumanos, afro-caribenhos e brancos jovens, agora como “primos” dado o compartilhamento de aspectos étnicos, religiosos e culturais.

Nesta “tradução” do idioma de parentesco para abarcar uma comunidade que compartilha de símbolos culturais comuns, Baumann (1995) aponta para o processo de

“naturalização” da Cultura como sendo parte da Natureza e não apenas uma dicotomia com fronteiras rígidas.

Outro caso que demonstra o empréstimo do idioma do parentesco para outras lógicas sociais é referente à ideologia entre gays e lésbicas em São Francisco nos anos de 1980 (WESTON, 1991; 1995). Como forma de legitimar os relacionamentos gays em meio a condições históricas particulares na vida norte-americana naquele período, esta lógica teria emprestado e subvertido o idioma do parentesco para compreender a criação de famílias gays, embasada não em laços de sangue ou conexão biológica, mas sim na permanência, como famílias e laços de parentesco sendo produzidos através do tempo.

Estes três casos, o de Southall em Londres, as famílias gays em São Francisco dos anos 80 e os brasileiros de Governador Valadares (MACHADO, 2006; 2007; 2010; MACHADO; KEBBE; DA SILVA, 2008) oferecem uma abertura para pensar em outras formas de produção de parentesco que não são marcadas pelo sangue ou laços biológicos, reforçando a crítica schneideriana de que nossas próprias teorias, embebidas em concepções e modelos populares europeias acerca de parentesco, precisariam de novos estudos, atentando agora para as diferentes combinações possíveis entre código e substância.

Procurando numa leitura relacional compreender diferentes modulações entre código e substância e, principalmente, na compreensão de como estas modulações dentro do parentesco ocidental são atreladas até mesmo aos fatores emocionais destas pessoas cotidianamente, Carsten (2005) realizou uma pesquisa com pessoas adotadas no Reino Unido em busca de seus pais adotivos, circunstância que se provou útil ao mostrar que os laços de parentesco biológico da sociedade ocidental são insuficientes para explicarem as experiências individuais destas pessoas e a maneira como elas articulam ou agenciam suas relacionalidades.

Ao se defrontarem com seus pais biológicos e, vendo que os laços de sangue muitas vezes são ofuscados pelos cuidados e esforços dos pais adotivos, estas pessoas precisam transformar ou reinterpretar os termos de parentesco, mostrando mais uma vez uma grande capacidade criativa de formulações do parentesco na sociedade ocidental.

Presente em muitas lógicas nacionalistas, para Carsten (2005) o parentesco pode ser visto como uma das maneiras de entender o Estado-nação, uma vez que nele temos um símbolo político, sendo interessante para compreendermos a relação entre o *ie*, *nihonjinron* e parentesco.

Schneider observou que parentesco, religião e nacionalidade na América são domínios cujas fronteiras são bastante porosas, criando, no entanto, uma espécie “solidariedade duradoura” (CARSTEN, 2005, p.154). Tal estrutura, que passa a compreender a idéia de nacionalidade, pode ser verificada no princípio de cidadania norte-americana:

*“Schneider noted the parallels between the two ways one can be a citizen – by birth or by ‘naturalization’, that is, a legal process – and the two ways one can be a relative – in nature or in law. He suggest that, just as kinship the two elements of nature and law give rise to three categories of being a relative (by birth, by law, and by a combination of the two), so the same is true of citizenship. One can be an American by birth but take up another citizenship by naturalization, one can become an American through naturalization, and one can be born an American and be one by law” (CARSTEN, 2005, p.155)*

Este paralelo entre parentesco e cidadania não é visto apenas nos Estados Unidos. Em Israel, onde “o judaísmo é o mais claro e simples caso em que parentesco, religião e nacionalidade fazem parte de um único domínio” (SCHNEIDER, apud CARSTEN, 2005, p.156), e na Turquia, cujo imaginário de procriação, religião, parentesco estão atrelados à percepção de nacionalidade, temos dois casos em que os discursos de parentesco e naturalização são incorporados na concepção de um Estado-nação.

A noção de *ie*, derivando a Lei do Registro Civil, ao identificar todo indivíduo japonês pela ancestralidade e herança biológica e transformá-lo assim no “súdito japonês”, criaria formalmente a ponte entre Estado japonês e parentesco (SASAKI, 2009), estes os precursores do princípio de cidadania japonesa, o *Jus Sanguinis*. De acordo com Bloom (1943), podemos observar o reflexo da idéia do Imperador Japonês e da Imperatriz como sendo os grandes “pais” dos súditos japoneses ao redor do mundo, mostrando já no Período Tokugawa ou Edo (1603-1867) como a fronteira entre família e nação se mesclam de maneira difusa:

*“Various familiar principles and symbols ramify through the whole national life. The government of the Tokugawa feudal period stressed the ethical principles of filial piety and loyalty to one's superiors. During school ceremonials there is read a charter of education from the throne which abjures “ye, our subjects be filial to your parents, affectionate to your*

*brothers and sisters; as husbands and wives be harmonious." Mrs. Ishimoto says of the Empress, "She was to them [school girls] a gracious mother, and indeed we called her 'The Mother of the Nation.' " Prior to the death of the Meiji Emperor Mutsuhito, "Papers reported that many men committed suicide in the hope that their ancestors would accept the offering of a private life as a substitute for that of His Majesty. .." Upon the Emperor's death a year of deep mourning occurred and even marriages were postponed until the year was over." (BLOOM, 1943, p.553)*

Como vistos anteriormente sobre os direitos e deveres conferidos pela família japonesa, Linger (2001; 2003) até mesmo sugere que o Japão pode ser visto como o grande *ie* ao pensar no nikkei enquanto um “discurso ideológico” (LINGER, 2003), pelo qual se espera determinadas condutas dentro de um modelo de arranjo/estrutura familiar. Nesse sentido, não é estranho ouvir de descendentes de japoneses no Brasil a idéia de “Japão” enquanto a “Pátria Mãe”, apontando assim a metáfora de uma grande família:

*"Miyamoto in his useful monograph points out the functioning significance of this theme as follows: "It is not so important that they speak of their community or nation as if it were a family; what is really significant is that they act towards it in many ways as if it were a family." (BLOOM, 1943, p.552)*

Longe de parecer uma tradução do imaginário do parentesco não só sobre o código como também para uma lógica nacionalista, Carsten (2005) aponta para o fato de que este processo não pode ser entendido simplesmente como empréstimo ou subversão do idioma do parentesco.

Certos eventos sociais e políticos como guerras forçam a reestruturação destes discursos, como observado na Índia, Bósnia e Iugoslávia, cujas políticas governamentais até mesmo contradizem os princípios de parentesco locais, nos mostrando por fim que a utilização do idioma do parentesco pelas ideologias nacionalistas vai muito além da idéia de uma metáfora.

#### 4.5 Quando o *Ie* chega ao Brasil

Nos dias 27 e 28 de julho de 2009 São Carlos recebeu uma comitiva do Consulado Geral do Japão em São Paulo que veio à cidade para prestar serviços consulares das mais variadas ordens, em especial a regularização dos documentos junto ao governo japonês. Dos vários serviços, nessa visita os imigrantes e descendentes de japoneses em São Carlos teriam a oportunidade de atualizar os seus dados no Registro Civil ou Familiar<sup>44</sup> com relação à comunicação de casamentos, óbitos, naturalização e outros, procedimento indispensável para descendentes que almejam trabalhar no Japão como decasségui e também para garantir a dupla-nacionalidade<sup>45</sup> dos seus filhos.

Para esta ocasião fui convidado pela presidente do *kaikan* de São Carlos para fazer parte da recepção à comitiva consular no dia 28, almoçando e passando o dia com ela e os adidos consulares em seus afazeres pela cidade. Para aquele dia eles deveriam completar o procedimento de atualização do Registro Civil de aproximadamente 25 famílias das 51<sup>46</sup> contatadas, sendo obrigatório comparecer à Fundação Pró-Memória de São Carlos<sup>47</sup> munidos de certidões de casamento, óbito, nascimento, etc, todavia, não esperava encontrar naquele momento várias surpresas diante destes procedimentos que para mim inicialmente eram meramente burocráticos.

Durante o horário de atendimento demarcado pela comitiva surgiram várias pessoas com os mais variados casos, desde um brasileiro viúvo que foi casado com uma descendente perguntando aos adidos se podia requerer a nacionalidade japonesa e em como isso afetaria seus filhos, um outro rapaz que descobriu naquele momento que o pai falecido era japonês e

---

<sup>44</sup> É importante saber que, como apontado nas regras e disposições do Consulado Geral do Japão em São Paulo, todos os japoneses e descendentes de japoneses vivendo no exterior tem o “dever” de comunicar ao consulado mais próximo a sua permanência nesse país receptor, procedimento conhecido como *zairyutodoke*. Para além da permanência, outras modalidades devem ser imediatamente comunicadas ao consulado para a atualização do Registro Civil ou *Koseki Tohon*, como a comunicação por nascimento (*Shussho todoke*, *Nihon kokuseki ryuhono todoke*, comunicação de nascimento com nacionalidade japonesa), naturalização no Brasil (*Kokuseki soshitsu todoke*), casamento (*Kon-in todoke*), óbito (*Shibo todoke*), mudança de endereço (*Tenkyo todoke*), etc. Deve-se notar que para obter todos os direitos legais para trabalhar no Japão como decasségui é imprescindível a retirada e/ou atualização do *Koseki tohon*, uma vez que de acordo com a reforma da Lei de Controle da Imigração de 1991 é necessário ser *Nikkei*, descendente de japoneses nascidos fora do Japão.

<sup>45</sup> Aceita no Japão apenas para filhos de descendentes cujo pedido é feito até antes dos 20 anos.

<sup>46</sup> Deve-se ressaltar que São Carlos possui atualmente 207 famílias de imigrantes e descendentes de japoneses, sendo registrados no *kaikan* até o ano passado 498 indivíduos. Segundo Shigeru-san, um dos membros da comitiva consular, a grande maioria dos imigrantes contatados na cidade achou que era algum tipo de *trote* ou logro, não comparecendo ou colaborando com as atividades consulares.

<sup>47</sup> Organização cultural da prefeitura local que visa a preservação de documentos históricos da cidade.

não brasileiro (diferente do que pensava até então, deixando de ser sansei para nissei<sup>48</sup>) e, o mais inquietante, o caso de algumas senhoras que vieram comunicar o óbito de seus falecidos esposos, imigrantes japoneses.

O primeiro caso desse tipo foi mediado pelo telefone, quando Shigeru-san, nikkei e o responsável naquele dia para contatar as pessoas, ligou para a casa de uma imigrante japonesa viúva que estava desconfiada para comparecer, quando Shigeru-san diz, interpretado por mim primeiramente como último recurso para convencer a mulher, “por favor, venha e traga a certidão de óbito dele, porque só assim ele poderá descansar em paz”. Seguiram-se dois outros casos similares que me fizeram notar que esta afirmação não poderia ser leviana: uma brasileira e uma descendente ambas viúvas de imigrantes japoneses ouviram a mesma frase de Shigeru-san logo após o término da atualização dos documentos – *“agora o seu esposo finalmente vai poder descansar em paz”*.

Confrontado com inúmeros casos de não comparecimento por “desconfiança”, suspeitando que as ligações telefônicas eram um *trote*, Shigeru-san, longe de se mostrar irritado dizia que, com relação à atualização do Registro Civil e aos benefícios legais no governo japonês para a emissão de visto para decasséguis, os imigrantes e seus descendentes possuem o *dever* de colaborar com tais procedimentos: “a gente sabe que os descendentes de japoneses tem vários direitos no Japão, mas eles também tem deveres”, estes que atravessam diretamente a família e são transpostos, como podemos ver, até aos mortos.

De certo modo, se mesmo falecido o imigrante ou descendente com naturalidade ou nacionalidade japonesa deve se reportar ao Estado japonês como forma de manter pelo Registro Civil o seu estatuto legal de japonês e/ou nikkei e assim transmiti-lo para todos os seus descendentes, podia ver naquele momento que, ao contrário de “meros procedimentos burocráticos”, entender como opera a lógica do Registro Civil é chave para compreender também o que se entende por nikkei e decasségui.

#### **4.6 Nikkei e Decasségui**

---

<sup>48</sup> Pela Reforma da Lei de Controle de Imigração em 1991 os sansei possuiriam direito de migrar para o Japão como decasségui, dada a necessidade da mão-de-obra nas indústrias japonesas. Verifica-se, no entanto, que descendentes de quarta geração pra frente ainda possuem problemas legais quanto à nacionalização/naturalização.



A definição oficial de nikkei seria, de acordo com Linger (2001; 2003) responsável pela confusão dos estudos que buscam compreender o fenômeno transnacional decasségui enquanto um movimento diaspórico de “retorno” às origens (LESSER, 2000; 2003; LINGER, 2001; 2003), surgindo daí também variadas expressões nos estudos que buscam compreender as *japonesidades* e suas modulações (SILVA, 2008).

Segundo Linger (2001; 2003) a cristalização da categoria nikkei desconsideraria o histórico de políticas imperiais do governo japonês e a maneira em que isso transpassa as esferas oficiais através do *nihonjinron* (BEFU, 1993; LINGER, 2003), permitindo assim pensar os modelos teóricos do “retorno à pátria mãe” ou “diáspora” uma vez que pelos dispositivos legais – pelo código – todos seriam filhos da grande nação japonesa ou, como diz Linger (2003), um “poderoso trabalho ideológico” para esta “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1989; HALL, 1999; HOBBSAWN; TANGER, 1983; LINGER, 2003):

*“To characterize a set of persons as a diáspora is therefore to constitute an ethnic group and impute to it a historical trajectory, moral entitlements, and a collective mental state. This is powerful ideological work.”* (LINGER, 2003, p.210)

Nesse sentido, segundo Linger (2003) a categoria nikkei engloba indivíduos descendentes de japoneses nascidos fora do Japão, encapsulada pelo Estado como dispositivo discursivo que legitima um movimento migratório bastante amplo.

Através da lógica de organização social do *ie* e com a atestação legal do *Koseki tohon*, ser nikkei implica em estar hierarquizado e localizado no tempo e espaço, cujas próprias relações familiares com os seus passa a ser igualmente organizadas e localizadas, um modelo hierarquizante do Estado japonês que é constantemente desestabilizado com a imigração e os *decasséguis*.

Como a constituição japonesa confere nacionalidade japonesa através do sangue, através de um “cálculo *nikkei*” os descendentes de japoneses nascidos fora do Japão seriam incorporados de maneira “menos problemática” à sociedade japonesa (TSUDA, 2003) enquanto mão-de-obra para postos específicos, não ferindo assim os princípios de sociedade homogênea como pregam o *nihonjinron*:

*“As Japan’s Liberal Democratic Party put it, ‘If Japan admitted many Asians with different cultures and customs than those of Japanese, Japan’s homogeneous ethnic composition could collapse. However, if Nikkeijin, as relatives of the Japanese, would be able to assimilate into Japanese society regardless of nationality and language’” (LINGER, 2003, p.202)*

Esta abertura à imigração, confluyente à recessão econômica brasileira no mesmo período, ofereceria à “comunidade nikkei” no Brasil uma oportunidade para conseguir melhores condições de vida que aqui não eram possíveis (KAWAMURA, 2003a; LESSER, 2000; OLIVEIRA, 1997; SASAKI, 1999; 2006).

Apesar de ser uma questão preponderante para a maior parte da população de brasileiros vivendo no Japão, são várias as motivações que levam os nikkeis a deixarem suas famílias no Brasil. Uma delas é, inclusive, a possibilidade de criar novos arranjos familiares diferentes dos seus atuais. Como veremos mais à frente, são vários os brasileiros que migram para o Japão almejando não a estabilidade financeira, mas o estudo da “cultura japonesa”, da vivência no exterior, reunir ou romper com suas próprias famílias em prol de outros tipos de *relacionalidades*.

Desta forma, dentro da discussão sobre famílias transnacionais, o decasségui não é aquele que sai apenas para ganhar dinheiro, como assim preconiza a sua tradução literal, mas é também uma troca, reversível: *decasségui também é sair para perder e/ou ganhar parentes*. Tal lógica desafia ou desestabiliza o modelo japonês de organização social do *ie*, se apresentando enquanto um “problema” ou falha na estrutura. Se a categoria nikkei enquanto abstração é estável e se apresenta enquanto mais “próxima” do *ie* pela hierarquização, o “decasségui” confronta à mesma lógica.

Herzfeld (1988) discute como os *Glendi* “resistem” à entrada do Estado grego em sua lógica de organização da vida social, agrupamento considerado “excêntrico” pela sociedade mais abrangente porque apresentam uma organização ou pensamento alternativo àquela proposta pelo Estado. Como veremos mais à frente, para o decasségui não necessariamente passa a ser importante ou mandatória a lógica do *ie*, um tipo de hierarquização que é de fato inerentes ao funcionamento de qualquer Estado (HERZFELD, 1988; MEDEIROS, 1998).

Como já mostrado pela literatura (KAWAMURA, 2003a; 2003b; TSUDA, 2003), os decasséguis “resistem”, confrontam e enfrentam a lógica social japonesa das mais variadas formas. Nesse sentido, diferentemente da categoria nikkei que já é estável, a categoria “decasségui” aponta para a capacidade de *performance* e *mudança*, ficando apequenada ou empobrecida se vista apenas sob o ponto de vista econômico do “sair para ganhar a vida”. Ao mesmo tempo, aqui nós vemos um Estado que produz inventividade e, com isso, novas formas de sociabilidade e relacionalidade.

O mesmo é percebido por muitos da “comunidade nikkei” no Brasil, esta atrelada em uma historicidade diferente (KEBBE; MACHADO, 2007), presa à narrativa de sucesso da imigração japonesa para o Brasil. Para muitos no Brasil o termo “decasségui” adentra na esfera do *pejorativo*, daquele que só vai ao Japão para melhorar suas condições econômicas e até mesmo se “aproveitar” do momento oportuno da economia japonesa, muitas vezes gerando inúmeros problemas para a sociedade japonesa no que concerne aos costumes, “choques culturais” (OLIVEIRA, 1997), etc. Diante do confronto entre os que encaram o termo como *pejorativo* e os que encaram como inadequado por não corresponder ao perfil dos imigrantes brasileiros, é comum já encontrar no Brasil congressos e simpósios que debatem a pertinência e continuidade da utilização do termo decasségui.

#### 4.7 Flexionando o código

Notamos até o momento que ser japonês ou descendente de japoneses implica em conciliar vários níveis de hierarquização que percorre o tempo e espaço e nos leva até mesmo ao início do sistema de organização familiar japonês. Destes níveis, notamos uma complexa síntese entre sistema de organização familiar, consanguinidade/afinidade e os próprios fundamentos da nacionalidade e cidadania japonesas.

Todavia, esta síntese complexa é colocada à prova em outros contextos cujas fundações políticas e legais são diferentes, como o Brasil cuja constituição assegura a cidadania brasileira através do *Jus Solis* – sendo brasileiro aquele que nasce em território brasileiro<sup>49</sup> – ao invés do *Jus Sanguinis* japonês (OLIVEIRA, 1997; SASAKI, 2006; 2009). Nesse sentido, como aponta Sasaki (2009) na fala do ex-cônsul Takefumi Miyoshi, os nikkeis seriam então considerados estrangeiros dentro do Japão:

---

<sup>49</sup> Podendo requisitar a cidadania posteriormente, como nos demais países do Ocidente.

“Para as autoridades japonesas os nikkeis não deixam de ser estrangeiros. ‘Todos são iguais perante a lei’. [...] Do ponto de vista legal (atual Lei de Controle de Imigração) não existem regras que beneficiem os nikkeis em comparação com os demais estrangeiros. Aqueles que a comunidade nipo-brasileira denomina de ‘nissei’, juridicamente são ‘filhos legítimos de quem tenha nascido como filho de japoneses’ e o que se denomina de ‘sansei’ são ‘pessoas que tenham nascido como filhos de japoneses e que sejam filhos legítimos de filhos legítimos de quem tenha tido o registro civil como nacional do Japão’. Como se vê, trata-se de um status de permanência que leva em consideração o relacionamento sanguíneo com pessoas de nacionalidade japonesa. Não há nenhuma regra que mande tratá-los de forma melhor em relação aos demais estrangeiros que possuam outros status de permanência.” (SASAKI, 2009 p.275)

Os brasileiros descendentes de japoneses que vivem no Japão percebem cotidianamente estas relações entre descendência/cidadania das mais variadas formas. Para o informante Bruno, que disse ser educado em uma família de costumes japoneses de modo bastante tradicional, ter o *Koseki Tohon* é uma forma de aproximá-lo dos japoneses e de toda a história que forma o Japão:

Bruno - Pra mim o Koseki<sup>50</sup> é importante, pois nele que estão registrados todos os ancestrais. É como se fosse um documento da família registrando nossas gerações.

Victor Hugo - E por que isso é importante?

Bruno – [É] importante porque é o registro da nossa família (risos) que nem aquelas famílias que tem um brasão sabe? Tratam esse brasão como se fosse uma relíquia. O koseki tohon pra mim é assim também.

Victor Hugo - E em relação aos japoneses e cidadania japonesa, como você encara o koseki?

Bruno - O histórico da família para os japoneses é bem importante né, ligações e para saber se a família é de boa índole. Acredito que isso seja relacionado também ao koseki. Quando um japonês vira policial isso tudo é checado, ninguém da família dele pode ter passagem pela policia senão ele não é aprovado.

---

<sup>50</sup> Expressão nativa.

Victor Hugo - Aí assim, você tendo o koseki, se sente como?

Bruno - Me sinto uma parte dessa história do Japão (risos)

Já o decasségui Marcos, que disse não ter sido educado em uma família japonesa tradicional, tem outra idéia de japonesidade, encarando a descendência o *Koseki* de forma diferente:

Marcos - Como eu disse, pra mim o koseki é apenas um documento que serve pra provar meus laços para poder renovar o visto e tal, acho importante apenas como documento. Não entendo muito como funciona esse lance da cidadania japonesa. Sei que para obter eu teria que ter sido registrado pelo meu pai como japonês, agora, depois que completa a maior idade é mais difícil e que é diferente do Brasil. O fato de a criança nascer aqui não a torna japonesa, apenas se um dos pais for japa. Essa parte eu não entendo bem, mas pra mim é indiferente. Eu sei que pra tentar a cidadania agora dá o maior trampo. Se eu fosse menor era só pedir pro meu pai me registrar e tal. Mas eu já pensei nisso, que tipo por cima o que eu sei é que pra ter cidadania tem que ter laço sanguíneo e tal, e o koseki prova isso, mas nunca me aprofundi. Tem uns despachantes aqui que fazem isso né, pra requerer a cidadania, mas nunca procurei. Eu me contento com o visto permanente (risos).

Quando conheci o advogado João, nikkei que prestava várias consultas junto ao Consulado Geral do Brasil em Hamamatsu, ele disse que abriu uma NPO justamente com este fim, o de resolver pendências legais concernentes não só a vários problemas cotidianos, como também os concernentes aos casamentos e divórcios.

João disse que o *Koseki* é também uma ferramenta de barganha que movimenta a imigração brasileira para o Japão. Diz João que já observou inúmeros casos de nikkeis portadores do *Koseki* fazendo “chantagem” com seus cônjuges não-descendentes, visando favores, dinheiro, etc.

Os informantes João, Tiago, Marília, Bruno e até mesmo a peruana Alessandra me disseram que muitos brasileiros partem para o Japão com famílias arranjadas ou artificiais, sustentadas unicamente pelo *koseki* do cônjuge nikkei. Por ter trabalhado em empreiteiras,

Bruno conta que já recebeu no passado várias famílias brasileiras que constituíam em marido/mulher (um dos dois nikkei) e até mesmo o namorado/a.

Ao chegarem no Japão se separam (porém ainda mantendo os laços oficiais por conta do visto) ou então coabitam a mesma casa, em especial nestes tempos de crise econômica. Enquanto alguns casos não apresentam problemas ou então não existe tensão entre marido e mulher, outros, por outro lado chegam a extremos. “Se você quiser continuar aqui no Japão com esse visto, é bom fazer o que eu quero senão eu uso o *Koseki tohon*” diz João, para exemplificar uma das frases que ouvia em alguns casos.

Para além de uma discussão sobre identidade brasileira, japonesa ou nikkei ou até mesmo sobre as disposições legais de ambos os países, veremos mais à frente como estas questões colocadas em contexto migratório desestabilizam ou desatirculam modelos até então mais ou menos “estáveis”. O sistema de organização ou lógica familiar do *ie* não deixa de ser, portanto, um modelo de família possível que é discutido e repensado continuamente por pessoas em trânsito, em especial os nikkeis.

## 5. Expectativas

*“Chihiro – ‘Vovó! Eu gostaria que você soubesse o meu nome verdadeiro. É Chihiro!’*

*Vovó Zeniba – ‘Oh, que nome lindo! Tenha certeza que vá cuidar bem dele, querida!’”*

*- A Viagem de Chihiro*

A imigração para o Japão reúne brasileiros de todos os estados do Brasil. Cariocas, paulistas, baianos, todos com a fábrica como lugar comum e, alguns, com o projeto de vida de enriquecer e retornar ao Brasil. Como decasséguis e com a reforma da Lei da Imigração de 1991, descendentes e não-descendentes chegam a cada dia que passa no Japão para tentar uma nova vida, muitos destes de classe média no Brasil ou em condições mais abastadas que vêm na Terra do Sol Nascente uma alternativa atraente.

Com a possibilidade legal da imigração de nikkeis para o Japão vários descendentes de classe média ou classe média alta aproveitam a oportunidade para conhecer o país e ter experiência de vida no exterior. Paula, sansei de São Roque, sempre deixou claro em nossas conversas que foi ao Japão para conhecer o país e sair de casa, constituindo então um projeto de vida alternativo ao dos decasséguis.

Hamamatsu é um palco favorável para a presença de todos esses “tipos” de descendentes e cônjuges. Toda a infra-estrutura permite ao brasileiro viver na cidade sem saber falar japonês, visível na grande quantidade de placas e sinalizações em português, como também na massa cada vez maior de tradutores. Como uma consequência, muitos destes brasileiros não falam japonês ou então, em casos extremos, tampouco retém grandes afetos pela cultura e sociedade japonesa.

Com a lei de 1991 tivemos a explosão de cônjuges não-descendentes na cidade, aspecto que é facilmente visível nos eventos da “comunidade brasileira” e é, de certa forma, exaltada nos desfiles de Miss e Mister e nas páginas das revistas brasileiras locais. Nos desfiles que pude acompanhar em Hamamatsu, observa-se que quase sempre a maioria dos vencedores não traz em si o fenótipo do “japonês” como no Brasil, mas sim como “mestiço” ou então mais “brasileiro” (não japonês).

Dentro dessa disputa entre brasilidades e japonesidades é possível identificar, tal como dentro da “comunidade nikkei” no Brasil a idéia de um “japonês” ideal (ADACHI, 2004). Como percebido em minha dissertação de Mestrado (SILVA, 2008), os mais aferrados à idéia de uma “comunidade nikkei”, o que chamei naquela oportunidade de “núcleo duro da comunidade”, busca selecionar determinados símbolos com a função de manter viva a “cultura japonesa” que no Brasil estaria bastante diluída entre os demais descendentes.

Como é verificado em jornais, revistas e eventos da “comunidade nikkei” no Brasil, propaga-se uma série de expectativas em torno do descendente. Ser descendente implica em saber conhecer um pouco da história de imigração de seus ancestrais, saber “reconhecer” justamente a narrativa ou “trajetória de sucesso da imigração japonesa no Brasil” (KEBBE; MACHADO, 2007), saber falar japonês, comer alguns pratos da culinária japonesa, “manter os valores familiares” ancorados no *ie*, etc.

Diante do grande número de japonesidades e projetos de vida possíveis – inclusive aqueles em que os descendentes negam todos estes “itens” ou mesmo “requisitos”, é comum encontrar em tais publicações e articulações da “comunidade nikkei” no Brasil o discurso do “resgate” dos descendentes que estariam fora do rebanho. Publicações nikkeis com colunas sobre “cultura japonesa”, “história do Japão”, “história da imigração” e até mesmo aulas de “japonês” são criadas às vezes com esse fim (SILVA, 2008), resultado da tensão entre brasilidade/japonesidade e da expectativa de membros engajados em busca dos *japoneses* ideais.

O mesmo pode ser percebido entre os brasileiros no Japão. É grande a “indignação” de alguns membros engajados politicamente não só na cidade, como membros do “núcleo duro da comunidade nikkei” no Brasil sobre essa grande disparidade de japonesidades e projetos de vida, sempre trazendo como problema os discursos de “Enquistamento” *versus* “Integração”, como veremos mais à frente. Muitas vezes estes descendentes engajados se vinculam a entidades assistenciais como forma de pensar e agir sobre os brasileiros que estariam fora ou bastante afastados da expectativa do *japonês* ideal.

Já no Brasil, os membros engajados da “comunidade nikkei” entoam em altos brados o discurso de sucesso da imigração japonesa para o país, cuja elaboração do mito foi reforçada nas comemorações do Centenário da Imigração Japonesa no país (KEBBE; MACHADO, 2007). Por estarem “fora” da narrativa de sucesso, os decasséguis acabam sendo condenados



ou questionados, pois “borram” o imaginário de uma comunidade que no Brasil é altamente respeitada e valorizada (TSUDA, 2003).

Assim vemos que entre os diferentes “tipos” de brasileiros vivendo no Japão existe uma(s) expectativa(s) quanto à correspondência de determinados modelos, dentre eles o modelo de estruturação familiar do *ie*, o modelo dos “japonês ideal” que respeita os costumes locais, etc. Longe de ser algo esperado apenas por parte da própria sociedade japonesa, é também esperado pela “comunidade nikkei” no Japão e Brasil.

Pretendo neste capítulo apenas apresentar os discursos correntes de entidades assistenciais de Hamamatsu e o seu diálogo com a “comunidade nikkei” no Brasil. Visto que este tema já vem sendo estensamente debatido pela literatura e nas mais variadas áreas, almejo enumerar de maneira bastante breve os pontos considerados como “problemas” entre os brasileiros da cidade, assim como o que entendem ou esperam de um “japonês ideal”.

### **5.1 O Brasileiro “de sucesso”**

Logo que cheguei ao Japão pude criar uma agenda com os primeiros encontros para a pesquisa. Alguns destes contatos já tinham sido me passados por pesquisadores no Brasil, estes que lidavam com a temática dos decasséguis sob os mais variados ângulos.

Já morando na cidade, consegui marcar o meu primeiro encontro com Eduardo, um dos presidentes de uma grande entidade assistencial brasileira na cidade. Por ser politicamente engajado em Hamamatsu, seus esforços eram reconhecidos não só pela prefeitura local e pela Academia local, como também pelo governo brasileiro, rendendo-lhe condecorações e todas as demais pompas.

Após a troca de vários emails um tanto quanto formais, Eduardo marcou um café da manhã no Act City, sede de sua entidade assistencial. Trajando uma camisa social, uma calça jeans e sapatos, fui surpreendido com o Eduardo chegando no café da manhã vestindo terno e gravata. Sansei e morando no Japão há mais de uma década, Eduardo conseguiu galgar vários degraus na esfera política local, em especial no amparo e suporte à “comunidade brasileira” local.

Um rápido café no *Freshness Burger* do Act City constituiu na apresentação de suas atividades, em como chegou ao Japão e prosperou econômica e socialmente, hoje com filhos em escolas japonesas. Com vários recortes de jornais japoneses e brasileiros, Eduardo me mostrou todas as atividades e prêmios conquistados individualmente e pela sua entidade, restando, no entanto, pouco espaço para que pudesse perguntar sobre questões mais pontuais.

Naquela primeira oportunidade também estava sendo apresentado a um dos discursos oficiais da “esfera normativa” de Hamamatsu, que aponta os “problemas” dos brasileiros na cidade e as “soluções” ou maneiras de intervenção que estas entidades faziam. Simultaneamente, Eduardo me apresentava a sua trajetória mítica de sucesso na imigração, se constituindo em um tipo muito particular de brasileiro no Japão, o que “se inseriu” na sociedade japonesa e não tem mais planos de retorno.

Eduardo ressaltava que teve uma educação rígida e “à japonesa” no interior do Estado de São Paulo, cuja inserção nas atividades da “comunidade nikkei” de sua cidade lhe garantiram um japonês fluente e uma aproximação cada vez maior com o Japão. Partiu para o arquipélago ainda adolescente para treino de artes marciais, já estando fora do perfil tradicional do brasileiro decasségui que trabalha nas fábricas japonesas. Agora Eduardo trabalha para integrar aqueles brasileiros que não tiveram o mesmo caminho de sucesso, uma trajetória que é evidentemente resgatada e inventada constantemente (ZANINI, 2005).

Nesta primeira conversa notei a existência de uma tensão latente entre as formas pelos quais os brasileiros são percebidos na cidade, não só pelos japoneses, mas pelos próprios brasileiros. Estávamos falando de um espectro de possibilidades entre brasilidades e japonesidades cujo peso na balança para este segundo, mais afeito aos modelos e expectativas locais, é maior e algo politicamente valorizado.

Como já apontado por Tsuda (2003), ser um nikkei “mais japonês” com ensinamentos dentro da “cultura japonesa” era definitivamente algo positivo no Japão. Presente em todos os discursos da esfera normativa de Hamamatsu percebe-se então a meta ou a busca por colocar os brasileiros dentro deste modelo muito particular de um descendente ideal, constituindo um sério “problema social” todos aqueles que estivessem por demais afastados dessa expectativa.

O excesso de formalidade e a discussão sobre um tipo “japonês/nikkei” socialmente valorizado em oposição ao “menos japonês/nikkei” não chegava a ser novidade para mim. Envolvido em várias atividades das “comunidades nikkei” no Brasil nos anos anteriores,

invariavelmente era obrigado a manter um formalismo específico para conversar com membros engajados da comunidade.

Destes membros ou este “núcleo duro da comunidade” (SILVA, 2008), percebo a vontade de preservação de um “espírito associativista” cujo eixo condutor é a manutenção da “cultura japonesa”, pontos bastante fortes que sentia na conversa com Eduardo.

Como um “eco” dos espíritos de “kaikans”, as associações de japoneses no Brasil, a entidade de Eduardo parecia justamente a transposição de um modelo associativista da “comunidade nikkei” para dentro do contexto japonês, dando valor a um tipo bastante específico de descendente e criando atividades ou estratégias de intervenção para recuperar ou aproximar os “desgarrados” deste modelo ideal de *nikkei*.

A “comunidade nikkei” no Brasil é conhecida pelo grande número de associações e organizações que visam desde a reunião de descendentes até à manutenção e divulgação de uma “cultura japonesa” continuamente fabricada à *brasileira*. Muitas delas são englobadas por associações superiores, unidades federativas, etc., hierarquia que por vezes transborda a própria associação quando adquirem dimensões na política local.

Da mesma forma, a entidade de Eduardo é percebida com o mesmo respaldo na cidade de Hamamatsu, que recorre os trabalhos do grupo até mesmo para a criação de políticas públicas locais de cunho integrador com a sociedade japonesa. Se no Brasil as associações prezam pela manutenção de uma “cultura japonesa” *abrasileirada*, no Japão essas entidades buscam pelos mínimos indicadores comuns destes brasileiros que possibilitaria a “integração” destes com a sociedade japonesa.

## **5.2 O Brasileiro comum**

Recebi um telefonema de uma colega japonesa da universidade que destinava a própria pesquisa para as percepções de moda entre os brasileiros no Japão. Deste contato, combinamos de caminhar pela cidade, momento em que ela me mostraria alguns estabelecimentos brasileiros e aproveitaria para me questionar sobre as minhas impressões.

Em uma tarde bastante ensolarada caminhamos próximo à Estação de Hamamatsu e visitamos a Angel Fashion, boutique de Dona Ana e seu filho Edivaldo. Naquele primeiro

passeio minha colega fez questão de apontar para a vitrine da loja, repleta de calcinhas expostas logo na fachada e que, para uma japonesa, era algo no mínimo curioso. Ao lado, camisetas, perucas e calças verdes e amarelas para a comemoração da vindoura Copa do Mundo de Futebol desfilavam em meio à vuvuzelas e serpentinas coloridas. “No Brasil é assim?”

As diferenças nos cortes das roupas japonesas e brasileiras são um dos motivos mais contundentes para a abertura de lojas e boutiques brasileiras no Japão. Aproveitando o afluxo de imigrantes com toda sorte de problemas de “adaptação”, Dona Ana encontrou neste nicho a possibilidade de abandonar a casa no Brasil e vender suas camisetas e calças brasileiras, sem necessariamente precisar trabalhar nas indústrias japonesas. O mercado cresceu e passou a vender DVDs e livros em português, perfumes d’O Boticário, piercings e tudo mais.

Dos itens, encontrava-se todo tipo de roupas, mas as calças *bags*, camisetas largas, camisetas de futebol e vestidos bastante decotados predominavam nas araras. Biquínis mais curtos que os japoneses e lingerie de cortes ousados ocupavam o fundo da loja, enquanto a frente era tomada por DVDs relativamente baratos de ação, aventura, entre outros, lado a lado com alguns livros. Filmes em português do Van Damme e alguns Harry Potters disputavam as mesmas gôndolas que O Livro dos Espíritos, Violetas na Janela e o Dicionário Japonês-Português da Michaelis.

Os decotes das roupas era o que mais incomodava a minha colega japonesa, vestidos, camisetas e blusinhas de alças para grávidas com o recorte na barriga, todos muitos estranhos ou no mínimo incomuns aos olhos de uma japonesa. “Ah, a gente vende de tudo um pouco né, brasileiro vem e compra”, dizia Dona Ana. Quase todos os itens que vendia não podiam ser encontrados em lojas japonesas, todos eles destinados à moda comum dos brasileiros que transitavam pelo centro.

Dona Ana parecia bastante animada com o fato de dois alunos da Universidade de Shizuoka estarem visitando sua loja, até que cobrou o meu retorno sempre que pudesse para bater papo. Na loja, se desdobrava para entender o funcionamento de seu micro-computador e em como acessar a internet, alternando seus cliques com acaloradas conversas sobre a minha vida no Japão.

Sansei e já na casa dos 60, pela fala e vícios de linguagem era possível ver que Dona Ana não teve muito estudo, apesar de saber um pouco de japonês. Não dizia ser de uma “família japonesa tradicional”, educada “à japonesa” quando no Brasil.

Das atividades da “comunidade brasileira” na cidade, adorava freqüentar os eventos e festas. Dizia que para me inteirar na comunidade eu deveria procurar a HICE, pois como eu era o “pesquisador do Brasil”, poderia ser útil também para conhecer os “problemas dos brasileiros”, apesar de nunca ter procurado ou solicitado a ajuda de qualquer entidade assistencial.

Dona Ana não escondia o descontentamento com a economia local. A quantidade cada vez menor de clientes – reflexo da crise econômica, assombrava Dona Ana e o filho, já que o negócio não rendia tantos frutos como antes. Dona Ana e o filho retornaram ao Brasil em 2012 em definitivo.

Diante do “sucesso” social, político e econômico de Eduardo, Dona Ana não pôde compartilhar as mesmas glórias. Deixou família e casa no Brasil em busca de uma nova chance no Japão a pedido do filho, vendendo roupas para brasileiros que primeiramente trazia em malas no avião. No Japão conseguiu algumas economias, mas a crise mais uma vez a retirou do tão sonhado “mito do sucesso” da imigração.

Dentro da expectativa de um “descendente ideal” no Fenômeno Decasségui (LINGER, 2001; 2003; TSUDA, 2003), notamos que a grande diferença dos projetos de vida que motivam a migração para o Japão acaba criando logicamente em um “problema social”, em parte abarcado pelas autoridades municipais e provinciais e/ou entidades assistenciais. Assim como dentro do “núcleo duro da comunidade nikkei” no Brasil, “resgatar” e “integrar” são termos definem a dimensão normativa entre os brasileiros no Japão. Ou pelo menos alguns brasileiros.

### **5.3 Entidades assistenciais**

Por conta da grande presença de brasileiros vivendo na cidade várias instâncias governamentais e não-governamentais foram criadas em resposta a todos os tipos de contingências referentes a essa população estrangeira vivendo no Japão. Visando “amenizar” os primeiros problemas encontrados pelos brasileiros vivendo no Japão – em especial os

referentes aos “choques culturais” entre os dois países, Hamamatsu fomentou uma explosão de instituições, associações e NPOs para brasileiros.

O esforço é reflexo de uma série de estudos envolvendo o “Fenômeno Decasségui” pela academia japonesa, cuja produção em parte se voltou, como aponta Sasaki (2009), para a identificação e categorização dos “problemas” e entraves enfrentados pelos brasileiros vivendo no Japão. Segundo a autora, neste período de produção bibliográfica voltada para a “criminalização” da imigração o governo japonês decidiu incentivar uma série de projetos sociais para os grupos migratórios residentes no país.

Considerada pelas autoridades japonesas como um dos casos de sucesso na recepção de uma população estrangeira no país, Hamamatsu incentiva através de projetos legais a criação de entidades que, em sua totalidade, abarcam os “problemas” da comunidade brasileira vivendo no local.

A criação destas entidades articula iniciativas provinciais, federais e particulares e conta com uma série de benefícios que varia desde isenções fiscais até mesmo a transferência de divisas para a execução de atividades sociais, alvo de muitas pessoas de todo o tipo de sorte<sup>51</sup>. De qualquer forma, diante da explosão de entidades assistenciais no município, considerava particularmente difícil transitar pela cidade sem esbarrar em uma entidade ou outra, tornando-se um fato etnográfico bastante pertinente durante o decorrer da pesquisa de campo.

Logo que me estabeleci na cidade tanto os meus informantes que já conhecia antes de partir para o Japão como os que conheci naquele momento já me indicavam *pessoas específicas com quem conversar e sobre o que conversar*, delimitando drasticamente a minha área de pesquisa nas primeiras semanas. Como exemplo, devo lembrar o meu primeiro encontro mais acima, com Eduardo e que assim foram se desdobrando em reuniões do mesmo tipo em outros lugares da cidade.

De certa forma, cada entidade se debruçava sobre um escopo de “problemas” bastante específicos que asseguravam o funcionamento desta ou daquela instituição, existindo em certos momentos disputas políticas declaradas e não-declaradas pela cidade e em espaços

---

<sup>51</sup> Como me disse um informante, diante dos benefícios oferecidos pelo governo japonês, muitos brasileiros abraçam a idéia da criação de NPOs e entidades assistenciais que se debruçam sobre os “problemas dos brasileiros em Hamamatsu”, contudo, nem sempre agindo com boa fé. Muitos brasileiros buscam criar entidades meramente para a obtenção dos benefícios, realizando poucas ou quase nenhuma atividade assistencial na cidade.

determinados. Por fim, não durou muito tempo para que a imprensa japonesa e brasileira começasse igualmente a me procurar para debater sobre os “problemas” dos brasileiros na cidade.

Por duas vezes fui convidado para debater na Rádio Phoenix sobre os “problemas” dos brasileiros na cidade, em especial relacionados com a “educação de crianças brasileiras na cidade” e com a “falta de integração entre brasileiros e japoneses, falta de conhecimento ou medo da ‘cultura japonesa’”. Nesta oportunidade ambos os locutores me perguntaram sobre como foi a minha adaptação ao Japão e em que os brasileiros poderiam atuar para lidar com a “grande distância entre as duas culturas”, a brasileira e a japonesa.

A questão da “distância” e “integração” extravaza as entidades assistenciais e chega na imprensa brasileira, como na matéria de capa da última edição da Revista Alternativa<sup>52</sup>, publicação brasileira no Japão cuja edição 292 traz os seguintes dizeres na capa: “Casamento globalizado - Brasileiros contam como é possível conviver, no Japão, com outras culturas e costumes dentro de casa”.

Uma entidade com maior área de abrangência e autonomia na cidade de Hamamatsu é a HICE – *Hamamatsu Foundation for International Communication and Exchanges*, anteriormente uma associação de auxílio às populações estrangeiras na cidade de modo geral, não se restringindo aos brasileiros. Hoje uma Fundação e mantida pela Prefeitura de Hamamatsu, a HICE<sup>53</sup> oferece suporte às dificuldades de idioma, questões legais, trabalhistas, culturais e até mesmo atendimento psicológico em vários idiomas, reunindo em uma unidade principal quase todos os seus serviços multilíngües.

Assim que cheguei no saguão da HICE pude encontrar nas paredes vários flyers, livros e cartilhas publicados em japonês, inglês, português, chinês, espanhol e tagalog, além de vários pôsteres afixados nas paredes indicando atividades “integradoras” para os vários grupos migratórios na cidade. Destes, a HICE organiza campeonatos de culinária entre os vários grupos, além de oferecer cursos de idiomas gratuitos de japonês e inglês para imigrantes, além de português para japoneses, cursos sobre “cultura japonesa” com a participação do Museu de História de Hamamatsu, etc.

---

<sup>52</sup> Revista Alternativa Online, disponível em <<http://www.alternativa.co.jp/tabid/117/language/pt-BR/Default.aspx?mid=99>>, Acesso em 17 de setembro de 2012.

<sup>53</sup> O modelo é considerado de relativo sucesso na província, até que foi adotado em partes pela cidade vizinha de Iwata com a ICE – Iwata Foundation for Communication and Exchanges.

Talvez por conta do seu tamanho, expressividade e autonomia diante de todas as demais instituições assistenciais na cidade, a HICE é a única instituição que não é afetada pelas disputas políticas de entidades brasileiras menores. “A HICE é bem diferente, a gente é uma associação só, a HICE é bem diferente”, me disse um informante de uma entidade local. Como ouvi de informantes de duas NPOs brasileiras diferentes, a HICE de certa forma se deslocou deste campo político ao assumir um status mais abrangente, caminho que aparentemente é almejado por outras entidades.

#### **5.4 A Falta de Integração e a Família Perfeita**

Uma das primeiras entidades a que fui apresentado assim que cheguei em Hamamatsu é a Aliança de Intercâmbio Cultural Brasil Japão.

O foco da Aliança é justamente promover atividades de intercâmbio entre os brasileiros e a sociedade japonesa, apontando então a questão da “falta de integração” entre estes dois grupos e que já vem sendo debatida em estudos sociológicos (KAWAMURA, 2003a; 2003b; SASAKI, 2009). Como Hamamatsu oferece uma infra-estrutura dedicada à recepção de brasileiros, ofertando quase que todos os serviços básicos em português, nota-se até no senso comum por conversas informais sobre a “intransigência” dos brasileiros em justamente não buscar realizar o contato com os japoneses, formando o que parte da academia brasileira e japonesa aponta como “enquistamentos” (KAWAMURA, 2003a; 2003b).

“Brasileiro não se mistura”, diz a informante peruana Alessandra, bartender de um bar para estrangeiros perto do *ZaZa City*. Segundo ela, os brasileiros de modo geral não se esforçam para aprender o japonês ou até mesmo os costumes locais. Comenta que como os peruanos trabalham na linha juntamente com os brasileiros, a grande maioria se vê obrigada a aprender português para conseguir trabalhar satisfatoriamente, “mas brasileiro não aprende espanhol!”, diz.

Para a informante Telma, *tsuyaku*<sup>54</sup> em vários serviços em Hamamatsu, isso acontece porque além das facilidades encontradas na cidade, os brasileiros oferecem uma “resistência” muito grande quanto ao aprendizado do idioma, dos costumes e das leis. Esse entrave

---

<sup>54</sup> Tradutora/Intérprete que faz o intermédio entre brasileiros e japoneses em vários serviços públicos da cidade.



justificaria então até a existência de policiais japoneses falantes de português para dar conta dos inúmeros problemas legais envolvendo brasileiros.

Junto à *falta de integração*, Eduardo aponta o problema da *desorganização* ou *desestruturação familiar* como agravante. Já na primeira década do século XXI era possível encontrar vários jovens e crianças brasileiras fora de casa, estando os casos mais extremos pertencentes a gangues ou até mesmo à máfia japonesa. Estes jovens em “situação de vulnerabilidade” deixavam os lares basicamente por uma questão de desorganização familiar e/ou abandono dos pais.

Como me disse Eduardo e informantes das entidades Brasil Fureaikai, Associação Brasileira de Hamamatsu, Igreja Católica e IURD - Hamamatsu, por conta das longas jornadas de trabalho eram vários os casos de pais e filhos que não se viam durante o dia, acentuando-se a gravidade dos casos de marido e mulher que não se viam às vezes por conta de turnos alternados e parentes ausentes. Consenso para os representantes destas entidades, a falta justamente de comensalidade e convívio era o estopim de uma desestruturação familiar iminente. A desestruturação familiar iniciava então uma bola de neve ou efeito em cadeia, levando os jovens fora de casa para o mundo dos crimes e das drogas.

Vale lembrar que vários dos recortes de jornais mostrados por Eduardo em nosso primeiro encontro mostra justamente isso. As suas atividades na cidade visam “retirar” através de rondas noturnas os jovens e crianças brasileiras que perambulam nas ruas na ausência dos pais. Essa perspectiva não só aponta para um problema real e local, como também a expectativa de consonância com um modelo familiar específico que em tese deveria ser praticado pelas famílias de descendentes.

Em uma das minhas visitas à IURD – Hamamatsu o pastor rapidamente quis saber se poderia ajudá-lo na formação e sua própria NPO vinculada à igreja cujo objetivo era “retirar os jovens do mundo das drogas”. Naquela tarde cheguei em um salão totalmente vazio e apagado com o pastor lendo algo bem próximo ao altar. Assim que entoamos conversa ele rapidamente foi aos fundos buscar uma imensa pasta plastificada com vários recortes de notícias e várias versões de um projeto a ser encaminhado para o governo japonês, ansiando pela minha leitura e aprovação.

Fui convidado para conhecer o “Domingo da Família”, atividade que ele disse que seria importante para a minha pesquisa, “que são algumas famílias que se reúnem com o

pastor aos domingos de manhã e discutem seus problemas”. Compareci na data marcada e fiquei surpreendido ao ver que o “Domingo da Família” era na verdade um culto normal, porém, cuja orientação do pastor era voltada aos problemas familiares. Apesar de não adentrar nesta discussão (por razões mesmo factíveis do propósito da minha pesquisa), notei que o discurso todo do pastor se prendia na questão dos casamentos, na importância da união e manutenção da estabilidade familiar.

Ele recapitulou aos fiéis que um dos principais “problemas” dos brasileiros no Japão é que eram facilmente seduzidos pela “nova vida” e “novas oportunidades”, muitas vezes “deixando os lares” e assim abandonando cônjuges e filhos, efeito imediato da migração. Seria importante que os brasileiros se mantivessem unidos, “pois a família é a única estrutura ou eixo capaz de segurar as dificuldades de se viver no Japão”, ainda mais em tempos de crise econômica. Ele reforçou ainda no papel da mulher de ser paciente com o marido, de evitar a traição e saber respeitar as decisões do chefe da casa, enquanto ao esposo cabia ter paciência com a mulher e ser um bom provedor.

Após aquele culto fui apresentado ao pastor em questão e ele logo reforçou que a questão recai sobre os jovens. Para concluir seu raciocínio, me apresentou a um jovem que tinha acabado de sair “dos crimes e das drogas” ao entrar na igreja. O jovem, todo apumado com uma camisa social, gravata e cabelo perfeitamente alinhado com gel fixador, me contou que na época da crise ambos os pais retornaram ao Brasil e que, dadas as dificuldades no Japão, decidiu cometer pequenos furtos e finalmente caiu ao “mundo das drogas”.

Notava-se nas falas dos pastores e do jovem a questão da “falta de coesão familiar” enquanto “problema”, deficiência esta causada não só pela vida no Japão, como também pela distensão dos membros familiares em dois países. Aqui a orientação e expectativa sobre a família desejada não recai unicamente ao modelo de “família japonesa”, mas sim aos liames da cristandade que também não são seguidos pelos brasileiros no Japão.

O “problema” da “desestruturação familiar” é abordado legalmente pela Associação Brasileira de Hamamatsu - ABRAH, NPO dedicada a oferecer consultoria sobre todas as pendências e problemas jurídicos envolvendo as famílias de brasileiros na cidade. Com a agenda sempre lotada, me encontrei com o fundador na vizinha Iwata, entre um atendimento e outro que prestava aos brasileiros em um agência bancária japonesa da cidade.

Me disse o seu fundador que a taxa de divórcios entre os brasileiros era algo notável, apesar de não poder precisar nenhuma estatística a respeito. Já o suporte às questões financeiras e trabalhistas é prestado pela NPO Brasil Fureai Kai, possuindo representantes japoneses em seu conselho deliberativo.

Segundo informantes da ABRAH, Brasil Fureai Kai e Aliança, muitos brasileiros partem para o Japão já com famílias artificiais, ocorrendo ou o divórcio assim que chegam ou então a barganha do uso do *Koseki* como forma de garantir a estadia do cônjuge quando não-descendente. Nestes casos, aparentemente às vezes tão mais condenáveis quanto o dos jovens nas ruas (pela impressão que obtinha em entrevistas informais), a família artificial muitas vezes consiste na presença do conjugue/namorado com o outro conjugue mais o(s) filho(s) do casal.

Como me disseram informantes, o que “falta” aos brasileiros é a “vontade ou capacidade de pensar de maneira melhor os seus projetos de vida no Japão”. Dizem que muitos brasileiros no Japão acabam não pensando no projeto familiar de maneira consistente, gerando a grande taxa de divórcios que existe na cidade. Enquanto tudo se mostra enquanto “impensado” nas famílias brasileiras, falta, segundo estas pessoas, discutir o que é família, discutir a questão da educação dos filhos, o projeto de vida de se continuar ou deixar o Japão. A família passa a ser um “problema” fundamental e que suplanta a própria questão da integração: antes de integrar, os brasileiros precisam pensar no futuro de suas famílias no arquipélago.

Percebemos aqui que existe uma série de expectativas das NPOs quanto aos brasileiros no Japão que deixam de atender vários modelos “ideais” de sua convivência no Japão, cujos desdobramentos sobre os “problemas” vindouros são inúmeros e já debatidos pela literatura (KAWAMURA, 2003a; 2003b; NAKAGAWA, 2010). Tais expectativas acabam excluindo ou não considerando as dinâmicas e lógicas locais dos brasileiros na cidade. A educação formal e informal dos filhos tão valorizada na “comunidade nikkei” no Brasil (CARDOSO, 1959; 1995) que mescla de maneira complexa a família e escola é algo que não é percebido na mesma intensidade entre os brasileiros no Japão, transformando-se em um “problema social” bastante particular da migração.

### 5.5 Família Perfeita e Educação Enquanto Problema

Diante dos discursos normativos, nota-se o quanto a ausência dos pais dentro de casa influencia na educação e formação das crianças em Hamamatsu de maneira sem precedentes, existindo até pouco antes da minha chegada ao Japão a presença de gangues de brasileiros na cidade (KAWAMURA, 2003b).

Entidades buscam “retirar” os jovens das ruas com rondas e programas de atividades específicas para a juventude, sendo que os indivíduos atendidos são em alguns casos adolescentes não matriculados nas escolas, com tempo ocioso ou então sem a presença dos pais dentro de casa, interferindo também na educação das crianças. Aqui a questão da reprodução/manutenção da família *versus* a idéia de permanência no Japão/retorno ao Brasil ganha outros tons que merecem ser discutidos.

Como exemplo, temos o caso de Marília, 28 anos, não-descendente de japoneses e não falante do idioma japonês, o que restringe evidentemente os círculos e circuitos sociais dela própria e de sua filha. Com uma filha pequena e após enfrentar uma complicada separação, Marília tinha pelo menos dois empregos em Hamamatsu e em Nagoya durante o período desta pesquisa, sendo que os rendimentos eram destinados a cobrir as despesas pessoais, dívidas e a educação de sua filha.

Como me disse em algumas vezes, para minimizar os danos dentro de casa em relação à educação da criança e graças às facilidades da infra-estrutura para receber brasileiros de Hamamatsu, Marília achou ser melhor matricular sua filha em uma escola brasileira, dadas as diferenças gritantes não apenas no sistema de ensino japonês, como o próprio comportamento, educação corporal, etc. Segundo ela, sua filha é “agitada demais para uma escola japonesa”, contudo, o não entendimento do idioma por parte da mãe pode também ser pensado enquanto variável importante no cálculo de *onde* matricular sua filha.

A mesma percepção se dá com Tina e algumas funcionárias de uma escola brasileira cujos filhos estão todos matriculados na mesma instituição em que trabalham. Como pude verificar em entrevistas com as coordenadoras e professoras, apesar do alto custo, os pais destas crianças que optam pelas escolas brasileiras podem ficar ausentes durante a maior parte do dia enquanto seus filhos são amparados pelas “tias” e “professoras” que se desdobram no cuidado de vários alunos e suprem de forma temporária os papéis de mãe e pai que, até o momento, estão ausentes.

Em contrapartida, segundo estas mesmas coordenadoras e professoras, esta ausência dos pais no auxílio e no acompanhamento da educação dos filhos cria uma carência que elas nunca observaram no Brasil. Com a explosão de parentes ausentes, surge também uma reação afetiva nas crianças que também deve ser considerada. Sejam pais e filhos separados entre Brasil e Japão, sejam pais e filhos separados na mesma cidade, o “Fenômeno Decasségui” adentra na família destes brasileiros com inúmeras forças.

Quanto aos principais problemas das crianças e adolescentes brasileiros em Hamamatsu apontados pelas entidades assistenciais, é importante ter em mente as diferenças de ensino e aprendizado nas escolas brasileiras e japonesas (MCMAHILL, 2011). Das barreiras iniciais ao adentrar numa escola japonesa, não podemos nos esquecer da recepção de um aluno estrangeiro que não domina ou domina parcialmente o idioma do país receptor, gerando um impasse duplo na avaliação do nível de aprendizado. Além da avaliação individual de cada aluno que responde diretamente ao programa de ensino local (com suas diferenças e incompatibilidades em relação ao Brasil), como educar um aluno que não entende a língua falada em sala de aula?

Como no Japão o nível de aprendizado escolar é embasado no ano de idade escolar, pude observar em campo que indivíduos que iniciaram seus estudos em escolas japonesas desde muito cedo possuem não só um rendimento e aprendizado diferente dos demais brasileiros em outros casos, como acabam assumindo papéis distintos no interior da família, mostrando mais uma inflexão do movimento migratório na constituição da família.

Como voluntário da NPO ARACE pude acompanhar de maneira breve o caso de P. e R., o primeiro com 7 anos e o segundo com 12. Ambos tinham problemas de aprendizado não por conta de questões fisiológicas, contudo, tinham dificuldades no ensino justamente pelas diferenças nos sistemas educacionais. Para o sistema educacional japonês, P. e R. estavam aquém do esperado de uma criança japonesa de mesma idade. Em um caso extremo, R. foi alocado para uma seção de “alunos especiais” justamente porque não conseguia acompanhar as aulas em japonês.

Numa variante que pude encontrar acompanhando as aulas da HICE de inglês e japonês para brasileiros, educados desde muito cedo em japonês e “à japonesa”, me deparei em alguns momentos com brasileiros que não sabem português ou o falam com relativa dificuldade, além da própria postura corporal e uso do corpo que os colocam mais como japoneses do que brasileiros. Além de uma assistente brasileira, Juliana, encontrei dois

adolescentes brasileiros que falam, se vestem e se portam como adolescentes japoneses. Como me disse a mãe destes adolescentes, como os pais são bilíngües, os filhos recusam o aprendizado do idioma português dentro de casa.

Outros casos similares envolvem adultos que se desprenderam completamente do uso do português, dos hábitos e prenomes brasileiros dentro de casa, não carregando consigo nenhum vínculo ou interesse de retorno ou visita aos parentes deixados no Brasil, sendo estratégias ou iniciativas pertinentes para o novo contexto cultural em que estão inseridos. O alto preço pela opção da imigração passa a ser cobrado, seja com o rompimento dos laços com a cultura pré-migratória ou, em casos extremos, com os próprios familiares que estão no Brasil.

Por outro lado, como me disse Helena, brasileira, descendente e fluente em japonês, quando os pais não são falantes de japonês, existe o surgimento da “barreira” da língua dentro de casa, sendo que ouvi por terceiros o medo de alguns pais em matricular os filhos em escolas japonesas e não poder manter a comunicação em casa com os filhos num futuro próximo. Outra perspectiva possível é a participação destas crianças e adolescentes matriculados em escolas japonesas de modo mais ativa nas tarefas familiares como tradutores ou mediadores.

Nestes casos que tão são observáveis de maneira semelhante em outros fluxos migratórios, são os filhos que assumem o papel dos pais quando em situações de contato com a sociedade japonesa, seja no dia-a-dia, na prefeitura, no hospital, etc. Tais adolescentes acompanham os pais e irmãos em consultas médicas ou então são até mesmo pivôs nas decisões familiares que envolvem estas situações de contato.

Mesmo com alguns possuindo a educação fragmentada entre Brasil e Japão (e por isso sabendo japonês um pouco mais do que os pais e amigos), tais indivíduos são amplamente requisitados desde cedo, tomando a posição de nós ou nódulos nas redes sociais em Hamamatsu, fazendo parte então mais da *sócio-lógica* local do que na configuração de um “problema”.

Dada a infra-estrutura particular da cidade de Hamamatsu para com os brasileiros, a não-proficiência dos pais no idioma japonês e às variadas contingências com que têm de lidar diariamente por conta das longas jornadas de trabalho, para muitos dos entrevistados uma

alternativa viável na cidade é matricular seus filhos em escolas brasileiras, estas presentes em Hamamatsu e em número expressivo.

Apesar do alto custo, tais escolas adotam brasileiros como professores que “sabem lidar com as crianças brasileiras” e seguindo planos de ensino muitas vezes provenientes do Brasil, almejando amortizar assim alguns dos dilemas enfrentados pelas crianças, adolescentes e até mesmo professores e outros profissionais de ensino.

A contratação de tutores não-qualificados como professores por sua vez criam outras implicações de âmbito mais amplo. Como me disseram os informantes Marcela, Tamara e Bruno, como em algumas destas escolas o ensino do idioma japonês não é incentivado, além da ausência do acompanhamento dos pais no aprendizado de seus filhos, estas crianças e adolescentes mais uma vez se encerram em atividades sociais e culturais quase que estritamente “brasileiras”, mais uma vez criando fronteiras nas relações com a sociedade japonesa, salvo alguns casos. “Essa criançada tá perdida, só fica vendo novela da Globo o dia inteiro, já falam de sexo”, diz Bruno. Pude observar que o contato de adolescentes brasileiros com a sociedade japonesa e outros grupos migratórios de Hamamatsu é fortemente marcado pelo idioma, a saber, japonês, inglês e espanhol.

Como exemplos, quanto à criação de agenciamentos por conta do idioma, além dos casos de crianças e adolescentes peruanos que aprendem português para se relacionar com os brasileiros (pois, como me disseram informantes peruanas, “porque brasileiro não se mistura e não aprende o espanhol”), pude observar que adolescentes brasileiros matriculados também em escolas de inglês possuem outra esfera de inserção, expandindo assim seu contato não só com os japoneses que sabem ou estudam inglês, como também aumentando suas redes de amigos, namorados, namoradas, etc. Nesse sentido, saber ou não o idioma deixa de ser um “problema” para se transformar também em estratégia ou agenciamento.

Por fim, quando ocorre a adoção da opção de não matricular os filhos em escola alguma por conta do projeto familiar, previsão de rápido retorno ao Brasil, etc, de acordo com informantes da Brasil Fureai Kai, Aliança e ARACE, estas crianças e adolescentes em casos de abstenção escolar passam a maior parte do dia sozinhos em casa, longe dos pais, ausentes por conta do trabalho.

Como ouvi de informantes, esta situação de parentes ausentes implica na imersão destas crianças e adolescentes em um “círculo vicioso”, marcado pelas dificuldades de

adaptação na própria vivência no Japão, revisitando assim as dificuldades e problemas enfrentados pelos próprios pais. Em casos extremos, esta situação de ausência dos pais em casa e na educação acabam estimulando a marginalização de crianças e adolescentes (GREEN, 2008; KAWAMURA, 2003b).

Contudo, tendo em mente as diferenças de escolas, sistemas de ensino e a inflexão do conhecimento ou não do idioma, podemos observar como a infra-estrutura de Hamamatsu oferece às famílias de brasileiros facilidades e novas opções que interferem ativamente nos projetos familiares e nas próprias dinâmicas sociais dentro e fora de casa.

Dado o tamanho de Hamamatsu, tanto em importância política quanto no número da população estrangeira residindo no período de pesquisa, é notável o grande número de organizações não-governamentais e associações japonesas, brasileiras ou mistas que buscam contornar as implicações enfrentadas nestes vários quadros relacionados às novas gerações de nikkeis vivendo na cidade. Enquanto umas se debruçam nas questões de “integração” ou “ intercâmbio cultural” entre a sociedade japonesa e a população brasileira, outras se voltam justamente para contrapor as diferenças inerentes da aprendizagem em sala de aula.

## **5.6 Debatendo os Problemas dos Brasileiros em Hamamatsu**

Quando em pesquisa de campo, uma questão que fazia para alguns de meus entrevistados ao final era se encaravam tais instâncias e implicações como “problema”, ou mais, sobre para o *quê* e *onde* tais pessoas alocavam a palavra “problema”. Obtive uma ampla variedade de respostas, mostrando assim que existe uma disputa em torno de modelos ideais por instituições, associações e organizações não-lucrativas que poderia ser tida talvez como estritamente política, enevoando estratégias perfeitamente legítimas em outros contextos culturais.

Em setembro de 2010 fui convidado para participar do *Debate em Português – A saúde mental dos brasileiros* realizado em setembro de 2010 pela *Shizuoka Bunka Geijutsu Daigaku*, universidade pública de artes da província de Shizuoka cujo campus está localizado em Hamamatsu.

Inúmeras pessoas que conheci nestas entidades e eventos me diziam que seria de extrema importância visitar o *Debate*, o que tinha tido bastante repercussão no ano anterior,



este envolvendo a questão das famílias de brasileiros na cidade. Diziam que a universidade contava com a presença da profa. Ângela (que era motivo de bastante orgulho entre os meus entrevistados, talvez por ser brasileira e contratada de uma universidade japonesa, talvez por ser engajada nas atividades e estudos envolvendo a “comunidade”) e o prof. Akihito, sociólogo japonês que também há anos estudava a situação dos brasileiros na cidade.

Tadashi, um amigo antropólogo, japonês, também voluntário do grupo ARACE e concluindo o doutorado pela Universidade da Flórida, EUA, me pediu para prestar atenção neste *Debate*. Tadashi falava português e se mostrava bastante intrigado pela realização do evento sobre “os problemas da comunidade brasileira” e, em especial, por ser realizado em português. De fato a realização do evento em português restringia a participação de ouvintes e autoridades japonesas, apesar de ser sempre realizado em uma universidade nipônica.

Quando participei do encontro, notei também que não havia tradutores disponíveis e representava, de certa forma, uma congregação das pessoas engajadas nos “problemas” da “comunidade brasileira”, sendo a maioria membros de entidades assistenciais, escolas, associações, etc.

O debate tinha um grande suporte da universidade, com vários alunos de graduação encaminhando os visitantes para o grande auditório onde seria realizada a discussão. À frente sentou-se Eduardo, todo trajado em terno e gravata, enquanto os demais membros se sentavam ao fundo em grupos dispersos. Voluntários de NPOs com orientação comum se sentavam juntos, teciam comentários e brincadeiras e formavam painéis em um mapa bastante específico.

O tema daquela edição do *Debate* era voltado exclusivamente para as questões de ordem mental dos brasileiros na cidade, contando com entidades que prestam auxílio em outras cidades do Japão, notando uma série de distúrbios que variam desde a depressão ao caso extremo dos suicídios de brasileiros em cidades japonesas. Encontrei o informante Roberto que, mesmo engajado nos assuntos da “comunidade” e não afiliado a nenhuma NPO em específico, se sentou ao centro, enquanto outros visitantes se sentaram à esquerda.

Notei que estavam presentes vários destes informantes que conheci durante a minha estadia em Hamamatsu, demonstrando à primeira vista que o *Debate em Português*, já “tradicional” na cidade, era o fórum onde as entidades assistenciais discutiam os “problemas”

da “comunidade brasileira” no Japão, tomando ao final do debate uma série de posturas combativas para solucionar as questões apresentadas no evento.

Ao final do evento todos os participantes recebiam uma espécie de ata com o resumo dos temas apresentados, o que os convidados presentes guardavam e levavam para as próximas edições do evento. Marca-se aqui um espaço institucionalizado<sup>55</sup> do apontamento e da discussão dos “problemas” dos brasileiros na cidade.

Estas entidades se esforçavam em certa medida em me mostrar casos quase sempre extremos, sempre repletos de um ou mais “problemas” envolvendo o cotidiano no Japão que eu “deveria ver”, apontar, relatar. Apesar de serem extremamente importantes para poder construir um relativo estrutural das famílias e do cotidiano em Hamamatsu, percebi que deveria colocar para segundo plano esta primeira entrada em campo.

Para além da existência ou não dos inúmeros “problemas” enfrentados pelos decasségus no Japão (“problemas” entre aspas, particularmente porque alguns dos próprios entrevistados não encaram tais instâncias como “problema”, mas apenas como uma consequência ou dispositivo acionado pela migração), não se atentam os líderes da “comunidade nikkei” no Brasil para as diferentes contingências e preocupações dos brasileiros vivendo no exterior, muitas vezes gerando projetos alternativos de vida e de família que interferem, profundamente ou não, na educação dos filhos e gerações futuras. Como ouvi de um jornalista brasileiro durante o Mestrado, “os decasségus estão em outra, outro tempo”.

Em outro aspecto, notamos a “criminalização do fenômeno migratório” (SASAKI, 2009) quando a família fica fora do modelo ou discurso hegemônico. O próprio modelo de estruturação familiar do *ie*, ainda respeitado por várias famílias nikkeis no Brasil, entra em choque com a plasticidade dos arranjos familiares praticados em Hamamatsu, fluidez que pode ter origem no próprio Brasil com as famílias artificiais antes de embarcarem para o Japão.

Quanto às famílias artificiais, as dissoluções e rearranjos familiares realizados no Japão que chegam aos representantes da esfera normativa em Hamamatsu, ignoram-se processos semelhantes quanto às famílias artificiais de imigrantes japoneses que chegaram ao

---

<sup>55</sup>Dentro de uma universidade pública japonesa, o que, ao meu ver, interfere drasticamente na percepção que os brasileiros destas entidades têm do evento em si.

Brasil 1908, pois, como apontado anteriormente, estas famílias também tinham seus dispositivos e estratégias quando chegaram ao país como a prática do divórcio/dissolução, etc (HANDA, 1987; MELLO, 1960).

Como disse em outra oportunidade (KEBBE; MACHADO, 2007), os brasileiros vivendo no Japão, descendentes de japoneses ou não, perfazem uma *historicidade* bastante diferente da “trajetória da comunidade *nikkei*”, tão amplamente difundida e reinventada com o Centenário da Imigração Japonesa no Brasil celebrado em 2008.

Por fim, percebemos aqui que os “problemas” dos brasileiros em Hamamatsu delimitam um campo político onde entidades assistenciais buscam em suas disputas os mais variados tipos de legitimação acerca de modelos mais ou menos ideais para o contexto da migração decasségui. Em um aspecto, existe o embate sobre a “japonização” e expectativa de um *nikkei* ideal (ADACHI, 2004) *versus* a resistência à “japonização”, ou então a afirmação e exacerbação de várias “brasilidades” (TSUDA, 2003), sustentada nas discussões oficiais, acadêmicas e do senso comum como “falta de integração”. Surge aqui uma questão fundamental: como conciliar o discurso da “diversidade” e da “integração” quando se tem o modelo de um *japonês* ideal no horizonte?

### **5.7 Nomes em perspectiva - MartinsKebbedasilva Victor Hugo**

Quando se migra para outro país o imigrante é confrontado com novas perspectivas. Em outro contexto, o imigrante coloca à prova o que alguns chamam de “cultura pré-migratória” frente à “sociedade receptora”, quase sempre ocasionando em inúmeros “choques culturais”. Um deles é sobre o próprio nome e sobrenome.

Quase que invariavelmente todos os brasileiros que partem rumo ao Japão são em um momento ou outro confrontados com o próprio nome. Para além de uma questão identitária, política ou mesmo quando apreendem (ou são apreendidos) por diferentes *japonesidades*, os *nikkeis* ainda precisam enfrentar questões legais referentes aos próprios nomes de modo muito particular.

Para abrir uma conta em banco, registrar um novo endereço nos correios, adquirir um *inkan*, comprar um celular ou mesmo fazer uma simples carteirinha de sócio de uma vídeolocadora, a lógica “brasileira” dos nomes é colocada frente a frente com a lógica

japonesa, esta atravessada em maior ou menor grau pela própria idéia de família e modelo do *ie*.

A própria lógica urbanística e o sistema de identificação das residências respeitam os nomes das famílias. Uma cidade japonesa tem vários distritos, divididos ainda em sub-distritos, blocos menores e quarteirões, cujas residências em seu interior são identificadas pelos nomes das famílias dos moradores em oposição à numeração das casas como manda a proposição européia.

Percebemos aqui que o nome adquire uma dimensão importante da própria vivência de um brasileiro no Japão, onde as orientações e dinâmicas quanto ao próprio uso dos nomes é diferente. Vejamos o meu caso, o de um não-descendente de japoneses que precisa ser reconhecido burocraticamente como estrangeiro no Japão.

Assim que cheguei ao Japão me solicitaram que, para além do Registro de Estrangeiro, abrisse uma conta em um banco japonês e registrasse meu novo endereço numa agência de correios. Como decidi alugar um apartamento no Japão não relacionado com qualquer tipo de alojamento na universidade, é evidente que precisaria recorrer a vários outros tipos de serviços que dependiam desse reconhecimento legal de “estrangeiro” vivendo no Japão.

O Registro de Estrangeiro – ou *Gaikokujin Tōroku* – é de responsabilidade do Ministério da Justiça do Japão e é um procedimento que deve ser realizado por todos os estrangeiros que acabaram de chegar ao país, dirigindo-se imediatamente para a Prefeitura Municipal de sua cidade munido do passaporte.

Depois de preenchido um formulário com os dados do passaporte, o estrangeiro recebe um protocolo que atua como documento provisório durante duas semanas, sendo recomendável sair de casa sempre munido do passaporte durante esse período.

Com o *Gaikokujin Tōroku* em mãos já é possível sair de casa sem o Passaporte, constando o nome, o número do registro, número do Passaporte, a nacionalidade, foto e o tempo permitido de visto. Com ele se abre o leque de possibilidades quanto à solicitação de vários serviços<sup>56</sup> no Japão que implicam em contratos mensais, semestrais, anuais, contas em

---

<sup>56</sup> Como percebe Sasaki (2009), a questão também resvala no Registro de Residência japonês, outro requisito fundamental para a solicitação de serviços a qual não fui confrontado por conta da minha presença enquanto pesquisador do governo japonês e não residente.

banco, etc. Como expresso no meu passaporte, meu *Gaikokujin Tōroku* reproduzia: “Nome: Victor Hugo; Sobrenome: MartinsKebbedaSilva”.

Munido da minha identidade reconhecida pelo governo japonês, o próximo passo era adquirir um *inkan* ou *hanko*, um carimbo pessoal que registra o sobrenome do indivíduo e tem o mesmo valor de uma assinatura pessoal no Ocidente, constituído geralmente de 1, 2 ou 3 ideogramas em uma área relativamente pequena.

O *inkan* é requisito para assinar os contratos da locação do apartamento, abrir conta em banco, solicitar serviços de telefone, água, luz e gás, etc. e pode ser adquirido em lojas especializadas que geralmente mantêm um grande estoque de carimbos com os nomes japoneses mais comuns. Contudo, eis o primeiro impasse: como conseguir um *inkan* japonês que constasse “MartinsKebbedaSilva”?

Como diz Sasaki (2009), esse tipo de impasse no sistema legal é motivo de vários problemas e irritações entre os estrangeiros que acabam de chegar ao Japão, pois enquanto o nó não é desenrolado, é bastante difícil finalizar qualquer tipo de acordo ou contrato de serviços. Para o *inkan*, um carimbo cuja área de impressão não cabe mais do que 1 ou 2cm de diâmetro, tive que fazer a minha primeira opção ou recorte dentro do meu estoque de nomes, adotando o DaSilva ou DaShiruba (ダシルバ) como assinatura oficial no Japão.

Com o *Gaikokujin Tōroku* e *inkan* pude selar o contrato de locação do apartamento e solicitar os demais serviços, mas sempre sendo confrontado ou obrigado a selecionar ou abrir mão de um ou outro nome. Para o banco era impossível abrir uma conta como “Victor Hugo da Silva”, “Victor Hugo Kebbe”, “Victor Hugo M.K. Silva” ou mesmo “Victor H.M.K. Silva”, pois o dado deveria ser exatamente igual ao informado no *Gaikokujin Tōroku*.

Tendo em mente que os nomes e sobrenomes japoneses são compactos e escritos em *kanji* e/ou com o uso dos silabários japoneses, tampouco espaço havia para a impressão do meu nome completo nos documentos bancários. Constava no meu cartão de crédito japonês “VICTOR HUGO MARTINSKE”, ocorrência que se repetiu de modo similar ao solicitar os serviços de água, gás, telefonia, etc.

Já nos documentos da Universidade de Shizuoka ou da Universidade Nanzan de Nagoya, fiquei com Victor Hugo da Silva. Fácil, compacto e “diferente” o suficiente no Japão para que me reconhecessem rapidamente. “Ah, o pesquisador do Brasil.” De certa forma, por

não ser descendente e por não estar vinculado ao *Koseki*, nestes momentos é como se eu pudesse escolher, alternar ou combinar meus nomes conforme a necessidade.

Dado o sistema legal japonês de Registro Civil, os nomes japoneses são sempre precedidos do nome da família e depois do primeiro nome, sendo raros os casos de indivíduos com 3 nomes (Sobrenome, Primeiro Nome e Nome do Meio). Temos então WATANABE Yoshios, MAKOTO Mayas, OKABE Shigerus, etc, mas não MARTINSKEBBEDASILVA, Victor Hugos ou tantos outros nomes longos que seguem a lógica de nomeação praticada no Brasil. Os nomes longos acabavam denotando não apenas o estranhamento por parte dos japoneses, como uma série de questões e curiosidades acerca das minhas origens.

Certa vez fui convidado por um amigo brasileiro a comparecer em um churrasco de japoneses na região de *Inasa*, todos eles engajados em atividades teatrais. Para além das discussões corriqueiras inerentes ao próprio evento, me chamou a atenção quando fui rodeado por eles e passei a ser questionado justamente sobre o meu nome, gerando acalorada discussão.

Como no Japão ainda estão presentes alguns ecos de uma ideologia hegemônica de homogeneidade racial, cultural, etc. (SASAKI, 2009), percebi que era bastante interessante para estes japoneses no churrasco sobre como era possível alguém ser descendente de italianos, árabes e portugueses... ao mesmo tempo.

Essa mistura estava para eles marcada pela própria variedade – e tamanho – dos meus nomes, até que repetiam algumas vezes cada nome em separado, associando a tal ou tal origem, situação que acontecia eventualmente em encontros, eventos e demais confraternizações.

Não vinculado ao *Koseki*, meu nome aponta uma lógica diferente da japonesa do *ie* e que para alguns japoneses com quem conversava se transformava em uma narrativa que precisava ser vinculada à família: “esse nome veio daqui, esse dali e aquele outro dali”. A (minha) família adquire assim o papel ou a função de operador lógico dentro dessa narrativa, capaz de explicar a minha própria existência, o que eu estava fazendo no Japão, em Shizuoka, em Hamamatsu ou naquele churrasco naquele dia em *Inasa*. Eventualmente esse tipo de conversa terminava com risos mesclados com espanto por parte dos japoneses: “ah, realmente, esse é o Brasil”.

Apesar de ter ciência da minha condição particular no Japão (de não-descendente, por *estar* no Japão e por justamente não ser vinculado ao *Koseki*), logo desde o começo da minha

estadia e da minha pesquisa fui confrontado justamente com os problemas dos brasileiros vivendo no Japão dentro dessas diferentes lógicas de nomeação. Os nikkeis gozam, ao contrário de mim, da entrada e reconhecimento no *Koseki*, porém levantando outros problemas de ordens muito distintas.

Se eu podia – ou às vezes era obrigado – escolher um ou outro dos meus nomes para identificação, os decasséguis devem se prender ao *Koseki* se quiserem permanecer no Japão e ter assim uma série de direitos. Contudo, alguns escapam do *Koseki*, muitas vezes inventando outras escolhas.

### **5.9 Nomes em disputa**

Como pude observar frequentemente pelo meu convívio com a “comunidade nikkei” do Estado de São Paulo, geralmente as famílias brasileiras com descendentes de japoneses que querem manter algum vínculo com a “comunidade” ou “cultura japonesa” dão aos seus filhos um primeiro nome “brasileiro” e um nome do meio “japonês”, seguido do sobrenome japonês por parte de pai.

Tal procedimento era comum no início da imigração japonesa para o Brasil, quando estes imigrantes passavam inevitavelmente pelos cartórios brasileiros e pela Hospedaria dos Imigrantes antes de serem destinados às fazendas de café. Os primeiros imigrantes de japoneses e os primeiros descendentes nascidos no Brasil causavam igual estranhamento nos brasileiros que trabalhavam nestes cartórios, resultando, em casos extremos, em uma série de nomes “japoneses” escritos de maneira incorreta ou mesmo inexistentes no Japão. Uma de minhas informantes que me acompanha desde o Mestrado tem um nome “japonês” que não existe no Japão, motivo de estranhamento entre os colegas da escola.

Assim, é comum encontrar no Brasil descendentes de segunda e terceira geração com nomes como Marcelo Takeo Watanabe, Danilo Hiroshi Sato, Maria Aiko Watanabe, Carla Harumi Kanashiro, etc, nomes que basicamente respeitam a nomeação de crianças japonesas, mas com a adição de um primeiro nome brasileiro. Mais comuns nas gerações anteriores no Brasil, tais arranjos onomásticos adquirem outros tons quando estes Marcelos, Danilos e Carlas migram para o Japão como decasséguis.

Poucos dias depois da minha chegada em Hamamatsu fui convidado para participar de uma festa junina da “comunidade brasileira” local e tamanho foi o meu espanto ao perceber que grande parte dos presentes eram não-descendentes, com casais de loiras e negros andando em meio a descendentes de quarta ou quinta geração que já não traziam no fenótipo os traços de “japonês” característico dos nikkeis.

Como me disse Bruno, um informante afeito aos assuntos de “kaikan” e à idéia de preservação ou manutenção da “cultura japonesa”, logo no primeiro telefonema para sua mãe no Brasil ele disse: “ih, mãe, se você quiser ver descendente, então não saia daí do Brasil”. Como então encarar a entrada de tantos não-descendentes no Japão se o visto para decasséguis é vinculado, justamente, na descendência?

Como a permanência no *Koseki* é requisito para a obtenção do visto para decasséguis, o sobrenome japonês destes descendentes facilita imensamente na inserção legal e burocrática destes indivíduos na sociedade japonesa. Com nomes oriundos do mesmo sistema de escrita do país, se não fosse pelo primeiro nome “brasileiro”, estes descendentes atravessariam de maneira quase invisível às tramas burocráticas quando se misturam aos Suzukis, Watanabes, etc., que vivem no Japão.

Como uma vez comentei com uma amiga descendente em Hamamatsu, até o *inkan* é mais fácil de ser encontrado, bastando apenas adquirir um com o mesmo sobrenome. Nestas andanças eu percebia o quanto meu DaSilva é um impasse ou um entrave menor na percepção burocrática, ainda mais quando temos brasileiros chamados Suzukis e Watanabes.

Vinculados ao *Koseki* e, conseqüentemente à hierarquização proposta pelo modelo de estruturação familiar do *ie*, os sobrenomes japoneses destes brasileiros não só garantem o visto e a permanência como também uma série de direitos e facilidades locais, sendo os nikkeis os imigrantes que em tese causariam menos danos ao tecido social japonês (TSUDA, 2003). Desse modo, programas de auxílio-moradia, desemprego, saúde, contratos com empreiteiras, etc., são recursos oferecidos para os nikkeis justamente pelo seu parentesco de sangue com a sociedade japonesa.

Nesse ponto, os sobrenomes japoneses passam a ser um “artigo de luxo” entre os brasileiros não-descendentes que almejam a migração para o Japão, sendo o *Koseki* um instrumento de barganha na mão dos descendentes. Como ouvi de um advogado brasileiro cuja ocupação é cuidar justamente dos casos de casamentos e divórcios na “comunidade”, ter



o sobrenome japonês para a migração é um dos fatores cruciais na constituição de famílias artificiais que chegam na cidade.

A disputa por um sobrenome japonês justificaria então os vários arranjos familiares que podem ser encontrados em Hamamatsu e que causam, em maior ou menos grau, atrito com as percepções ou modelos de família. Famílias com esposo, esposa e namorado e filhos, ou então as famílias constituída de gays com casamentos falsos é comum, assim como o súbito divórcio de brasileiros que chegam ao Japão.

O divórcio de nikkeis no Japão é algo que desestabiliza profundamente o arranjo familiar dos imigrantes no Japão, em especial com relacionamentos entre descendentes e não-descendentes. Para os descendentes, o divórcio é algo facilmente contornável, pois ambas as partes podem assegurar a permanência no Japão com o próprio sobrenome japonês. Já entre os descendentes e não-descendentes, o divórcio simboliza não a perda de parentes apenas, mas a perda de nomes.

Logo nos primeiros dias em Hamamatsu pude conhecer Alessandra na rua Kaji Machi passeando de bicicleta. Peruana e fluente em português, ela trabalhava à noite em um bar para estrangeiros em Hamamatsu, acabávamos nos encontrando eventualmente à tarde no centro da cidade, momento quando ela tinha maior disponibilidade para conversar.

Em nossos primeiros encontros Alessandra me perguntava sobre o que eu achava de morar no Japão. Beirando os 40 anos, peruana não-descendente e muito amistosa, Alessandra disse estar no Japão dentro de um casamento arranjado por causa do sobrenome japonês do marido. Seu marido, peruano e descendente de japoneses, era gay e morava com o parceiro, enquanto ela morava em uma casa separada.

Soube de outros informantes brasileiros que esse tipo de arranjo era bastante comum entre brasileiros e peruanos no Japão e, como forma de garantir a permanência destes não-descendentes, sustentavam um casamento de aparências. Alessandra dizia que só via seu marido quando precisava atualizar as informações do visto ou então para a obtenção de algum documento, sendo alguém com quem ela mantinha boas relações pois era “um bom amigo”.

Apesar de nossas conversas não terem se aprofundado, fiquei com a impressão que o acordo de Alessandra e o marido era aquele em que, contanto que mantivesse o casamento de aparências, ela ficava perfeitamente livre para fazer o que quisesse e morar onde quisesse, pois o divórcio culminaria do seu retorno forçado ao Peru. Assim que ela me explicava então a

grande quantidade de não-descendentes na festa junina que visitei, os casamentos artificiais e a plasticidade dos arranjos familiares depois da chegada ao Japão.

Alessandra gostava da vida que levava no Japão, melhor do que em seu país de origem e daí, portanto, a manutenção do casamento e de seu sobrenome japonês. Tal arranjo acabava sendo bastante comum entre brasileiros e algo refletido nas próprias crianças quando em sala de aula.

### **5.10 Os sobrenomes das crianças**

Logo nos primeiros dias de junho de 2010 pude ouvir da brasileira Marta algumas palavras acerca dos nomes das crianças brasileiras no Japão. Nisei com 49 anos na época e mãe de 2 filhas, ela já pôde me contar alguns dos dilemas enfrentados pelos nikkeis que hoje vivem no Japão.

O que não esperava foi um comentário ou pensamento alto, em que Marta desabafa sobre a relação de suas filhas com o pai e avós, causando extremo desconforto para Marta saber que suas filhas não querem mais retornar ao seu país de origem.

Prestes a se tornar avó, e com um genro japonês que “morre de vontade de conhecer o Brasil”, Marta diz com tristeza que ainda quer voltar, pois sente falta dos pais e da vivência no Brasil. “Eu sou brasileira, eu quero voltar, mas fico muito triste porque minhas filhas não [querem]”.

Nascidas no Brasil, as filhas de Marta têm nomes brasileiros como primeiro nome, nomes japoneses como nome do meio e sobrenomes japoneses, tendo sido levadas para o Japão logo no começo do Fenômeno Decasségui. Marta me explicou que a recusa das filhas em retornar é refletida até mesmo nos nomes, já que as filhas não querem e nem usam mais os nomes brasileiros. Hoje elas são “japonesas” tanto fenotipicamente quanto burocraticamente, não havendo necessidade de um vínculo com um país tão distante como o Brasil.

Indagada sobre a questão, ela diz que hoje pode ser encarada como uma questão “de identidade”, mas que quando eram crianças e em tempo de escola, a não adoção do nome brasileiro era um recurso para evitar estranhamentos entre os colegas de sala de aula e professores, estigma bastante forte no início da imigração para o Japão. Não usar nomes

brasileiros ou estrangeiros acaba sendo uma “estratégia” que, apesar de não ser incomum nos fenômenos migratórios ao redor do mundo, deixam marcas profundas nas maneiras como estes imigrantes enxergam a própria imigração.

Como me disseram informantes, no Japão as crianças assumem o nome do pai/família, garantindo não só a ela uma série de direitos, como também direitos para a própria família. Em contextos de divórcio e novos casamentos, tanto a esposa quanto as crianças acabam trocando o sobrenome e adotando o do novo marido/padrasto como forma de mantê-las *dentro* do *Koseki*.

Entre os brasileiros no Japão a orientação para a garantia de direitos mediante o *Koseki* é a mesma. Quando ocorre o divórcio dos pais, se a mãe não for descendente a criança pode perder seus direitos, pois *fora* do *Koseki*, ela e a mãe ficam *irregulares* aos olhos da lei. O mesmo problema é sentido com casos de mães solteiras.

Para regularizar a situação da criança, Marta me informou que a mãe rapidamente procura casar com outro descendente ou japonês, de modo artificial ou não, ocorrendo a subsequente troca do sobrenome da criança.

Como me disse outra informante, em casos de mães solteiras descendentes é possível assegurar o visto legalmente com o *Koseki* e a comprovação de um fiador que indique residência. Já em casos de mães solteiras não-descendentes, como o consulado brasileiro não exige documentos do pai para a certidão de nascimento (justamente por conta da diferente lógica de nomeação), tais mães “arrumam um pai” artificial para assegurar os direitos da criança.

A troca de sobrenomes passa a ser uma constante para dar conta da plasticidade dentro da família que muitos dos meus informantes atribuem como resultado da imigração. Em outro país, longe da fiscalização familiar e em contato com outras pessoas, os novos namoros, casamentos e divórcios são extremamente atraentes.

Seja na fábrica em que se conhece uma pessoa *diferente* em algum ponto da linha em oposição às longas jornadas de trabalho alternadas que separam marido e mulher dentro de casa, passa a ser corriqueiro a troca de esposas, esposos, namoradas, namorados e subsequentemente, os sobrenomes.

Para vários informantes a troca de sobrenomes é constante, gerando uma série de problemas sob os olhos das leis japonesa e brasileira. Pelos sobrenomes das crianças notamos indiretamente a fluidez dos divórcios e arranjos familiares que desestabilizam a lógica do *ie* e o *Koseki* como forma de garantir a permanência no Japão.

Segundo Marta, a troca de sobrenomes é percebida pelos “coleguinhas e pelos professores” na escola, “aí o povo estranha; é estranho né, uma criança que tem o sobrenome mudando toda hora”. O desconforto pode, em casos extremos, ser percebido como *bullying* ou mesmo “preconceito” com aquela criança, pois em seu nome todos podem observar a instabilidade ou plasticidade dos arranjos de sua família.

Marcela já trabalhou na prefeitura de Hamamatsu no passado para lidar com os problemas enfrentados pelos brasileiros na cidade, sendo a questão dos nomes um ponto a ser observado. Em determinado momento ela sugere que o *Koseki* não consegue apreender efetivamente todos os nikkeis, o que, de certa forma, nos mostra como estes imigrantes com os seus próprios nomes desestabilizam e subvertem o modelo:

Victor Hugo – Como é o “sistema japonês” de nomeação?

Marcela - Os japoneses não compreendem o sistema que usamos, nomes duplos, vários nomes ou sobrenomes. Então, por exemplo, tem sobrenome “Lima”, “de Lima”, “Mata Lima”. Para eles são todos “Lima”. No Japão é nome e sobrenome.

Victor Hugo - Primeiro nome e Sobrenome, mas existe a possibilidade de "nome do meio" também, certo? Raro, mas tem, não é?

Marcela - Se você casa, troca o sobrenome de todos [na família]. Se for separada e tem filhos, os filhos também trocam de sobrenome. [São] raríssimos [os casos de nome do meio]. Até *kanji*<sup>57</sup>, em geral são 2 e raros 3.

Victor Hugo - Então se você casa com um japonês, a mulher e todos os filhos dela devem assumir o sobrenome do marido, certo?

Marcela - Correto. Você literalmente assume tudo!

Victor Hugo - Mas isso é lei ou é possível não seguir esse sistema?

---

<sup>57</sup> Ideogramas chineses que são usados na escrita japonesa desde o século VIII.

Marcela - Já é possível não seguir, mas acabam seguindo, pois a "sociedade" ainda estranha... Para você ter idéia, na escola de meus filhos, sempre me chamam pelo sobrenome de meu marido...

Victor Hugo - Como assim a "sociedade estranha"?

Marcela - Se a mulher engravidar e não casar, a criança não pega o sobrenome do pai e no Registro constará "pai desconhecido". Isso é ruim para a criança.

Victor Hugo – Por que ruim?

Marcela - Uma família com membros que tenham sobrenomes diferentes é anormal

Victor Hugo – Por quê?

Marcela - Filho do pecado...

Victor Hugo - Anormal visto pela sociedade japonesa, você diz? Mas e nos casos de famílias japonesas mesmo, que separam e se casam posteriormente? Todo mundo prefere simplesmente adotar o sobrenome e está resolvido?

Marcela - Sim, pelos japoneses e crianças. Hoje já não é tão pesado como antes, mas há o estigma...

Victor Hugo - Você já lidou ou viu algum caso desses?

Marcela - Sim, [já lidei]. Sim, se engravidar, melhor casar e separar. A criança fica com sobrenome.

Victor Hugo - Com o sobrenome do pai... Se ela fica sem o sobrenome do pai, fica fora do *Koseki*, isso?

Marcela – Isso. Trocar o sobrenome não é algo tão difícil para eles.

Victor Hugo - Porque eu entrevistei o João [da Associação Brasileira de Hamamatsu] e ele comentou justamente isso, que como tem muitos divórcios entre os brasileiros, esse tipo de problema aparece eventualmente.

Marcela - Já peguei crianças que o sobrenome dentro da família é uma bagunça. A mãe tem um sobrenome, o marido outro e as crianças idem...

Victor Hugo - No caso das crianças em si, quais os problemas que enfrentam, efetivamente?

Marcela - Algumas pessoas mais ignorantes passam a ter certo preconceito. E inclui certos professores nisso.

Victor Hugo - Em uma entrevista me disseram que as outras crianças na escola japonesas acabam achando "estranho". Você acha que isso é algum tipo de *ijime*?

Marcela - É como no Brasil, a criança sem pai, acaba tendo certa vergonha, problema... O ser diferente por vezes incomoda.

Victor Hugo - Entendi. O sobrenome então é um problema por causa do *Koseki*. Uma criança "sem sobrenome" ou com sobrenome fora do *Koseki*, como fica a situação dela com a Imigração?

Marcela - Nem sempre, depende muito de como cada criança vê e compreende isso. Tem um caso de gêmeos que o padrasto os cria desde bebês. Isso nunca os afetou. O padrasto é o pai deles! No caso de estrangeiro, entra a lei do país [de origem]. Assim, ao nascer e quando registrar na Prefeitura fica só o sobrenome da mãe. No consulado eles acrescentam o sobrenome do pai e o incluem no protocolo da certidão. Depois retornam na Prefeitura e fazem a alteração. E depois vão na Imigração. É um problema mais para japonês do que para brasileiro.

Victor Hugo - Assim, depois que a criança adquire o sobrenome do pai ela "está dentro do *Koseki*", isso?

Marcela - Só entra no *Koseki* [quem é] japonês mesmo.

Victor Hugo - Mas e os *nikkei*?

Marcela - Para nós, o *Koseki* só comprova a genealogia. Nada mais<sup>58</sup>. Apenas para comprovar descendência. Meu pai tem *Koseki*, mas no *Koseki* dele, diz que é um casal sem filhos...

Victor Hugo - Para os japoneses é o quê?

Marcela - Para os japoneses é o documento que conta tudo, sobre pais, avós, irmãos, etc.

Victor Hugo - Aí assim, as crianças em si, *nikkei*, que estão nessa situação de nomes bagunçados, já reclamaram alguma vez pra você?

Marcela - As crianças não compreendem o sistema, mas muitos reclamaram quando eu trabalhei na prefeitura.

Victor Hugo - Para os *nikkei* o *Koseki* não pegaria tudo quanto os japoneses?

Marcela - Não, não pega.

Victor Hugo - Não pega tudo por quê?

---

<sup>58</sup> Grifo do autor.

Marcela - Veja só, peguei uma família em que todos os membros tinham como Primeiro nome Maria ou José. O sobrenome igual... Então no *gaikokujin tōroku* e no computador colocaram o primeiro nome e o sobrenome... seis membros, a esposa, filha, marido e filhos. Acho que a filha era nova, estudava. Então o pai e os filhos trabalhavam... O maior rolo com imposto, *kokumin*<sup>59</sup>... Nome e endereço igual... Quem é quem, onde trabalha... Fora quando bagunçam tanto que nem sabem se é nome ou sobrenome...

Victor Hugo – Entendi. Aí ficam pessoas de fora... Isso parece um problema para a Imigração. Porque pelo que você está me falando, no limite pode haver mais estrangeiros aí do que dizem as estatísticas, não é?

Marcela - Sim! Principalmente porque *ainda*<sup>60</sup> não sabem como farão com as informações que estão espalhadas por *todas* as Prefeituras do Japão...

Desde o final de 2011 o governo japonês indicou a implementação de um novo sistema de registro para os imigrantes, visando justamente unificar o sistema de registros e com isso contornar estes dilemas que o sistema de *Koseki* oferece quanto aos nikkeis vivendo no Japão.

Tais “brechas” se dão não só pela incompatibilidade dos sistemas de nomeação e registro civil entre Brasil e Japão, mas também pelas diferenças de organização/orientação dos arranjos familiares. Esse ponto é crucial para que não fixemos a percepção de que apenas os agentes em questão manipulam e subvertem o lógica hierarquizante do *Koseki*, mas que o próprio modelo é constantemente pensado e repensado de modo orgânico.

Como tentativa para hierarquizar os estrangeiros dentro de um sistema cujas orientações são as mais diversas que não as japonesas, surge a necessidade de um novo sistema de registro complementar ao próprio *Koseki*. Este novo registro deve ser capaz de dar conta das diferenças de sistema de Registro Civil entre Japão e outros países – agora mais vinculado aos dados do Passaporte que ao sangue unicamente:

**Governo japonês publica em português site sobre o ‘Zairyu Card’, o novo cartão de residência para estrangeiros**

<sup>59</sup> De *Kokumin Kenko Hoken*, plano nacional de saúde.

<sup>60</sup> Destaque da entrevistada.

**Documento contém um chip de segurança contra falsificação e registra informações como mudanças de endereço e permissão de permanência**

Em julho de 2012, entrará em vigor uma nova lei de imigração no Japão, que obriga a entrega de um novo cartão de residência aos estrangeiros que vivem no país. O documento contém um chip de segurança contra falsificação e registra informações como mudanças de endereço e permissão de permanência. O Departamento de Imigração do Ministério da Justiça criou um site em seis idiomas para informar os estrangeiros sobre o novo cartão

As permissões de permanência, que atualmente são de três anos, serão estendidas para cinco, segundo a nova lei. Esta categoria inclui, por exemplo, os cônjuges de cidadãos japoneses.

Por outro lado, com a nova lei, o estrangeiros que possuem passaporte válido e cartão de permanência, em princípio, não precisarão solicitar a autorização de reentrada (re-entry) caso retornem dentro do período de 1 ano após a saída do Japão. Além disso, o prazo máximo de permissão para reingresso será ampliado de três para cinco anos.

Sob a nova lei, serão anulados os vistos de residência aos estrangeiros que:

- Tenha obtido permissão de residência de maneira ilegal.
- Permanecem no país como cônjuge com a qualificação de residência de “Cônjuge ou filho de japonês” ou “Cônjuge de residente permanente”, quando ficar sem atividades de cônjuge por mais de 6 meses sem motivo adequado.
- Quando não avisar a residência sem motivo adequado ou fizer algum motivo falso.

A deportação será procedida aos que:

- Falsificarem ou alterarem o cartão de permanência.

Haverá penalização nos casos de:

- Declarações falsas para realizar trâmites para residência de longo ou médio prazo ou não portar o novo cartão de residência.
- Será considerado crime o ato de ajudar a encontrar serviço de maneira ilegal.” (International Press, Disponível em <[http://www.ipcdigital.com/br/Vida-no-Japao/Leis/Imigracao/Governo-japones-publica-em-portugues-site-sobre-o-Zairyu-Card-o-novo-cartao-de-residencia-para-estrangeiros\\_26122011](http://www.ipcdigital.com/br/Vida-no-Japao/Leis/Imigracao/Governo-japones-publica-em-portugues-site-sobre-o-Zairyu-Card-o-novo-cartao-de-residencia-para-estrangeiros_26122011)>, Acesso em 26 de dezembro de 2011)



O *Zairyu card* é uma forma mais eficiente de registro de imigrantes, contornando não só as “brechas” de catalogação como também a identificação dos casos com vistos de múltiplas entradas (*re-entry*). Nestes últimos casos, temos nikkeis entrando e saindo do Japão a todo momento que nem sempre podem ser identificados pelo sistema como “residentes”.

Dentre aqueles decasséguis que estão encapsulados pelo *Koseki*, notamos então a subversão ou alteração de sua lógica pelos atores. Como para vários dos entrevistados nikkeis o *Koseki* não retém a mesma importância que teria para um japonês, sendo “apenas um documento que comprova a descendência<sup>61</sup>”, arranjos alternativos são mais do que possíveis, cujas lógicas de funcionamento eventualmente escapam à hierarquização.

Marcela comentou que com o *Zairyu Card* a proposta é não só registrar de modo mais eficiente os dados estatísticos, mas registrar também todos os imigrantes com vistos de *re-entry* (o de múltiplas entradas no Japão. Como sugere Marcela, existiria assim a possibilidade lógica da existência de mais imigrantes no Japão do que dizem as estatísticas oficiais (dando margem para a existência de imigrantes invisíveis, *overstayers*, etc.).

Vemos aqui que a mudança de contexto entre Brasil e Japão vai muito além da discussão sobre possibilidades de escolha dentro de um estoque de nomes, mas sim apontam para diferenças fundamentais nos sistemas de Registro Civil que afetam no limite todos os nikkeis que estão dentro do fenômeno migratório.

Muito diferente do modo como “grafar” o nome e sobrenome dentro do sistema japonês, os nikkeis e subsequentemente os decasséguis que virtualmente seriam invisíveis dentro da lógica japonesa acabam sendo justamente mais *visíveis* pela troca constante de sobrenomes. Desta forma, a lógica de nomeação é causa e/ou efeito da própria maneira em que é pensado o modelo ou lógica familiar do *ie*.

---

<sup>61</sup> Expressão nativa.

## 6. Desestabilizando todas as hierarquias

*“Apesar de esta estória ser uma ficção e algumas partes não forem de acordo com a História, CALE essa BOCA e apenas ASSISTA!”*

*- Samurai Champloo*

O cotidiano dos brasileiros em Hamamatsu corresponde a uma gama de diferentes dimensões que compreendem espaços dentro e fora dos limites da cidade. Dada a necessidade de acompanhar os circuitos urbanos dos decasséguis, o campo fluido ou em movimento introduziu vários eventos e situações em que é possível observar as dinâmicas familiares sendo discutidas e fabricadas a todo instante.

Neste capítulo procuro abordar as dinâmicas encontradas durante a etnografia, cuja observação por quase 1 ano proporcionou uma série de “espaços” e “momentos” da produção de sociabilidade, seja nos Churrascos embaixo de pontes até nos eventos menores como reuniões familiares e “baladas” que, dada a facilidade de locomoção no Japão, cruzam províncias e capitais a todo momento.

De certa forma, os exemplos a seguir ilustram, dentro das dinâmicas dos brasileiros com a cidade e o entorno, as formas como os brasileiros desestabilizam modelos e expectativas que são criados em torno do *japonês* ideal. Em circuitos alternativos, estratégias e composição de arranjos familiares mais ou menos próximos da lógica do *ie*, estes brasileiros colocam à prova tudo o que é pensado sobre arranjo familiar/*ie*, *integração*/Enquistamento, educação e até mesmo “cultura japonesa”.

### 6.1 Sob os Holofotes

Logo que conheci a Dona Ana da Angel Fashion ela decidiu me entregar um monte de flyers de festas e eventos brasileiros que deixava à disposição para os clientes, me convidando para ir à Festa Junina da Rádio Phoenix e à Festa Junina do ZIVA que se realizaria quase um mês depois da minha chegada ao Japão. Seria segundo ela, uma chance de conhecer “o

pessoal” e algumas das festas que a “comunidade” já tinha tradição em frequentar. “Ah, a do ZIVA eu vou todo ano. Na da Rádio Phoenix eu não sei não, mas a do ZIVA eu vou”, insistia.

Entre os flyers, muitos indicavam apresentações de grupos brasileiros nas “discos” (a forma como os brasileiros em Hamamatsu chamam as danceterias), tendo como expoentes a “*Hunters*” da cidade de Toyohashi (na Província de Aichi) e a “*Young Adult*”, perto do *ZaZa City*. Dona Ana comentou que tentava frequentar todas, pois assim conseguia se reunir com os amigos e conhecer gente diferente. Comentou animada que foi assim que conheceu o embaixador do Peru, “uma figura de pessoa”.

Para além das festas juninas e das “discos”, a “comunidade brasileira” de Hamamatsu é engajada em desfiles de moda dos mais variados tipos: “*Miss Tokai*, *Miss Nikkei*, *Desfile Plus Size*, *Desfile dos Bebês mais bonitos do ano*, *ExpoFUJI*”, eventos de gala, etc. Como uma vez me disse a informante e aspirante a promotor de eventos Tina, “ah, brasileiro é muito festeiro!”. De fato, ler qualquer revista brasileira publicada no Japão é poder encontrar uma série de eventos, festas e convenções que acontecem todos os meses em todo o país.



**Figura 6 - Festa Junina da Rádio Phoenix**

No dia 20 de junho de 2010 fui de taxi a tal Radio Phoenix para conhecer não só a festa junina anual, mas também para conhecer outras pessoas e possíveis informantes. Tinha conhecido a Rádio Phoenix antes mesmo de chegar ao Japão por intermédio da internet. Sua programação é inteiramente voltada para os brasileiros da cidade, com programas unicamente

em português e músicas brasileiras apresentadas ininterruptamente por um *stream online* na internet.

A rádio em si é um prédio de dois andares em um trecho mais afastado de *Chuō Keisatsu*, comportando as atividades de transmissão e também da NPO Brasil Fureaikai, ambas lideradas por Tiago. Naquele dia a festa estava sendo realizada em um descampado atrás do grande sobrado, com várias barracas contornando o terreno na forma de um quadrado.

Atrás do prédio da rádio ficava uma grande tenda da Brasil Fureaikai, vendendo pizzas congeladas, alimentos e hortaliças a um preço mais barato que nos supermercados. Aos lados o evento contava com a presença de uma tenda da TV Record International, com alguns atendentes oferecendo o serviço de TV à cabo em meio a banners, faixas, pôsteres e flyers.

Ao lado ficava a tenda da “Fazendinha”, uma loja de produtos “típicos” brasileiros que oferecia no dia pamonha, curau, pernil, torresmo, quebra-queixo, doce de leite com vários cartazes feitos em impressora de tinta dizendo “O Gostinho Brasileiro!”, “Torresmo – Saborosos e Crocantes - Pururuca”, etc. As três atendentes estavam trajadas com chapéu de palha, tendo logo reconhecido uma que encontrei casualmente na loja da Dona Ana.



**Figura 7 - Produtos Típicos da "Fazendinha"**

“Ai, que bom que você veio! Gente, esse aqui é pesquisador do Brasil, conheci ele na Angel Fashion!” dizia para as amigas, com elas respondendo “chique, chique” e pedindo para tirar fotos com elas. Esta atendente disse que estava apenas fazendo um “bico” no dia para a

loja de produtos mineiros que fica no bairro de Takaoka e que, segundo ela, fazia grande sucesso entre os brasileiros.

Logo após as fotos terem sido tiradas e sido feitas as despedidas, chegou na festa um grupo de jovens japoneses que queriam conhecer a festa, rapidamente cooptados pelas três que os fizeram experimentar com bastante insistência todos os produtos, do torresmo ao quebra-queixo. Os jovens comeram todos os pratos com muita educação, deixando as atendentes extremamente satisfeitas.

Ao lado um japonês montou um carrinho de Kebab, prato turco feito de carne, carneiro ou frango e que faz muito sucesso na cidade, mas que naquele momento não estava chamando a atenção dos brasileiros da festa. Apesar de não falar uma palavra em português, o japonês dizia ter vários amigos no meio, enquanto aguardava pacientemente por possíveis fregueses.

Várias outras tendas ofereciam pastéis, cachorros-quentes, refrigerantes e guaraná, bijuterias e tantos outros cacarecos de grande sucesso entre as mulheres presentes. Em uma das arestas do descampado ficava um estande da Brastel, quando conheci Lisa e Francisca, com quem passaria a freqüentar atividades comuns. Em outra ponta, Tina e o marido Alvo vendiam bijuterias e roupas com o auxílio da filha Inara para a Tina Modas.

Ao lado do estande e ocupando um espaço de destaque, um pequeno tablado improvisado era palco de caixas de som, microfones e latas de tomate que seriam distribuídas entre os convidados durante o dia.

Naquele dia Tiago e seu parceiro na rádio, Takeo, corriam de um lado para o outro nas atribulações da festa, enquanto os visitantes timidamente chegavam naquela manhã nublada e com previsão de chuva. Todos os presentes eram brasileiros e das mais variadas faixas etárias, além da presença de um vereador japonês de certa idade que tinha contribuído com vários legumes para a barraca da Fureaikai. Poucas crianças e adolescentes dançavam ao som da rádio, que saía das caixas de som ao redor do pequeno tablado.

Em um momento Takeo subiu ao palco e anunciou o número do cantor brasileiro não-descendente “Manu Véio”, decasségui que estava escrevendo músicas sobre a realidade das fábricas e que gravava seus CDs de modo amador, à venda no dia e de baixíssima procura. As letras de suas canções continuam trechos em português, inglês e japonês, com refrões como “eu sou brasileiro, eu sou brasileiro-ô-ô-ô, eu sou” e “kuru kuru paz” (que poderia ser traduzido como “que venha a paz”).

Bastante desafinado e fazendo pouco sucesso, Manu Véio pedia ao microfone que os brasileiros se aproximassem do palco, porém sem sucesso. Sem graça, dizia que assim “eu fico sabishi” (eu fico triste), tendo encerrado seu número prematuramente. Após o concerto me disse que era um brasileiro que trabalhava nas fábricas, tentando com a música escapar do penoso trabalho de decasségui.

Após o concerto o palco foi tomado por dois peruanos travestis que realizaram um curto espetáculo de dança flamenco. Com um deles trajando um vestido brilhante de lantejoulas vermelhas e rodopiando aos passos da dança várias crianças se aproximaram do palco e começaram a dançar.

Fui abordado em determinado momento por Aníbal, um descendente que na festa atuava como fotógrafo amador e que queria tirar fotos de mim para serem colocados em um site de “coluna social” do qual não recorro o nome. Quando ouviu que eu era o “pesquisador do Brasil” ele passou a me contar brevemente sobre a sua trajetória, pois achava “ser interessante” para a minha pesquisa.

Enquanto trabalhava na fábrica e com a Fotografia, a mulher fazia um curso de Pedagogia à distância em uma universidade particular brasileira, na esperança de poder atuar na educação de crianças brasileiras na cidade. Sem perspectiva de retorno ao Brasil, dizia não querer ter filhos à mercê das dificuldades em tempos de crise, além de se mostrar receoso quanto às escolas japonesas e ao sistema médico japonês, dizendo que eram “bastante atrasados” se comparados ao Brasil, o que ouvi de outros decasséguis durante todo o tempo<sup>62</sup>.

Com a chegada de uma leve garoa, os demais se escondiam nas tendas e barracas de amigos. Lisa e Francisca que ainda não me conheciam me falaram para me abrigar na barraca da Brastel por causa da chuva. Foi lá que conheci Matheus, descendente que cursou FAAP<sup>63</sup> e tentava conciliar no Japão o trabalho nas fábricas com o seu hobby de fotógrafo amador para sites da comunidade local. Depois de apresentado, Matheus começou a me apresentar na festa como um pesquisador do Brasil: “Ele é brasileiro, mas ele é diferente da gente, é de outro

---

<sup>62</sup> As diferenças dos sistemas médicos eram motivo de preocupação e afetavam até mesmo o planejamento familiar dos brasileiros no Japão. Segundo meus informantes, os médicos japoneses faziam diagnósticos equivocados, “pois eles [os médicos] têm medo de abrir, fazer cirurgia, sabe”, como ouvi na cidade. A discussão sobre os sistemas médicos acabou derivando o mito da AIDS, que ouvi por várias vezes em ocasiões diferentes e com algumas alterações. Nessa narrativa um brasileiro foi diagnosticado com AIDS em um hospital japonês, fazendo com que retornasse ao Brasil às pressas para a casa da família. Contudo, ao chegar ao Brasil e depois de se consultar com um médico brasileiro, descobriu não estar de fato com a doença. Ouvi a mesma história para casos de “câncer” mal diagnosticado, “problemas de coração” e até mesmo a variação com a falsa gravidez.

<sup>63</sup> Fundação Armando Álvares Penteado

naipe”, até que em instantes já tinha sido apresentado a todos os mantenedores de tendas quanto possível.

Disse ter comparecido à festa com Marcos (que não cheguei a conhecer no dia) para tirar fotos para o site de notícias de Bruno, a quem eu seria apresentado dias depois. Aparentemente todos os presentes se conheciam em maior ou menor grau, até que acabei reencontrando a grande maioria na semana seguinte na festa junina do ZIVA. Ao fim do dia, esbaforido e bastante cansado, Tiago me pedia desculpas pela correria, me pedindo para retornar à Rádio dias depois para me apresentar a NPO Brasil Fureaikai e os “problemas” dos brasileiros na cidade.

### **6.1.2 O ZIVA está em todo lugar**

A grande maioria dos eventos brasileiros na cidade dependia da infra-estrutura local para a sua realização. Estes eventos comportavam centenas de pessoas e acabavam contando com a presença de autoridades brasileiras e japonesas, além da imprensa local, esta sempre presente. Assim, os centros de convenções japoneses se tornavam palcos comuns que eram visitados por brasileiros durante vários períodos do ano.

Um centro de convenções bastante conhecido da cidade é o *Hamamatsu-shi Sogo Sangyo Tenjikan*, apelidado pelos brasileiros como ZIVA. Quando perguntados sobre o porquê do nome, todos riam e diziam não saber o motivo exato, apesar de especularem sobre o fato da grande maioria dos brasileiros não saber falar japonês. Durante a minha estadia o ZIVA foi palco da Festa Junina da Igreja Católica e do Festival Som Brasil que, se não fosse pela presença das bandeirinhas típicas do período e de uma dança de quadrilha, poderiam facilmente passar pelo mesmo evento.

Uma semana após a Festa Junina da Rádio Phoenix compareci à Festa da Igreja Católica, de ordem salesiana e na época ministrada pelo Padre Antônio. Tendo passado pelo Grupo Salesianos São Carlos, o Padre Antônio veio agradecer animado a minha visita e pediu para aguardar o seu número, quando cantaria uma moda de viola escrita por ele justamente para a crise econômica de 2008 e a situação dos brasileiros.

No dia fui a convite de Marta e Roberto, ambos que já trabalharam na HICE, além de outros dois professores que também trabalhavam com a temática dos decasséguis na

*Universidade de Sophia* (Tokyo) e na *Hamamatsu Gakuin Daigaku*. Marta e Roberto se empenharam em me apresentar quase todos os que conheciam dos estandes, em especial os envolvidos com NPOs e demais entidades assistenciais que poderiam me ajudar caso precisasse.

Pouco depois compareceram mais três pesquisadores estrangeiros de outras áreas do Japão que se juntaram a nós, todos também da temática dos decasséguis. Fui chamado com um toque no ombro e me deparei com Aníbal, o mesmo fotógrafo da Festa da Rádio Phoenix, querendo tirar fotos do grupo. Mais uma vez, ele buscava com a fotografia alguma chance de, no futuro, sair do trabalho das fábricas tirando, no entanto, fotos voluntariamente naquele dia.

O evento tinha grandes proporções, contando com a presença do cônsul brasileiro. Ao som de grupos de samba, salsa, funk, sertanejo, axé e moda de viola, o ZIVA estava todo decorado com bandeirolas verdes e amarelas, além de várias bandeiras do Brasil que ocupavam as paredes do centro de convenções. Se não fosse por uma placa indicando a saída de emergência em japonês, todo o ambiente poderia facilmente passar como qualquer centro de convenções do Brasil.



**Figura 8 - Apresentação de um grupo de samba japonês**

Os estandes seguiam as paredes do recinto, mantendo quase que a mesma configuração da Festa Junina da Rádio Phoenix. A Brastel vendia seus aparelhos telefônicos para brasileiros com a Francisca, o Martins e a Lisa. Próximos, Tina e o marido Alvo vendiam



bijuterias e roupas com a ajuda da filha Inara. A TV Record agora disputava as vendas com a IPCTV/TV Globo International, também presente no evento.

Outras bancas de bijuterias, DVDs e livros em português, aparelhos eletrônicos e empresas que enviam encomendas para o Brasil circundavam o centro do recinto, repleto de cadeiras para as pessoas acompanharem os números musicais e de dança.

Ainda no centro tinha uma grande ilha para o “caixa” vendendo fichas para os alimentos, alguns estandes da imprensa brasileira local (das revistas Alternativa e Boa Dica), além de um guichê de atendimento do Banco Itaú voltado para remessas, ao lado de outro serviço de envio de encomendas para o Brasil.

Desta vez, além de estandes para a Rádio Phoenix e a NPO Brasil Fureaikai, a HICE também mantinha um pequeno estande com informações para brasileiros, anunciando vários dos serviços que presta aos estrangeiros na cidade. Ao lado, outros estandes vendiam livros e artigos católicos, como imagens, crucifixos, etc.

Na parede oposta à entrada do ZIVA ficava a “Cadeia”, com uma placa dizendo “¥100 – Sistema Carcerário: Bruto, Rústico e Sistemático”, repleto de crianças e adultos que eram presos durante a festa. As barracas de alimentação ventiam pastéis de carne, queijo e “pizza”, guaraná japonês “Cherio” que tinha um mapa do Brasil estampado na lata, espetinhos de churrasco, cachorros-quentes, pamonha, curau e bolos de vários tipos e tamanhos. Contudo, diferente de iniciativas privadas como pude encontrar em outros eventos desse tipo, todas as bancas de alimentação eram compostas por membros da comunidade da igreja.



**Figura 9 - Dança de Quadrilha**

Pouco antes da quadrilha todos foram convocados a se levantar e cantar o hino nacional na presença do cônsul, cuja letra foi projetada em um grande telão. Após a execução do hino – que causou grande comoção entre os presentes – o cônsul foi ovacionado com uma salva de palmas e deixou o ZIVA. O Padre Antônio subiu ao palco e começou a cantar, com vários dos presentes cantando junto “Não parei no *Tomare*”.

A música fazia alusão aos brasileiros que, por não saberem japonês e não respeitarem os costumes e leis locais, não paravam no *Tomare* (sinal de trânsito, Pare) e acabavam sendo multados pela polícia. Segundo a música, essa ignorância quanto à vida no Japão, aliada à crise econômica de 2008, transformava a vida dos brasileiros em um inferno, com todos os tipos de revezes. Após uma grande salva de palmas o Padre Antônio liberou o palco para o próximo número, uma apresentação de uma escola de dança para nikkeis, todos dançando hip-hop e salsa.

<b>PREÇOS - チケット売り場</b>	
<b>CHURRASCO</b>	シュラスコ ¥ 250
<b>PASTEL</b>	バステウ ¥ 250
<b>HOT-DOG</b>	ホットドッグ ¥ 250
<b>ACARAJÉ</b>	アカラジ ¥ 500
<hr/>	
<b>BOLO - DOCE</b>	ケーキ ¥ 100
<b>COCA-COLA</b>	コーラ ¥ 150
<b>GUARANÁ</b>	ガラナ ¥ 150
<b>ÁGUA</b>	水 ¥ 150
<b>SUCO de LARANJA</b>	オレンジ ¥ 150

**Figura 10 - Tabela de preços de Produtos Típicos**

É interessante ressaltar que conheci neste evento o Robertinho Casanova<sup>64</sup>, brasileiro, negro, não-descendente e casado com uma japonesa que faz grande sucesso ao cantar samba e bossa nova com a esposa, Mika da Silva, em eventos brasileiros e japoneses, sendo uma garantia de casa cheia. Sempre trajando um terno de linho branco e elegantes sapatos bicolores, sempre fazia questão de tirar fotos com todos os fãs.

<sup>64</sup> Nome artístico, assim como Mika da Silva e Marcelinho da Batucada.



Figura 11 - Guarana Japonês Cherio

Não só ele como vários informantes me disseram que Robertinho foi extremamente bem-recebido quando retornou ao Brasil no bairro da Liberdade na cidade de São Paulo, local onde começou a trabalhar e por qual guarda grande carinho. Contudo, seu sucesso no Japão ultrapassa as fronteiras da “comunidade brasileira”, sendo um ícone de “orgulho” entre meus informantes e um poderoso símbolo de brasilidade.



**Figura 12 - Marcelinho e Batucada de Hamamatsu**

O mesmo se pode dizer de Marcelinho da Batucada, descendente mestiço que lidera a escola de samba Batucada de Hamamatsu. Tanto quanto Robertinho Casanova, Marcelinho, seus sambistas e suas passistas são requisitados em eventos brasileiros e japoneses, sendo parte integrante do “Carnaval Brasileiro de Hamamatsu” que não cheguei a freqüentar dado o meu tempo de estadia no Japão.

As mesmas dinâmicas puderam ser encontradas em outros eventos como o Festival Som Brasil, Miss Tokai/Rádio Phoenix, ExpoFuji (na cidade de Fuji, em Shizuoka), Parada Obrigatória (na cidade de Toyohashi, em Aichi) e nos eventos da discoteca japonesa Young Adult.

Com exceção de alguns eventos em específico da Young Adult, todos eles contam com a circulação das mesmas pessoas, estandes, lojas, serviços, etc. Alguns eventos ainda contavam com a exposição de carros “tunados” com equipamentos de som, além de veículos adaptados para *Drift* – esporte de derrapagem, ilegal no Japão e que em toda a lataria leva curiosamente o nome de escolas de habilitação brasileiras.

Era comum reencontrar várias pessoas nestes lugares, perfazendo assim uma “agenda da comunidade de Hamamatsu” bastante específica e que não necessariamente se restringe ao município. Cidades vizinhas como Iwata, Fuji e até mesmo Toyohashi contam com a mesma estrutura e circulação das mesmas pessoas. Além destas configurações, quase todos os



eventos contavam com a participação de autoridades japonesas e brasileiras, além da presença da imprensa brasileira local e da imprensa japonesa.

Desta forma, os “grandes eventos da comunidade brasileira” acabam sendo circunstâncias específicas em que a “comunidade” se expõe publicamente e, por conta disso, abre espaço para a brasilidade das bandeirolas verdes e amarelas, a execução emocionada do hino nacional, números de dança e concertos envolvendo samba, pagode, sertanejo, axé, hip-hop ou mesmo os sambas de Robertinho Casanova, Mika da Silva ou Marcelinho da Batucada.

Muitos destes estandes e barracas eram negócios estritamente familiares. O casal Lisa e Adão trabalhavam juntamente com o casal Francisca e Martins no estande da Brastel, que pude reencontrar em todas essas circunstâncias. Tina e o marido Alvo mantinham sempre um estande de bijuterias e roupas, contando com o auxílio da filha Inara.

Tiago comparecia aos estandes da Rádio Phoenix e Brasil Fureaikai ao lado da esposa Mariana. Como veremos a seguir, além de serem as mesmas pessoas e mesmas famílias que freqüentavam os mesmos eventos, eles ainda se articulam em famílias estendidas em contextos mais restritos.



**Figura 13 - Robertinho Casanova e Mika da Silva**

Como me disse a informante Keika, ela não costuma freqüentar este tipo de evento porque sempre vão as mesmas pessoas, delimitando, segundo ela, um círculo de focas

poderoso. Já Rubens diz que nestes eventos se conhece gente nova, os novos casais e círculos de amizades são formados, todos estão visíveis e são vigiados por todos a todo momento.

### 6.1.3 Fotografando

Quando cheguei na Festa Junina da Rádio Phoenix pude conhecer Aníbal e Matheus, ambos decasséguis e que trabalhavam como fotógrafos no tempo livre das fábricas. Quando cheguei à Festa Junina do ZIVA pude ver vários grupos de 5 a 10 fotógrafos amadores perambulando pelo evento, todos trajando crachás e camisetas de sites nikkeis de grande visitação em Hamamatsu. Naquele dia reencontrei Matheus e ele logo apontou para os fotógrafos, fazendo escárnio de suas câmeras e sites.

Como me disseram Rubens e Marcos, ambos também que trabalhavam como fotógrafos e jornalistas amadores, em Hamamatsu a existência dos grandes eventos da “comunidade brasileira” e a internet possibilitaram a abertura de espaço para uma ocupação bastante específica, a de fotógrafo ou jornalista amador.

A demanda por “jornalistas” e “fotógrafos da comunidade” vinha igualmente associada ao imaginário da imprensa formal. Todos eles orgulhosamente usavam crachás ou camisetas indicando o nome do site e “Imprensa” ou “*Press*”, com *banners* espalhafatosos e bastante caros indicando o site, tal qual um grande órgão da imprensa.

Formado em Desenho Industrial pela FAAP, Matheus decidiu ir para o Japão como decasségui para poder estudar design japonês, contudo, pela facilidade na obtenção de câmeras, tripés, lentes, baterias e demais aparatos fotográficos, encontrou a chance de desenvolver um hobby que, se voltar ao Brasil, pode se transformar em profissão. “Muita gente aqui vira fotógrafo amador pensando em trabalhar com fotografia no Brasil”, me disse Matheus na ceia de ano novo.



**Figura 14 - Estúdio fotográfico itinerante no ExpoFUJI, na cidade de Fuji**

Com cursos básicos ou incompletos, estes fotógrafos amadores têm como objetivo “trazer notícias da comunidade brasileira no Japão” não só para os descendentes no Japão, como também para a “comunidade nikkei” no Brasil. “Ah, a gente vai aprendendo sozinho a mexer no equipamento. Na verdade, a gente vai testando cada configuração até dar certo”, explicou Matheus quando me mostrou os recursos de uma de suas câmeras profissionais.

Certa vez os informantes Ricardo e Júnior discutiam sobre seus projetos atuais. Ricardo comentou que estava fazendo ensaios fotográficos com amigas, mesmo sem contar com um local apropriado para as fotos. Munido de seus equipamentos – que no Japão são mais baratos que no Brasil – disse Ricardo que estava alugando algumas tardes e noites em motéis japoneses para a realização das imagens, visando assim aproveitar a decoração do lugar. Em outras oportunidades ouvi o mesmo de outros informantes, percebendo naquele ano a explosão de “modelos amadoras” que, fotografadas por estes brasileiros, expunham suas fotos e “ensaios sensuais” no Orkut e Facebook.





**Figura 15 - Fotografia no Festival Som Brasil**

O site do pessoal de Bruno mantém até os dias de hoje a prática da fotografia amadora como motor propulsor de visitas, com grande parte das fotografias enviadas por fotógrafos *freelancers*. Na seção “Garota do Mês” alguns se reúnem em algum ponto do Japão com maquiadoras e a modelo selecionada para as fotos, circunstâncias em que nunca pude/me foi permitido participar<sup>65</sup>. Com as fotos prontas, no site são anunciados os nomes de maquiadores, lojas que cederam as roupas, etc., articulando um círculo bastante específico que une fotógrafos, sites, promoters de eventos e lojistas brasileiros.

O grande número de fotógrafos amadores na cidade acaba produzindo certa rivalidade entre os “sites”. Como pude acompanhar Rubens, Marcos, Júnior e Matheus tirando tais fotos para um mesmo site, quase todos os fotógrafos da cidade e de sites concorrentes se conhecem, contudo, não morrem de amores uns pelos outros, em especial para com os mais novos que entraram no ramo há pouco tempo. Como uma vez me disse Matheus no Festival Som Brasil, “são de sites que estão pipocando aí agora, mas que logo, logo acaba”. Segundo ele, isso é um reflexo direto da quantidade de brasileiros que almejam em alguma medida sair das fábricas ou então, em alguns casos, obter algum prestígio dentro da comunidade.

---

<sup>65</sup> De razões que só posso especular. Algumas destas fotos não eram realizadas unicamente em Hamamatsu, sem contar que algumas delas eram feitas por fotógrafos fora do círculo que freqüentava e que enviavam as fotos ao grupo como *freelancers*. Além disso, como uma vez me disse Júnior, os agendamentos eram feitos às pressas, o que impedia a reunião de todos os membros do grupo.

De todos os fotógrafos que encontrei na cidade, só conheci uma fotógrafa nikkei no evento Som Brasil. Segundo Matheus, o círculo era predominantemente masculino, até que ela era a única da região e que para ele era uma das melhores profissionais do ramo.

#### 6.1.4 Eventos e *Promoters* - Promovendo a Miss Bebê

Tal qual a disputa dos fotógrafos amadores na cidade, outro nicho ou demanda que surge com os grandes eventos da comunidade é dos *promoters*, os agentes que articulam os contatos com centro de convenções, lojistas, expositores, cantores, imprensa, autoridades brasileiras e japonesas, etc. Em Hamamatsu é possível ver a disputa entre *promoters* e eventos pelo número de participantes e visibilidade na comunidade, como os dois maiores desfiles de Miss e Mister da cidade.

“O pessoal só faz isso pra se promover”, me disse um informante em um *mukai*. A grande maioria dos *promoters* da cidade criam eventos com os temas mais variados “em busca de dinheiro”, como o “desfile/concurso de bebê mais bonito de Hamamatsu”. “Bebê é tudo feio, tudo cara de joelho, tudo igual, como é que pode querer fazer um concurso desses?” disse esse informante indignado.



Figura 16 - Evento "Domingo Brasil" no "Parada Obrigatória", na cidade de Toyohashi

“Ah, eles [os *promoters*] sempre passam aqui na loja pedindo patrocínio. Ninguém compra nada, só pede patrocínio” diz Dona Ana às risadas, se referindo à lógica da promoção de eventos na cidade. Como uma vez me explicou Bruno, os *promoters* primeiramente fazem uma sondagem na cidade em busca do patrocínio e depois cobram uma taxa de participação de todos os envolvidos, dos responsáveis por estandes até aos participantes do desfile.

Surge assim um mercado de lojistas, micro-empresários e modelos que, pagando determinadas taxas aos *promoters*, podem participar dos eventos sob os holofotes. “É todo mundo comprado, até juiz de desfile” foi uma das frases que ouvi na cidade, apesar de não poder conferir a veracidade da afirmação.

Existem cotas por participação que são distribuídas quase que secretamente entre os possíveis convidados meses antes do evento. A seleção dos convidados depende da participação assídua em eventos desse tipo, ou então depende das suas relações de proximidade com o *promoter* em questão. Como ouvi na cidade, acaba sendo tudo uma “roubalheira”, pois os *promoters* destes desfiles criam empresas de promoção de eventos e acabam lucrando com taxas de participação exorbitantes.

Tais eventos são realizados em várias cidades e geralmente contam com a mesma equipe ou *staff*. Desse modo, era comum encontrar as mesmas equipes, lojas, fotógrafos e infra-estrutura transitando entre Hamamatsu, Fuji, Toyohashi e Nagoya. Segundo Bruno e Rubens, isso só era possível graças às facilidades do transporte público no Japão. Era igualmente comum grupos de amigos se organizarem e “racharem” a gasolina para viajar de carro entre um evento e outro, por vezes usando até mesmo as *vans* usadas nos *mukai*.

Vemos aqui que com o grande número de grandes eventos da “comunidade brasileira” de Hamamatsu, surge não só a demanda por fotógrafos como também pelos *promoters*, sendo uma alternativa possível para sair do trabalho das fábricas. Além de conseguir uma remuneração que não vem do trabalho na linha, ser *promoter* confere uma situação de prestígio (ou desgraça) dentro da “comunidade”, ocupação mais democrática e que inclui homens e mulheres (ao contrário dos fotógrafos).

Por conta da demanda e até mesmo da “ilusão” da saída da fábrica, vários eventos são realizados na cidade e cercanias, como a explosão de todo tipo de Desfiles, Bingos, Exposições, Feiras, etc., provocando até mesmo cisões entre grupos e *promoters*. Segundo ouvi de informantes, o “Festival Som Brasil” realizado no ZIVA foi promovido pelo mesmo

*promoter* que colaborou com a Festa Junina da Igreja Católica, agora tentando alçar vôo solo e independente do auxílio da comunidade católica.

Pude acompanhar Tina em sua trajetória de aspirante a *promoter*. Visando justamente trabalhar em algo fora da linha de produção, veremos mais à frente que Tina se vale de seus familiares e amigos mais próximos na formação de um *staff* que lhe auxilia na promoção de eventos. Ainda incapaz de “viver” da vida de *promoter*, Tina mantém uma loja de bijuterias e roupas na cidade, além de trabalhar em escolas brasileiras como educadora.

## **6.2 Tirando o Terno – Eventos Intermediários e a cidade**

Após vários dias sendo convidado para participar de grandes eventos da “comunidade brasileira” na cidade passei a fazer amigos e a ser convidado para atividades mais privadas. Destas dinâmicas possíveis que fogem dos grandes eventos, comecei a ser chamado para uma série de churrascos. Diferente dos churrascos no Brasil – que geralmente podem ser realizados com maior liberdade de época ou lugar, no Japão os churrascos só ocorrem durante o verão (entre junho e setembro) e em locais bastante particulares.

Dadas as limitações únicas deste contexto, estes churrascos acabam sendo valorizados pelos brasileiros no Japão. Os churrascos são oportunidades em que os nikkeis se divertem e se reúnem num espaço “fora das fábricas”, sendo um momento importante para conhecer novas pessoas, consolidar amizades e que, de certa forma, contornam não só a distância, mas também a barreira do idioma e das diferenças culturais latentes entre brasileiros e japoneses.

Vale ressaltar que vários outros tipos de eventos podem entrar na categoria “intermediário”, sendo aqui apenas um recurso discursivo e provavelmente um termo equivocado pela falta de uma categoria melhor. Por evento intermediário entendo aqueles que estão justamente entre os grandes eventos da “comunidade”, públicos e voltados não só para ela como para “fora” dela, e entre os eventos ou confraternizações mais íntimas como os festejos de fim de ano e reuniões privadas.

Percebe-se no churrasco que o nível da vigilância aumenta proporcionalmente ao aprofundamento em que se vão dando as amizades. Diferente dos grandes eventos, nos churrascos já é possível saber mais sobre o que cada um está fazendo, com quem está saindo, com quem tentou sair, com quem rompeu. Mais do que nos grandes eventos, já vemos a partir

da dimensão dos churrascos a emergência de uma esfera de fofoca da “comunidade brasileira” que deve ser notada.

### 6.2.1 Churrascos

Nos acompanhamentos que fazia naquele verão como voluntário do ARACE nós atendíamos até 10 crianças por período, sendo que algumas não mantinham assiduidade em todos os sábados. Ainda se consolidando como uma NPO, a instituição atendia mais crianças e adolescentes durante a semana. “Isso é porque você ainda não viu quando chega a época dos churrascos”, dizia Marcela.

“Quando chega o verão, as famílias de brasileiros começam a fazer muitos churrascos pela cidade, aí como as crianças acompanham os pais, muitas faltam. Logo, logo você será convidado para um churrasco”. Ouvi posteriormente outras indicações de que “brasileiro gosta muito de um churrasco”, mas em que sentido? De que forma o churrasco no Japão é ou não diferente dos praticados no Brasil?

Roberto me contou uma vez no carro, a caminho de um churrasco japonês (*Bābekyū*, do inglês *Barbecue*), uma história bastante interessante sobre os churrascos de brasileiros na cidade. Disse ele que, logo no começo da imigração brasileira para o Japão, houve uma ocorrência de polícia envolvendo um brasileiro e um açougue japonês. O brasileiro havia pedido 2 quilos de carne para o açougueiro japonês, o que fez este ligar imediatamente para a polícia. “O japonês pensou, o quê esse brasileiro vai fazer com 2 quilos de carne? Deve ser algum ritual”, terminava a conversa em risos. Apesar de não poder comprovar a veracidade da história, o mito do churrasco brasileiro estava lançado.



Figura 17 - Aviso em japonês, inglês e português proibindo o churrasco no Lago Sanaru

Hoje Hamamatsu mantém uma infra-estrutura muito particular destinada aos churrascos. Nos restaurantes e supermercados brasileiros é inevitável a presença de açougues que fazem o corte da carne à brasileira. Com cortes do boi que não são valorizados no Japão, as opções brasileiras acabam praticamente exigindo a existência destes estabelecimentos e profissionais especializados. As carnes vêm diretamente da Austrália, onde nestes açougues se transformam em picanhas, maminhas, fraldinhas e tudo mais.

Destes, é interessante comentar do Servitu próximo à Estação de Hamamatsu e do Kioske Brasil, em *Sanarudai*. Logo quando os trem ou mesmo os *Shinkansen* estão se aproximando da estação é possível ver ao longe uma grande placa iluminada com fotos de carnes defumadas, anunciando para os passageiros o tradicional Churrasco Brasileiro.

A placa fica nada mais, nada menos que no terraço do Servitu, restaurante/supermercado brasileiro que fica escondido logo atrás da Estação, em meio aos estacionamentos de carros e bicicletas. A fachada e o interior do elevador do edifício são tomados por cartazes em português anunciando as promoções e os pratos brasileiros.



Figura 18 - Açougue do Kioske Brasil, em Sanarudai

Na parede de maior extensão do restaurante temos um longo *banner* com imagens do Cristo Redentor, baianas, índios, um Pelé e um Ayrton Senna, imagens ligadas por faixas em verde e amarelo que dão espaço para um imenso “Brasil” escrito em fonte cursiva. Na parede oposta ficam as gôndolas e prateleiras para os pratos servidos e dispostos em *Buffet*, com vários cartazes informando em português e em japonês os nomes dos pratos *à la carte* “Filé à Cavallo”, “Bife à Parmegiana”, etc.

Uma das coisas que mais me chamou a atenção foi em uma das paredes menores, totalmente preenchida com um cartaz do rodapé ao topo com imagens de carnes e lingüiças em uma churrasqueira. Escrito em *katakana* – o alfabeto para palavras ocidentalizadas – e em fontes garrafais estava lá o anúncio, apenas em japonês, do “Tradicional Churrasco Brasileiro”.

Na área anexa, já como supermercado de produtos brasileiros e peruanos, o açougue oferecia os cortes tradicionais bastante conhecidos daqui, cujo balcão e paredes de azulejos brancos são palco da disputa dos cartazes de preço das carnes e um imenso pôster indicando os cortes brasileiros, além de frios que não são encontrados em supermercados japoneses. Muçarela próxima à brasileira, amarela e salgada em oposição à suave e esbranquiçada muçarela japonesa, concorre nas prateleiras com presunto Aurora e Mortadela Ceratti, “a original do Brasil”.



ストリップ <b>CONTRA FILÉ</b>	¥ 1.580 /kg	サラミ ハンブルゴ <b>SALAME TIPO HAMBURGUES</b>
牛 心臓 <b>CORAÇÃO DE BOI</b>	¥ 890 /kg	塩漬牛肉 <b>CARNE SECA</b>
牛 ロース <b>COSTELA DE BOI C/ OSSO</b>	¥ 1.180 /kg	乾漬牛肉 <b>CHARQUE</b>
<b>COSTELA DE BOI S/ OSSO</b>		<b>EM BUT</b>
カタコブ <b>CUPIM</b>	¥ 980 /kg	ナリアトツ (エモークト) <b>CALABREZA DEFUMADA</b>
牛 レバー <b>FÍGADO DE BOI</b>	¥ 620 /kg	焼肉 (ベーコン巻) <b>FRANGO C/ BACON</b>
ソブフィンガー <b>FRAUDINHA</b>	¥ 1.300 /kg	<b>FRANGO C/ BACON CURADA</b>
<b>LAGARTO</b>	690 /kg	<b>FRESCAL</b>
牛 タン <b>LÍNGUA DE BOI</b>		<b>FRESCAL CURADA</b>
<b>MAMINHA</b>	¥ 1.180 /kg	HOT DOG (ソーセージ) <b>PORTUGUESA</b>
牛 鼻 <b>MOCOTÓ</b>	¥ 1.180 /kg	ワインソーソーゼン <b>SALSICHA HOT DOG</b>
牛 足 <b>MUSCULO</b>	¥ 790 /kg	トスカナ <b>SALSICHA VIENA</b>
区ロッド <b>PALETA</b>		トスカナ <b>LINGUIÇA TOSCANA</b>

Figura 19 - Trecho da tabela de preços em português e japonês do açougue do Kioske Brasil, em Sanarudai

Em ambos os estabelecimentos é possível comprar pão francês, este dificilmente encontrado nos supermercados e padarias japonesas. Se os itens japoneses possuem pouco sal na composição, como presunto e bacon que são ligeiramente adocicados, os brasileiros conseguem acabar com o estoque de pão francês do Servitu e do Kioske Brasil em questão de minutos. Para dar conta da demanda o dono da Servitu decidiu abrir uma padaria especializada em pães “abrasileirados”.

Fernando, proprietário do Servitu, diz com orgulho que sua padaria já fornece pães franceses para redes japonesas como o gigante JUSCO de Sanarudai, apesar de eu nunca ter encontrado um item à disposição (ou pela falta de fornecimento ou pelo grande consumo, o que não tenho como precisar).

Quando a temporada de churrascos se aproxima a produção de pães é igualmente aumentada e às vezes é fácil chegar em tais lugares e sair de mãos abanando. Estes pães são um pouco diferentes dos brasileiros em gosto, mas que para muitos é um jeito de “matar a saudade” (Feldman-Bianco 1993, 1995) dos pãezinhos brasileiros.

Igual sucesso faz as churrascarias brasileiras nos arredores, a Choupana de Hamamatsu, as Tertúllia de Iwata e Komaki, esta última na província de Aichi e a Barbacoa, de Tokyo. Tais estabelecimentos primam pela prática do rodízio de carnes tal qual é praticado



no Brasil. Assim que se senta à mesa o cliente informa ao garçom o tipo de rodízio que deseja (estes divididos pela variedade de carnes) e, enquanto se serve de guarnições dispostas em um *Buffet*, vai sendo continuamente ofertado de carnes pelos garçons que passam com espetos fumegantes.

Enquanto a Tertúlia de Iwata estava passando por dificuldades financeiras em tempos de crise, a Choupana de Hamamatsu buscava contornar os percalços econômicos se voltado aos clientes japoneses. De propriedade de um brasileiro casado com uma japonesa, o restaurante ofertava o rodízio tal qual um estabelecimento brasileiro. No entanto, a publicidade, variedade e até mesmo a disposição das mesas e itens do restaurante eram mais próximas dos restaurantes japoneses.

Nas mesas as lâminas de papel indicavam o nome dos estados brasileiros, frutas típicas e nome das carnes em japonês, ensinando ao leitor como pronunciar os mesmos em português. *Pika-niya* era a maneira de pedir os espetos de picanha. Além disso, um mapa do Brasil tomado por caracteres japoneses compartilhava espaço com fotos do “tradicional café do Brasil” e outras curiosidades, itens que evidentemente não eram para os olhos dos brasileiros na cidade, cuja maioria não fala japonês. E o mesmo pode ser dito da Barbacoa de Tokyo.

Do *Buffet*, as três churrascarias ofereciam as guarnições mais comuns como arroz branco “à brasileira”, “soltinho” e temperado em oposição ao “arroz japonês”, também ofertado, além de feijão carioquinha, feijão preto e feijoada. Um ou dois tipos de farofa competiam com mandioca, batatas fritas, polenta frita, saladas, etc. No caso da Choupana, é interessante dizer que era divulgada em toda a cidade, com cartazes em japonês também sempre presentes nos ônibus urbanos.



**Figura 20 - Churrascaria Tertúlia e Supermercado Bompreço, na cidade de Komaki**

Fora do Brasil o Rodízio de Churrasco é artigo de luxo. Os valores dos rodízios (ou *Ko-su*, do inglês *Course*) variavam entre ¥3.000 a ¥5.000 (o equivalente a R\$ 60,00 e R\$ 100,00), o que afastava os brasileiros ou era último recurso na recepção de visitas importantes. Como tinha me dito a Dona Ana, em tempos de crise econômica o “brasileiro aprendeu a comer no Sukiya por ¥500 (R\$ 10,00) e lá tem prato completo, com arroz e carne e tudo, né”. Mesmo entre os demais restaurantes japoneses é possível obter farta refeição por até ¥2.000, em cujo *teishoku* você recebe arroz branco, uma variedade de carne, saladas e água, sempre ofertada de graça.

Dado o alto valor da refeição é sempre um sucesso quando os brasileiros de Hamamatsu e região se organizam para fazer churrascos familiares e entre amigos, o que gerou até mesmo uma contingência para a cidade, já verificado em outras cidades japonesas com grande presença de brasileiros, como Nagoya e Toyota (LINGER, 2001; TSUDA, 2003).

O tamanho dos apartamentos e residências japonesas é bastante pequeno se comparado com os padrões brasileiros, o que impõe um sério limite para a realização de festas e outras confraternizações, não só por conta do espaço como também pelo *barulho* e também pelo *cheiro* do churrasco.

Lembro-me que após ter saído de uma festa de aniversário de um brasileiro na cidade sonhei naquela noite que estava recebendo familiares e amigos em meu apartamento japonês, sonho que rapidamente se transformou em pesadelo. Além de não conseguir acomodar todos os meus convidados oníricos, as finas paredes do meu apartamento japonês não conseguiam conter a confusão de risadas e conversas.

Aqui devemos traçar um paralelo imediato com a *afetação* de Goldman quando encontrou o mesmo efeito em Ilhéus, Bahia, ao qual começou a ouvir sons de tambores africanos em vários momentos dias após a sua chegada em campo (GOLDMAN, 2003). Em artigo o autor aponta para os efeitos de forças que afetam o antropólogo e os nativos da mesma forma, criando assim novas possibilidades no entendimento de relações cujas comunicações são involuntárias e não intencionais. Da mesma forma, sentia ecos destas forças que, assim como afetavam os meus nativos, passavam a me afetar com alguns meses morando no Japão.

Apesar de sonho, essa questão era uma realidade para os decasséguis, algo discutido quando se encontravam e, mais raramente, quando almejavam mudar de residência no Japão.

Com exceção do casal Martins e Francisca, que depois de anos conseguiram comprar uma residência bastante grande e que podem assim receber convidados, para os demais informantes esse ponto era uma preocupação. Como receber os amigos e familiares em residências com 20m<sup>2</sup> a 50m<sup>2</sup>, além de não incomodar os vizinhos? Como são atividades que fogem demais da rotina dos vizinhos japoneses, é comum quando um ou outro morador adjacente se incomoda com o *barulho* da festa ou o *cheiro* das carnes sendo assadas, às vezes chamando até mesmo a polícia para dar cabo da algazarra.

Para contornar essa situação tornaram-se comuns os churrascos realizados embaixo das pontes, na periferia das cidades. Como veremos mais à frente, um local bastante disputado em Hamamatsu para os churrascos é a ponte de *Ichigosen*, uma grande ponte que comporta uma via expressa perto do rio *Tenryu*, distrito conhecido como *Tenryugawa*. Distantes das residências, tais locais acabam sendo palco para grandes festas e churrascos, com dezenas de pessoas, carros de som, etc.

Por conta da grande área embaixo da ponte vários grupos se reuniam com suas vans e carros para o churrasco itinerante, algo que pude participar e que já adquiria tons bastante diferentes naqueles tempos de crise. Como me disseram os informantes Roberto, Ernesto e

Eduvaldo, com as crises econômicas vários brasileiros passaram a organizar churrascos embaixo das pontes e depois deixavam os carros com vários pertences, a fim de se livrarem dos gastos com o veículo. Com o terreno ficando abarrotado de carros abandonados a polícia passou a vigiar tais trechos com maior afinco.

Dadas as questões da limitação de espaço e até mesmo das diferenças desses dois esquemas culturais tão distintos, retirar a atividade de um espaço mais “privado” como o quintal e levá-lo para uma área pública passa a ser a saída para o churrasco. Eis então a chegada dos estabelecimentos japoneses próprios para os churrascos brasileiros, de certa forma uma resposta da infra-estrutura municipal para uma contingência “de fora”.

### **6.2.2 Churrasco de guerreiros medievais e fotógrafos**

Já amigo de Bruno, sansei de 28 anos, de Suzano, SP, fui convidado para o meu primeiro churrasco brasileiro no Japão, em 26 de julho de 2010. Sendo tudo combinado por telefone, deveria me reunir com seus amigos na beira do lago Hamana em um lugar conhecido como *Arai Fishing Park* ou “*Shaka Shaka*” ou “*Bentenjima*”<sup>66</sup> para os meus interlocutores.

Naquela manhã Bruno me apanhou de carro e do meu apartamento fomos passando na casa dos demais convidados, sendo eles sua namorada Renata, seu irmão Adalberto, Rubens, Denilson e Júnior, todos eles decasséguis e com a faixa etária variando entre 25 a 28 anos. No *Shaka Shaka* compareceriam os demais membros da comitiva.

---

<sup>66</sup> Com referência à estação de trem, porém um equívoco. A estação mais próxima é a de *Arai Machi* e não *Bentenjima*, esta que fica do outro lado da baía.



**Figura 21 - Churrasco no "Shaka Shaka"**

Ao som de rádios pop japonesas, a *van* de Bruno foi aos poucos sendo ocupada por uma quantidade infinita de isopores, mesas e cadeiras retráteis, talheres e copos descartáveis, bebidas, carnes, arroz japonês, farofa, pães franceses e um surpreendente bolo, a fim de comemarmos naquele momento o aniversário de Júnior.

Ao contrário de boa parte dos eventos realizados pela “comunidade nikkei” no Brasil em que se pratica o *mochiyori*, com cada convidado levando algum prato, nesta Bruno e amigos decidiram levar tudo, o que deveria ser dividido e “rachado” entre todos os presentes.

Ele me explicou posteriormente que dessa forma conseguia admitir a entrada de novos membros no grupo e dar conta dos que faltam sem avisar, sem que ninguém “desse o cano” ao não levar comida ou de levarem pratos iguais. “Já tentamos várias vezes o *mochiyori*, mas às vezes tem gente que não aparece, aí ficou melhor assim”, explica Tina.

Fora das fábricas todos eram amigos virtuais e companheiros inseparáveis do jogo *online Hon*, um *MMORPG* (*Massive Multiplayer Online Role Playing Game*) colaborativo em que cada um encarna heróis e heroínas de um mundo fictício de fantasia medieval contra dragões e demais criaturas. Quando não estavam em suas “raides” (do inglês *raids*, para patrulhas em que a equipe trabalha em conjunto), estavam todos conectados com *iPhones*,

*Blackberries*, celulares e demais dispositivos. Para o aniversário de Júnior o grupo fez um rateio em segredo e foi comprado um *tablet* digital para a edição de fotos.

No caminho Bruno me explicou que estávamos partindo em direção à praia de *Bentenjima* em uma área própria para churrascos. No *Shaka Shaka* você podia alugar uma área com churrasqueira por ¥1.000 (R\$ 20,00) por hora, contando com uma série de facilidades. As churrasqueiras eram portáteis e o estabelecimento ainda garantia o uso de pias, torneiras e oferecia o carvão, podendo permanecer no local até 17h.

Como chegamos cedo naquele sábado de manhã pude acompanhar o circo sendo montado. O *Shaka Shaka* constitui em uma grande área de belo paisagismo à beira da praia, toda contornada por um deck de madeira e grandes palmeiras. Ao centro fica a administração e a tal loja de conveniência chamada *Shaka Shaka*, de onde irradiam caminhos de pedras para todos os lados. Brinquedos para as crianças contornam o edifício, além de esculturas e áreas gramadas.

Montamos as barracas, mesas e cadeiras enquanto Bruno e o irmão foram buscar a churrasqueira e o carvão. Ao nosso lado alguns japoneses começavam a mesma ladainha, levantando uma grande tenda e preparando sua própria festa. Do outro lado começava a chegar uma grande comitiva de peruanos para o seu próprio churrasco.

Com a churrasqueira acesa abrimos uma garrafa de Coca-Cola e passamos a conversar. Por já ter sido jogador de um *MMORPG* similar fui imediatamente absorvido na conversa. O meu *MMORPG*, o *World of Warcraft*, havia sido usado como inspiração para o *Hon*, o que deixou meus interlocutores bastante animados e interessados. “E como é? É em primeira pessoa, né? Ah, eu queria jogar *WoW*, mas tem que pagar né? O *Hon* é pirata, é de graça, não paga nada!” diziam.

Com exceção de Bruno que estava apurando a churrasqueira, os demais me diziam que jogavam todos os dias assim que chegavam das fábricas, constituindo-se no *hobby* principal da maioria. Logo chegou Ricardo e Maria, outros dois membros da equipe de heróis, já discutindo sobre os feitos épicos da noite anterior. Fui apresentado por Bruno como “o pesquisador do Brasil”, o que por um instante chamou a atenção de Maria.

Disse rapidamente que estava em Hamamatsu para acompanhar os brasileiros na cidade, quando ela me diz que trabalhava em uma agência brasileira de viagens bastante conhecida na cidade. Por conta da crise não estavam conseguindo vender passagem alguma,

forçando a empresa a mudar de orientação. Achando que seria “interessante para a minha pesquisa”, ela comentou que agora a agência estava trabalhando no agenciamento de novos empregos e colocações para brasileiros como forma de sobreviver à economia.



**Figura 22 - Deck e Praia do "Shaka Shaka"**

Foi nesse instante que chegaram de uma só vez Matheus, Danilo, Marcos, o casal Tina e Alvo com sua filha Inara, Arthur, conhecido por todos como o Tio Arthur, Estevão, Rita, Dona Ana e seu filho Beto, sendo Tina e Rita as únicas não-descendentes do grupo. Matheus aproveitou para me apresentar a todos como “o pesquisador do Brasil”, reencontrando pessoas que já tinha conhecido em todos de eventos maiores e públicos realizados na cidade, com exceção de Marcos.

Fui perceber com o tempo que esse tipo de coincidência era mais do que comum. Eram sempre as mesmas pessoas que freqüentavam os grandes eventos brasileiros na cidade, até que eventualmente acabava me reencontrando com eles em circunstâncias mais modestas ou restritas. Dessa forma, era extremamente eficaz a vigilância entre os membros de um grupo que se vê e está em contato em todo lugar. “É como uma cidade do interior, todo mundo se conhece”, diz Keika.



Não durou muito para que as lingüiças fossem colocadas na churrasqueira, o que atraiu a atenção de Bruno, Danilo, Matheus e Tio Arthur. Rindo, Tio Arthur comentou “olha só, os japoneses ficam babando”, apontando para a churrasqueira da tenda vizinha. Comum no *Bābēkyū* japonês em que se colocam sobre a grelha espigas de milho, lulas, ostras e um tipo de salsichão no palito, a churrasqueira brasileira impressionava pelo volume de carne fresca e pela fumaça, cujo cheiro espalhava por todos os lados com seu perfume característico. Como que por algum acordo não escrito a churrasqueira passou a ser domínio exclusivo dos homens mais velhos, enquanto os mais jovens e as mulheres ficaram nas mesas conversando.

As cadeiras já não suportavam todos os convidados e panelas se formavam ao redor da churrasqueira, enquanto outros iam caminhar na praia e conhecer os arredores, sendo que a tenda não chegava a ficar cheia ou “com todo mundo” em todo momento. A fluidez de pessoas que chegavam, entravam e saíam pontuavam uma dança das cadeiras que em parte é por conta dos graus de afinidade particulares, com pessoas que lá se designam como “irmãos” (como veremos mais à frente), como “família” ou como “amigos”.



**Figura 23 - Churrasco brasileiro no "Shaka Shaka"**

Rubens me contou que os churrascos são boas oportunidades em que você apresenta novos amigos, namoradas, namorados, esposas, esposos para os amigos mais próximos. Os novos pares podem se conhecer nos eventos de maior porte ou até mesmo na fábrica, no



*mukai*, etc., mas acabam sendo apresentados nessas situações para “se entrosar com o pessoal”, “reunir os amigos mais queridos” ou “quando não tem nada para fazer no fim de semana”. “É que nem Orkut<sup>67</sup>, vai funcionando que nem uma corrente”, diz. Para Keika, o churrasco é uma forma de sanar as “saudades do Brasil”, valorizado porque “é feito no verão e tem carne”. Vemos aqui a importância da dimensão da “saúde”, atuando ativamente como produtora de parentes e novas formas de relacionalidades.

Para Rubens o churrasco também “é uma forma de escapar da rotina” da fábrica e “escapar da solidão”, essa última uma questão ouvida de quase todos os informantes. “Por isso [que] às vezes fica uma coisa fechada também. Porque é com amigos mais íntimos que temos costume de se divertir e tal”, diz. Indagado sobre a “solidão”, Rubens aponta que o costume de se reunir com brasileiros supre em alguns aspectos o problema da “barreira da língua” e do subsequente “preconceito”, já que muitos nikkeis em Hamamatsu não sabem falar japonês. Dessa forma, escapa à esfera normativa a compreensão da saúde e da solidão como um marcador dos brasileiros na cidade, “não interessados na integração”.



Figura 24 - Churrasco brasileiro no "Shaka Shaka"

<sup>67</sup> Rede social bastante popular, anterior ao Facebook e que ainda é muito usado por brasileiros no Japão.

Dada a variedade de pessoas, os assuntos eram igualmente os mais variados possíveis. Beto conseguiu um novo emprego na agência do Itau de Toyohashi, agora tendo que dividir seus horários entre agência bancária e boutique com sua mãe, a Dona Ana. Além disso, ficamos sabendo que seu último relacionamento não tinha dado certo, porém, foi um assunto não aprofundado. Já Matheus comentava que não era possível tirar fotos das pessoas no Japão sem o respectivo consentimento, sendo passível de ser preso pela polícia.

Trabalho e a adaptação no Japão são temas freqüentemente debatidos nas reuniões do grupo. Enquanto conversávamos notei certa curiosidade de Dona Ana, Beto e Estevão comigo. Como já tinha me perguntado Dona Ana na primeira vez em que a conheci, todos estavam bastante curiosos sobre a minha adaptação. “Você trabalha? Só estuda? Tadinho, só estuda! Será que não consegue tempo para fazer um *baito*<sup>68</sup>? Se você comer no Sukiya, vai conseguir juntar um dinheirinho! Você consegue comer a comida japonesa? Porque é difícil se acostumar, não são todos os brasileiros que gostam”.

Dona Ana explicou que tinha chegado como “pesquisador que veio estudar a comunidade”, apesar de jamais perguntarem sobre o que eu fazia exatamente. Ao contrário de outros lugares e ocasiões em que uma pessoa ou outra queria discutir um ponto de pesquisa, naquele churrasco não era assunto ou atividade em questão. Segundo Bruno, eu estava lá para conhecer o “pessoal” em uma atividade mais restrita do que os grandes eventos a que sempre era chamado. Mas era também uma forma do “pessoal” “me” conhecer.

Tina e Alvo começaram a articular com os demais uma conversa sobre a organização de algum grande evento brasileiro. Conforme o tempo foi passando fui aprender por Bruno que Tina está começando na carreira de *promoter*, sendo que boa parte do seu *staff* consistia em seus amigos próximos, todos eles presentes naquele churrasco.

Após o almoço boa parte do grupo dispersou para a praia, restando poucos na tenda. Matheus mais uma vez veio conversar comigo, perguntando sobre a minha adaptação e sobre o que estava achando do Japão. Nessa oportunidade ele me disse que estava já trabalhando com fotografia como atividade paralela, rumo que gostaria de seguir assim que voltasse ao Brasil.

O assunto ganhou forma e Renata, Marcos, Ricardo e Rubens começaram a discutir sobre seus feitos na fotografia. Logo soube que para além do *MMORPG* este grupo se reunia

---

<sup>68</sup> Trabalho de meio-período.

no *hobby* da fotografia e do jornalismo amador, todos articulados em um grande portal brasileiro de notícias da internet.

A partir daí a mesa toda começou a discutir sobre as últimas lentes e câmeras do mercado. Alguns voltaram aos carros e *vans* para apanhar seus equipamentos e eu estava frente a frente com câmeras o suficiente para abrir alguns estúdios fotográficos. De dia, decasséguis. À noite, guerreiros e feiticeiras num mundo de Fantasia Medieval. E aos finais de semana, jornalistas e fotógrafos.

Próximos ao fim da tarde cortamos o bolo de aniversário e demos o *tablet* para Júnior, extremamente animado com o presente. O *tablet*, de última geração, ainda é difícil de encontrar no Brasil, além do preço excessivo que tem nas terras de cá. Algumas fotos de despedida foram feitas e o churrasco foi aos poucos minguando.

Os remanescentes eram exatamente os mesmos, a equipe de guerreiros, feiticeiras e fotógrafos, agora com a adição de Marcos. Neste grupo menor, todos se sentaram à minha volta e começaram a conversar sobre internet, *MMORPG* e sobre os *podcasts* que ouviam. Em poucos instantes Marcos retira o celular do bolso e acessa a internet, algo que percebi fazer freqüentemente durante todo ano e com todos eles. Com vários assuntos em comum, em especial ao mundo da internet, notei que este grupo em particular estava literalmente conectado em todos os momentos.

Com todos na *van* Bruno foi deixando, um a um, em suas residências conforme ia passando pela cidade, sendo que Marcos ficou na Estação de Trem de *Arai Machi* para retornar para sua casa em *Kosai*, quase na província de Aichi. Marcos tinha vindo para Hamamatsu só para o churrasco.

Por fim fomos eu e Bruno para o JUSCO enquanto seu irmão esperava na *van*. Fazendo as compras, Bruno me mostrou um pão japonês que lembrava o pão francês, mas ligeiramente diferente em sabor. Perguntei se aquele grupo se reunia sempre e sua resposta foi rápida: “Ah, sim, nos vemos sempre! Essa é a minha família no Japão.”

### **6.2.3 Churrasco no meio-fio**

Durante as minhas andanças pela cidade pude conhecer Telma. Por uma incrível coincidência, Telma é sansei de 40 anos e é de uma família sancarlense. Apesar de ser amigo de seus primos diretos em São Carlos, não sabia que fosse encontrar sancarlenses em Hamamatsu.

Telma morou com os pais Arnaldo e Michiko e os irmãos Cleber e Matilda até os 13 anos, quando a família se mudou para São Paulo. Lá conheceu Tiago, também descendente, com quem se casou e teve Pedro. Com o surgimento do Fenômeno Decasségui partiu para o Japão logo em seguida, atuando até hoje como *tsuyaku*, tradutora da prefeitura, hospitais, escola, etc. Por ter uma noção bem ampla das questões levantadas por brasileiros frente às autoridades começamos a conversar quase que semanalmente durante julho e agosto.

Logo no começo de setembro Telma me convidou para o aniversário de seu filho Pedro, a completar 11 anos no dia 19 daquele mês. Era durante o verão que conseguia reunir os seus familiares que estão no Japão, sem contar que tinha conseguido consolidar um grupo fixo de amigos para fazer parte de churrascos que, nesta turma, sempre desembocavam em longas pescarias.



**Figura 25 - Churrasco brasileiro no estacionamento do "Shaka Shaka"**

Levei pães franceses do Servitu a pedido de Telma, sendo recebido na estação pelo seu pai, o Sr. Arnaldo, e um amigo da família, Helder. No caminho fui informado que todos já estavam reunidos e que a churrasqueira acabara de ser acesa em *Arai Machi*. No mesmo momento reconheci o local logo que estacionávamos o carro. Contudo, ao invés de nos dirigirmos para o *Shaka Shaka*, o Sr. Arnaldo e Helder me levaram para o caminho oposto.

Para a minha surpresa estavam todos ao redor de uma churrasqueira portátil montada no meio fio do estacionamento do *Shaka Shaka*, sobrando quase nenhum espaço para cadeiras, mesas ou o resto do circo que montamos quando fui ao local em tempos anteriores. A churrasqueira portátil, uma mesa retrátil e três ou quatro cadeiras disputavam espaços entre sarjeta, uma árvore, carros e várias pedras.

“Não pode fazer churrasco aqui no estacionamento, a gente sabe, não pode”, dizia o marido de Telma, já tendo uma resposta pronta para o caso de alguém informar as autoridades ou a administração do *Shaka Shaka*. “A gente fala que a *bachan*<sup>69</sup> e o *jichan* não consegue andar, é muito longe”, encerrando o assunto. Segundo Tiago, com a crise econômica do período ficava proibitivo para a família fazer o churrasco no *Shaka Shaka*, justificando o novo arranjo do espaço.

Com o costume de reunir os amigos para pescar, o grupo estava se reunindo regularmente no verão no estacionamento do *Arai Fishing Park*, às margens do lago *Hamana*, bem no ponto em que o lago desemboca no mar. Ao horizonte é possível ver o pórtico xintoísta para *Bentenjima* no meio da baía, sendo uma área propícia para a pesca de *kani* (caranguejo), polvos e uma variedade de peixe chamada *aigo*.

O grupo reunido era formado por Telma, o marido Tiago, descendente originário da capital paulista e o filho do casal, Pedro. Estavam presentes também a irmã de Telma, Cláudia, com o marido Hideki e seus dois filhos, Eduardo e Maria, além do pai de Telma e Cláudia, o Sr. Arnaldo.

Aos poucos se juntaram a nós quatro casais de amigos, o casal Joana, Luis e o filho Felipe, o casal Helder e Tainá e o filho Diego, os pais de Helder e, por fim, Osvaldo e a namorada Clara, sendo de todos apenas Tainá a não-descendente. Próximo ao horário de almoço chegou ainda o chefe de Tiago, vindo com a esposa, ambos japoneses.

---

<sup>69</sup> Avó e avô, respectivamente.

Cheguei logo no começo da arrumação, bastante compacta e bastante diferente do que vi no primeiro churrasco no *Shaka Shaka* e posteriormente em *Ichigosen*. Se nestas oportunidades eu percebi um grande número de pessoas e, subseqüentemente uma grande infra-estrutura – tendas, mesas, cadeiras, lonas, carros de som, etc. – no churrasco da família de Telma eu tinha o oposto, uma arrumação pequena e modesta para dar conta de um grupo menor e da situação de ser em meio ao estacionamento repleto de carros.

A disposição do espaço e colocação das coisas me lembrava muito os churrascos que participei da “comunidade nikkei” espalhada pelo estado. Primeiramente o grupo de Telma enfatizava a importância do *mochiyori*, justamente por ser um grupo menor e que tinha uma coesão baseada na regularidade dos encontros.

Foram definidos espaços para os vários tipos de lixo depois do consumo, além da distribuição de *onigiri*<sup>70</sup> com carnes e lingüiças. Isopores extras eram levados e forrados com papel alumínio para guardar e manter a temperatura da carne, sempre disposta em espetos de bambu tal qual um *yakitori*<sup>71</sup>. Fora da rotina, Telma me dizia que a presença de um bolo de chocolate marcava a diferença desse encontro com os demais que o grupo fazia.

As divisões acerca das funções no churrasco também constituem em algo interessante a ser comentado. Quando cheguei Tiago estava acendendo a churrasqueira e preparando com Osvaldo os primeiros espetos de carne com um *bombeirinho*, uma garrafa de água e sal grosso que usava para temperar.

Comentei com Osvaldo que estava comendo mais churrascos no Japão do que comia quando no Brasil, até que ele, rindo, pediu para “colocar em minha pesquisa que aqui no Japão brasileiro sabe fazer churrasco igual no Brasil”. Após a primeira leva de espetos prontos, os homens partiram para a praia para pescar, deixando a churrasqueira sozinha.

A partir daí as mulheres continuavam o churrasco, ainda temperando os espetos com o *bombeirinho*, assando as carnes e guardando os espetinhos nos isopores forrados de papel alumínio. “É perigoso onde os homens vão pescar, por isso ficamos aqui com as crianças”, explicou Telma. “Eles voltam cansados e querem comer mais depois”.

Telma me explicou que o grupo se reunia freqüentemente há vários anos, unidos por uma série de coincidências. Telma já trabalhou com Helder e este já tinha trabalho com Luis.

---

<sup>70</sup> Bolinhos de arroz japonês, às vezes temperados com *furikake* ou outros condimentos.

<sup>71</sup> Espetinhos de frango japoneses.

Em outros tempos, Luis foi chefe de Telma e Tiago. Já Osvaldo é conhecido de Telma por também ser de São Carlos, tendo deixado a cidade logo no começo da década de 1990 e não tendo retornado desde então.

Por ser natural de São Carlos fui recebido com grande surpresa por Tiago, Osvaldo e o Sr. Arnaldo. Como não tinham mais voltado para a cidade desde que chegaram ao Japão, eu acabava sendo o elo ou a fonte de notícias sobre o que tinha acontecido. Osvaldo por sua vez fez um ano de Biologia na UFSCar, abandonando o curso no último ano por conta da migração. Amigos e universidade em comum faziam com que ele me tratasse de modo extremamente cordial.

As perguntas eram variadas, desde a atual configuração política da prefeitura municipal até sobre o que aconteceu com esta ou aquela loja, com esta ou aquela família. Por conta do meu envolvimento com vários nikkeis de São Carlos acabamos descobrindo que tínhamos vários amigos em comum que nunca mais se encontraram por conta da migração para o Japão.

Quanto aos demais presentes, senti uma grande diferença no tratamento deles para comigo, em parte porque Telma me apresentou como seu “*amigo*” em oposição ao “*pesquisador brasileiro*” como era conhecido na cidade. Dessa forma, não senti a mesma estranheza inicial dos meus interlocutores ou o medo que tinham de entoar conversa em outras oportunidades.

Por outro lado, ao contrário da primeira experiência no *Shaka Shaka* em que o assunto “*pesquisa*” não tinha espaço para aparecer, aqui os meus interlocutores demandavam certas explicações sobre a minha presença no Japão. Em parte isso se deu porque Joana e Luis disseram ter me reconhecido de imediato por fotos em revistas e jornais japoneses.

Quando ainda conosco Osvaldo dizia que seria bom para a minha pesquisa saber que “a comunidade aqui é diferente da comunidade lá, que é difícil se adaptar”. Como que em consenso, achavam que deve ou deveria ter sido mais fácil para eu me adaptar ao Japão (por conta da minha imersão) do que para os outros brasileiros que lá estão.

Esse reconhecimento na imprensa resultou em uma série de perguntas, até que Telma e Joana queriam conversar comigo depois que os homens saíram para a pesca. Enquanto partiam para perto do mar, o chefe de Tiago e a esposa nos deixaram, ficando eu, as crianças, as mulheres e a *bachan* e o *jichan* de Helder.



Joana de pronto disse que “queria ajudar na minha pesquisa”, comentando sobre a situação dos brasileiros na cidade, em especial com a crise. Seu prospecto era bastante semelhante ao que já ouvia das entidades locais, sobre a questão das crianças brasileiras fora das escolas e a questão dos casamentos e divórcios. Contudo, o assunto não rendeu tanto quanto esperado, desembocando em outras frentes que não esperava encontrar.

Joana me perguntava sobre as diferenças de xintoísmo e budismo, pois apesar de estar no Japão há quase duas décadas, “não conhecia nada”. Das impressões dela após ler as revistas e jornais em que apareci, “tem muito não descendente aí que sabe mais do que a gente, nikkei”, dizendo estar interessada em aprender mais, mas sem saber como ou por onde começar.



**Figura 26 - Churrasco brasileiro no meio-fio**

Joana me perguntava sobre o imaginário em torno do *Jizō Bosatsu*<sup>72</sup> e do *Monte Fuji*, querendo compreender qual a relevância destes símbolos para a “cultura japonesa”, enquanto as demais esperavam em silêncio por algum tipo de explicação. Depois que comentei das minhas impressões, Joana dizia que deveria estudar mais a respeito, já que mora no Japão há tanto tempo.

<sup>72</sup> Protetor das crianças e em especial das crianças desencarnadas por aborto ou doença, as estatuetas de Jizō são presentes em todos os templos japoneses.



Naquele momento recebo um telefonema de Angélica, amiga minha e informante desde a minha pesquisa de Mestrado. Ligou para saber como estava a minha estadia, informar que tinha mudado de cidade e que estava muito preocupada com a crise econômica. “Eu to falando, a crise vai voltar, a crise vai voltar!”. Comentei com Telma e ela diz olhando para as amigas que “isso não é novidade... Hamamatsu mesmo não se recuperou ainda”.

A conversa foi interrompida quando os últimos espetos foram assados e guardados nos isopores apropriados, sendo o momento em que deveriam “mudar de lugar”. As cadeiras e mesas retráteis começaram a ser fechadas e a partir daí levadas para o deck de madeira que circunda a praia de *Arai Machi*. Conforme o Sol ia se pondo, era a maneira de garantir a iluminação perto dos postes de luz colocados no deck.

Lá tudo foi disposto de maneira diferente. Sem a churrasqueira, Telma organizou tudo como num *Buffet*, colocando uma toalha sobre as mesas retráteis, dispondo os isopores, talheres, copos, refrigerantes, cervejas e garantindo o espaço do bolo. Com a festa prestes a começar (e quase que por alguma comunicação invisível), os homens voltaram com cerca de quarenta *aigo* e um polvo nas mãos.

Para cantar os parabéns todos se reuniram em volta da mesa, com a chegada de Shiro e Tama, dois gatos que moram embaixo do deck. O grupo frequenta o estacionamento e o deck do *Arai Fishing Park* com tanta regularidade que os gatos já ganharam nomes e se tornaram membros da família. A partir de então os isopores com espetos são reabertos e o churrasco recomeça.

Nesse momento surge uma mãe japonesa com uma filha pequena, com pouco mais de 6 anos. Diante das crianças presentes, a menina começa a correr de um lado para o outro aos berros, deixando o nosso grupo desconfortável. Tiago me diz que essa mãe e a filha sempre aparecem aos sábados no deck, pois como é filha única, é uma das poucas oportunidades para a menina poder sair do apartamento e brincar com Pedro e os filhos de Cláudia, Joana e Helder. “Eu tenho dó, porque a menina fica presa em casa”, diz Tiago.

Logo a menina cai e é alvo da risada das outras crianças. Sem chorar, a menina retorna para os braços da mãe, esta já se distanciando de nós. O assunto persiste por alguns segundos na roda, quando as mulheres começam a discutir sobre a educação das próprias crianças em oposição às japonesas. “Isso é falta de apanhar”, surge em pauta, pois “a filha dela não tem limites”.

Com o fim da comemoração os homens passaram a limpar os peixes no próprio deck, extraíndo a escama, espinha e barrigada dos *aigo*. “A *bachan* gostou tanto dos filés prontos de *aigo* que achamos melhor limpar os peixes aqui mesmo”, diz Helder. Venenoso, a limpeza do *aigo* é demorada, durando horas a fio e feita com perícia por Helder. Ao mesmo tempo, Osvaldo decide limpar o polvo de maneira bastante impressionante.

A limpeza não passa despercebida aos olhares alheios. Shiro, Tama e tantos outros gatos quanto possível se aproximam para apreciar o espetáculo, juntamente com os japoneses transeuntes que olham espantados para nós, ao ponto em que eu começo a ficar incomodado. “Você pode ver, os japoneses pescam aqui e levam os peixes em sacolas para limpar em casa. A gente prefere limpar aqui mesmo” continua Helder, não se importando com os olhares dos demais.

Ao final os peixes são divididos entre os casais e todos se despedem. Osvaldo decide dar uma carona para perguntar mais sobre São Carlos e sobre as atividades da “comunidade” na cidade. Disse por fim que foi depois que se estabeleceu em Hamamatsu que começou a sair com o grupo de Telma, sendo a sua namorada a mais nova integrante da comitiva.

#### **6.2.4 Churrasco embaixo da ponte**

Fui convidado para participar de um churrasco debaixo da ponte de *Ichigosen*, na manhã chuvosa de 8 de agosto de 2010. Com Roberto, funcionário da *Hellowork*<sup>73</sup> de Iwata e Isae, funcionária da HICE, fomos conhecer a mais recente atividade da ICE – *Iwata Association for Communication and Exchange*.

Com o objetivo de integrar as “comunidades” estrangeiras da cidade vizinha de Iwata, Ernesto, um dos funcionários da ICE, propôs um churrasco “multiétnico” que reunisse os grupos brasileiro, peruano e filipino do município. Para Ernesto a reunião embaixo da ponte e seguindo os moldes já praticados por brasileiros e demais estrangeiros seria a forma ideal de proporcionar a “integração” de populações que não mantém contato no cotidiano citadino.

Chegando no evento pudemos ver uma quantidade bastante impressionante de vans e carros estacionados em *Ichigosen*, além de uma grande área ou praça de alimentação ao centro.

---

<sup>73</sup> Agência de empregos do governo japonês.

Enquanto o grupo da ICE realizava atividades recreativas com as crianças e servia o almoço para os adultos, um grupo bastante afastado ouvia música japonesa no último volume.



**Figura 27 - Churrasco embaixo da ponte**

Realizado como *mochiyori*, o cardápio tinha um misto de culinárias brasileira, peruana, filipina e japonesa, disponíveis para todos na forma de *Buffet*. Dispostos em ilhas temáticas na área central tínhamos arroz japonês com *kare*<sup>74</sup> e frango assado, como também pedaços de carne do churrasco à brasileira. Das bebidas notei a fartura de água, sucos e refrigerantes, sem bebidas alcoólicas.

Todos os olhos estavam voltados para uma lona azul onde as crianças estavam se preparando para o tradicional *suikaowari* japonês, quando a criança vendada e com um taco de beisebol tenta acertar uma melancia no chão. Com os pais em polvorosa, uma funcionária da ICE bastante jovem puxava a brincadeira, enquanto os demais gritavam “*Esquerda! Esquerda! Não! Direita! Isso, direita, aeeee!!*” em uma balbúrdia de japonês, português, espanhol e tagalog.

Bastante animado com a nossa presença – de Roberto como companheiro de trabalho, Isae como uma funcionária da agência irmã de Hamamatsu e eu como membro da

<sup>74</sup> Ensopado de *curry* ao modo japonês com legumes.

universidade – Ernesto nos acompanhou durante todo o evento. Acompanhado da esposa, apontou para o grupo afastado que escutava som alto, evidentemente não fazendo parte do churrasco da ICE. “Quando chegamos, achamos que fossem brasileiros fazendo churrasco aqui também, mas não, são japoneses, acredita?”



**Figura 28 - Churrasco embaixo da ponte**

O grupo era formado por 20 a 30 jovens, homens e mulheres sentados em uma lona disposta ao chão e cantando alto no ritmo das *vans* com o som ligado. O barulho era tão alto que disputava com a turba do *suikaowari* e seus “*Esquerda! Esquerda! Não! Direita! Isso, direita, aeeee!!*”, causando indignação em Ernesto. “Essa juventude japonesa tá indo mesmo para o buraco, tá vendo? Eu que sou descendente nunca imaginei que isso pudesse acontecer aqui no Japão” dizia, comentando sobre as impressões de um “Japão tradicional” que tinha quando educado no Brasil.

Quanto ao evento, Ernesto se mostrou ligeiramente decepcionado, pois de todos os grupos estrangeiros que compareceram apenas os brasileiros faltaram. “A gente faz isso para eles e cada um arranja uma desculpa diferente”, mostrando que, de certa forma, a lógica do churrasco só funciona se aplicada por contingências e situações específicas que não uma organização municipal, provincial, etc.

Se aqui o churrasco é uma dimensão “menos pública” e mais íntima do que uma confraternização municipal, se é feito e pensado para relembrar o Brasil e juntar familiares e amigos que falam o mesmo idioma, nada perde mais o sentido do que um churrasco multilíngüe. Desse modo, não seria estranho pensar que naquele dia os brasileiros podem ter deixado de ir a *Ichigosen* para fazerem seus próprios churrascos em outros lugares.

### 6.2.5 Enlatados

Apesar das restrições de espaço para a realização de confraternizações, quando acaba o verão ainda é possível encontrar pequenas festas que reúnem várias famílias e amigos dentro de um apartamento ou residência. No entanto, percebi que as reuniões diminuem em frequência se comparadas aos churrascos de verão.

Em 6 de agosto de 2010 fui convidado para o aniversário de Danilo, descendente de terceira geração e com 30 anos de idade. Na época fazendo menos de 10°C, 40 a 50 pessoas se apertaram em sua residência de 30m<sup>2</sup> a 50m<sup>2</sup> para lhe dar os parabéns, esta bem perto do meu apartamento e quase ao lado do JUSCO Irino.



Figura 29 - Recesso na casa de Danilo com sapatos, botas e tênis

Perguntei para Bruno e Danilo sobre como conseguiram realizar a festa na casa, visto que tais encontros são raros. Soube por Danilo que foi necessário negociar antecipadamente com os vizinhos, explicando que era um aniversário, “uma exceção”. Naquela oportunidade compareceram as mesmas pessoas do churrasco no *Shaka Shaka*, fora outros convidados que não conhecia e que notei não participar dos mesmos eventos do pessoal.

O recesso da entrada da casa para tirar os sapatos estava abarrotado. A movimentação era virtualmente impossível, constituindo em dois grupos que entoavam diferentes discussões. Na sala de TV alguns adultos e adolescentes assistiam Indiana Jones e o Templo da Perdição dublado em português. “Você viu aquilo que ele fez?”. Logo que o nosso herói da Arquelogia sobe a ponte destruída e foge de uma saraiada de flechas inimigas, dizendo para a câmera “Ei hein!” e o cômodo explode de satisfação.

Na cozinha e ante-sala, local de maior de concentração de pessoas – sobretudo pela comida e pelos aquecedores – os assuntos eram variados. Tio Arthur entrava e saía da casa para fumar do lado de fora, cada vez usando um par de sapatos diferente dos convidados que estavam amontoados na entrada.

Tendo acabado de retornar do Brasil para uma rápida visita Júnior contava sobre as dificuldades que encontrou por aqui. A sujeira das ruas, a falta de infra-estrutura e de educação no atendimento em bares, lojas, etc., formavam o assunto corrente, imediatamente englobado pelas impressões gerais sobre a violência crescente no país.

Como grande parte dos brasileiros de Hamamatsu não falam japonês, muitos recorrem à assinatura de canais pagos brasileiros como a IPCTV/Globo Internacional e Record Internacional. Como já tinha notado nas vezes em que passava no Kioske Brasil, os aparelhos de TV ficam ligados o dia inteiro em programas de batidas policiais, criando uma forte impressão entre os brasileiros da cidade.

Com programas sensacionalistas apontando “só os problemas”, intercalados por novelas e jornais, muitos dos meus informantes diziam não querer retornar por conta da violência e da falta de segurança. Júnior começa a contar como teve o relógio roubado durante sua visita ao Brasil, quando Danilo comenta sobre algum conhecido que teve a mochila saqueada. “Ele tava andando pela rua quando ouviu alguém falando ‘olha, bobo, bobo, bobo’, mas nem prestou atenção. Quando chegou em casa, viu que passaram a navalha na mochila, levaram tudo”, deixando os presentes indignados.

Começaram a me perguntar sobre a situação das cidades e se eu conhecia os locais de nascimento de algumas pessoas. “Ah, não é que Pereira Barreto não tem semáforo! Tem um, mas tá queimado!” dizia uma informante pereirabarretense que fez a turma toda gargalhar. Todos diziam ter saído do interior, Guapiara, Mogi, Suzano, Araçatuba. Alguns outros vieram de Campo Grande e Londrina, cidades que diziam nunca mais ter retornado ou visitado. Com exceção de Martins, Francisca, Bruno, Dona Ana e seu filho, todos os presentes eram decasséguis que trabalhavam nas fábricas.

Enquanto o jantar ainda estava sendo preparado Tina começou a conversar com o pessoal sobre a organização de um grande evento na cidade de Fuji. *Promoter*, já tinha em mãos vários mapas da disposição de estandes, praça de alimentação, passarelas e palcos que seriam utilizados no evento, combinando com Júnior e Rubens sobre a disposição que ocupariam como fotógrafos. Assumindo a bandeira do portal brasileiro de internet de Hamamatsu, iriam cobrir o evento de forma “oficial”.

O jantar começou a ser servido, causando grande movimentação no espaço restrito. Duas panelas japonesas de arroz, bem grandes e equivalentes a dois tachos, traziam arroz branco temperado, enquanto na mesa da cozinha estavam dispostos couve, farofa e saladas. O prato principal era feijoada, uma panela gigante que baforava o cheiro pela fresta na tampa, acompanhada de ovação entre os presentes.

Percebi que em todas as confraternizações em que acompanhava esse pessoal eram comuns os mesmos pratos, alguns repetidos na ceia de Natal e na festa de Ano Novo. Segundo meus informantes, reunir o pessoal nestes churrascos e festas era uma maneira de comer comida brasileira e com isso, “matar a saudade do Brasil”.

Tio Arthur entrou, cantamos parabéns e o bolo foi servido, um bolo de manga feito por uma brasileira que oferecia serviços pelo *Orkut*. Mais do que um bolo de chocolate, morango ou qualquer outro sabor que podiam comprar no JUSCO logo ao lado, Tina e o marido me disseram bastante animados que encomendaram o bolo porque lembrava o Brasil.

Depois da comilança e da celebração Danilo rapidamente puxou as notas fiscais dos gastos da festa e tudo foi dividido igualmente, ficando algo em torno de ¥1.500 (R\$ 30,00) por pessoa. Mais uma vez bastante diferente do *mochiyori* japonês, a divisão foi realizada com muita facilidade: ninguém reclamou que comeu isso ou não comeu, se chegou atrasado, se chegou mais cedo, etc.

Danilo me explicou à parte que, assim como no churrasco do *Shaka Shaka*, esse procedimento era mais simples e dava conta de convidados a mais que poderiam “aparecer”, abrindo mão do *mochiyori* que é feito no Brasil. Ao me informar sobre os presentes, categorizou todos como 5 famílias presentes, estando eu na “família” de Bruno (todos solteiros). Vi posteriormente que o mesmo cálculo é feito para pensar as confraternizações menores como Natal e Ano Novo.

Os convidados que não eu conhecia eram colegas de trabalho de Danilo, com as respectivas esposas e filhos. Após o corte do bolo, eles foram deixando a casa até que o grupo remanescente era exatamente o mesmo do churrasco no *Shaka Shaka*: a família de Bruno.

O assunto que brotou rapidamente foi sobre o convite de lançamento de um livro que um brasileiro não-descendente, negro, escreveu na cadeia, evento ou festa que deveria ser realizada em algum momento na cidade. Naquelas semanas Bruno já tinha me contado a situação desse brasileiro que de certa forma afrontava não só as leis japonesas como a própria imagem da “comunidade brasileira” de Hamamatsu.

Após solicitar e receber o auxílio da prefeitura para desempregados este brasileiro passou a gastar sem limites e fazer várias extravagâncias pela cidade, sendo descoberto e preso logo depois. Jurava restituir o governo com o dinheiro obtido pela venda dos livros, uma autobiografia a ser lançada em um grande evento de gala da “comunidade”. Disseram-me que a capa do livro era o autor atrás das grades, mostrando a fechadura da cela. No topo, os dizeres “Vim para o Japão e esqueci a chave!”.

Todos no aniversário de Danilo estavam indignados com a postura deste brasileiro, não só pela ousadia de ter utilizado de forma irresponsável o auxílio da prefeitura, como também pela audácia em querer convidar todos os presentes. “Você tá maluco que eu vou? Não vou não!”, diziam em meio a risadas.

Conforme discutiam, se mostravam melindrados sobre como é possível um brasileiro ter cometido um crime no Japão e querer agora realizar uma festa para, sob os holofotes, se redimir. Além de mostrar ao fundo uma expectativa em torno de ações corretas que os brasileiros “deveriam” fazer no Japão, a brincadeira e indignação também ocultava o medo de se envolverem com uma pessoa “que não tem vergonha”, um “safado”. Para os presentes, o convite era um grande disparate.



Os últimos acertos sobre a convenção em Fuji são feitos, o que toma horas a fio. Em acordos baseados unicamente na amizade os presentes acabam se comprometendo em ajudar a realizar o evento, sendo um o que vai tirar as fotos, outro o que vai ajudar a montar os estandes, etc. Como sou da “família do Bruno”, nos comprometemos a chegar em Fuji logo pela manhã, onde ajudaria a trupe a instalar um pequeno estúdio fotográfico no local.

Por fim, as longas despedidas começam e já me avisam para ficar de prontidão nos dias seguintes, pois queriam me chamar para participar do Natal e Ano Novo. Enquanto isso, lá fora a neve começa a cair, a primeira neve de inverno.

Notei que não só neste, mas em outros aniversários, ainda existe uma dimensão diferente sobre quem é convidado ou não. Como diz Keika e Rubens, existem circunstâncias “mais íntimas” do que encontradas nos churrascos e aniversários.

Assim como nos churrascos – cuja flexibilidade permite a entrada de novos indivíduos para o “entrosamento com o pessoal”, nestas confraternizações ocorre o mesmo e num círculo mais diminuto. Colegas de trabalho, cônjuges, crianças, chefes, pessoas que não são admitidas em círculos mais íntimos, encontram aqui espaço para participação. O que é interessante ser pensado é sobre o tempo ou duração destes círculos, discutido posteriormente.

### **6.3 Nomikai em Família**

Além dos grandes eventos “públicos” da “comunidade” e, para além de atividades como os churrascos, fui logo chamado para encontros ainda menores, denominados *nomikai* ou, literalmente, “encontros para beber”.

Desde então comecei a ser chamado sempre por Bruno para encontros entre os seus amigos, grupo ainda menor do que o encontrado no churrasco do *Shaka Shaka*. Formado por Bruno e a namorada Renata, Júnior, Rubens e Marcos, este grupo sempre se reunia em bares, visitavam os eventos maiores da “comunidade” em conjunto e por vezes freqüentavam tais lugares como forma de tirar fotos para o portal de notícias de internet do qual faziam parte.

Desde o churrasco do *Shaka Shaka*, criamos o hábito de freqüentar juntos um bar/restaurante de *yakitori* bastante popular na cidade, o *yakitoriya Bincho Ohgiya* de *Sanarudai*. O *Bincho Ohgiya* próximo ao *ZaZa City* era bastante freqüentado por outros

estrangeiros, enquanto de *Sanarudai* era mais freqüentado por brasileiros. Bastante próximo da casa do Bruno e do meu apartamento, nosso primeiro encontro foi marcado no lugar em julho de 2010 aproximadamente às 19h, desta vez com a participação de Antônio.

Antônio tinha pouco mais de 22 anos e era um membro do grupo que trabalhava como mecânico da Base Aérea Norte Americana em Yokohama, próximo de Tokyo. Aproveitando das folgas que tinha, sempre se deslocava quase 200km para Hamamatsu para rever os amigos, hospedado naquele dia na casa de Bruno. De todos, o único que não era do interior do Estado de São Paulo era Marcos, de Campo Grande.

Com exceção de Bruno que trabalhava como *tantōsha* em uma empreiteira local com serviços de escritório, Renata, Júnior, Rubens e Marcos trabalhavam como decasséguis em fábricas da região. Para além do trabalho, todos partilhavam do *hobby* da fotografia, o jogo *MMORPG* Hon e o portal de notícias de internet do qual fazem parte.

Naquele dia Bruno tinha acabado de visitar como colaborador de uma NPO uma penitenciária japonesa com brasileiros presos por infração das leis. Por ter aprendido japonês sozinho ao chegar no Japão e, por ter galgado relativo sucesso em Hamamatsu, era difícil para Bruno lidar com estes tipos de casos. Comentou que a grande maioria dos presos não eram descendentes, sendo muitos deles negros ou mulatos e presos pelo uso de drogas.

Entre canecas de *nama biru* (chopp) e refrigerantes, a mesa começou a discutir sobre o uso de drogas na cidade. Soube pelo grupo que o circuito das drogas de Hamamatsu era movimentado pelos iranianos, cujo ponto ou venda de drogas eram as vielas e ruas que contornavam o *ZaZa City* no centro da cidade. Logo Marcos interveio comentando que em Nagoya os iranianos também dominavam o mercado, também distribuindo drogas no centro da cidade.

Como também em Hamamatsu, a droga mais comercializada pelos iranianos – e que era consumida pelos brasileiros – era o *Crystal*, segundo eles uma variedade não encontrada no Brasil. Segundo Bruno, a grande maioria dos brasileiros presos eram pais de família, sentenciados justamente pelo uso de drogas.

“No Japão se o cara é pego pelo uso de drogas ele é deportado”, comentava, sendo uma mancha permanente na ficha deste indivíduo no departamento de Imigração. Quando retornados, as solicitações de visto destes migrantes ficavam extremamente dificultadas no consulado, procedimento bastante temido pelos brasileiros.

Logo chega à mesa os primeiros pedidos, uma imensa porção de *yakitori* e, para o Bruno, uma porção de *gohan*, o arroz branco japonês. “Eu não consigo comer nada se não tiver arroz branco junto” dizia, lembrando o hábito brasileiro do “arroz com feijão”.

A conversa logo tomou outro rumo quando ouvimos o som do grupo *j-pop*<sup>75</sup> *Morning Musume* nos alto falantes do restaurante, com todos trocando olhares com o reconhecimento da música e do grupo, com alguns até ameaçando a cantar alguns trechos da música. Perguntaram se eu gostava de música contemporânea japonesa e, depois de minha assertiva, começamos a discutir empolgadamente sobre os variados grupos da atualidade.

Soube que o *Bincho Ohgya* sempre colocava músicas *j-pop* de alguns anos atrás, sendo um dos lugares preferidos pelo grupo. Mesmo falando pouco ou quase nenhum japonês, estes brasileiros cantarolavam toda música que ia surgindo no ambiente, até Marcos comentar sobre ser membro bastante ativo do fã clube da cantora Kumi Koda.



**Figura 30 - Família de Bruno**

---

<sup>75</sup> Música Pop Japonesa, com termo cunhado em fins da década de 90 para marcar a cisão com grupos musicais anteriores. O J-Pop usa um japonês mais informal do que a tradicional música *enka*, além de tratar de temas comuns aos adolescentes e mais jovens, onde tem a sua maior base de fãs.

Assim como na primeira viagem ao *Shaka Shaka* na *van* de Bruno, entoada ao som de cantores e cantoras *j-pop*, percebi ser um gosto comum ao grupo. No *Bincho Ohgya* todos disseram sobre os shows destes grupos musicais que já freqüentaram no Japão. Como que colando figurinhas em um álbum de colecionador, uma longa lista de shows e grupos musicais começou a ser discutida, com todos verificando a presença em tal ou tal show. “Eu fui ao show da MISIA; Ahhh, eu queria tanto ter ido nesse...” diziam.

Comentei sobre o cantor e sambista brasileiro Robertinho Casanova. Casado com a “Mika da Silva”, uma japonesa que agora cantava samba e bossa nova junto com o marido, o grupo reconheceu o sucesso e comentavam sobre o quanto Robertinho Casanova era muito “gente boa”, simpático e bastante acessível.

Samba, pagode, sertanejo ou demais outros estilos brasileiros não pareciam fazer parte do repertório de gostos do grupo, todos atentos em eventos musicais japoneses cujas discussões sempre traziam à tona termos como *dorama* (novelas japonesas), programas de auditórios japoneses, mangás, animes, *cosplay*, etc., fugindo do estereótipo comum na cidade de que “brasileiro não se mistura” ou não tem interesse em se envolver com a “cultura” e a “sociedade japonesa”. Esse acesso e interesses são evidentemente mediados e bastante específicos, todos vinculados em japonesidades igualmente particulares.

Assim que sentamos nas nossas cadeiras no *Bincho Ohgiya* Marcos retirou seu *Blackberry* do bolso e começou uma intrincada datilografia no pequeno teclado do aparelho. Antônio apanhou seu *iPhone* e, tal qual Marcos, começou a digitar algumas mensagens. Nossa pequena reunião na *yakitoriya* estava sendo divulgada nas redes sociais do *Facebook* e *Twitter* para os amigos próximos.

Entre um *yakitori* ou outro algumas fotos eram tiradas de ambos os aparelhos, imagens que rapidamente caíam na internet antes mesmo de finalizar uma caneca de *nama biru*. Aos poucos, mensagens de brasileiros de todo o Japão (e alguns brasileiros no Brasil) começaram a chegar, de outros amigos e colegas querendo compartilhar da reunião.

Conforme fui acompanhando o grupo pela cidade, notei ser algo comum, o uso dos telefones e das redes sociais. Mesmo quando um membro do grupo não estava presente *fisicamente*, ele acabava estando presente *virtualmente*, como no caso de Antônio que morava em Yokohama ou Marcos, que morava em Kosai.

Este grupo, “antenado” e que tinha o uso das tecnologias de ponta e jogos como *hobbies*, estava sempre conectado. “Aqui os produtos da *Apple* [*iPhone*, *iPod*, *iPad*] são muito baratos, não é que nem o Brasil não!”, dizia Bruno, o que justificava a aquisição de vários. Já Marcos dizia ter optado pelo *Blackberry* por causa do teclado, para facilitar assim a comunicação entre os amigos.

Posteriormente pude me encontrar com cada membro do grupo em várias outras oportunidades, tanto em grupo quanto individualmente. Por vezes indagados sobre a idéia de retorno ao Brasil ou da “saúde” da família, todos diziam como que consenso que essa era a sua “família” no Japão. Mais uma vez, vemos aqui a saúde como produtora de parentes e novas relacionamentos.

Rubens e Júnior são primos que dizem ter seus laços familiares reforçados depois que chegaram ao Japão, porém consideram Bruno, Renata, Marcos e Antonio como “irmãos”, noção que é veementemente compartilhada pelos demais. Como me disseram individualmente em dezembro de 2010 e janeiro de 2011, até acham engraçado que são primos de sangue na vida real, mas que no Japão se consideram mais como “irmãos”, dado o convívio e a proximidade que lá tinham.

“Não é como irmão na vida real, de sangue e tal, mas aqui no Japão são meus irmãos”, explicou Marcos em outra oportunidade, sendo o que ele tem mais próximo de uma “família”. Como me explicava Marcos, longe dos parentes de sangue no Brasil, estes brasileiros criaram uma “família” no Japão, não necessariamente em um esforço consciente ou planejado. Com cada um “entrando na família” em tempos diferentes e conforme uma série de fatores, hoje mantém essa mesma configuração por mais de 5 anos.

Indagado sobre sua “família no Japão”, Bruno me dizia: “olha só, o Antônio mora em Yokohama, mas sempre vem para ver a gente. O Marcos mora em Kosai e também sempre vem para nos encontrar, é sempre assim, essa é a minha família”, situação que provisória ou liminar (TURNER, 1976), faz parte de seu cotidiano no Japão, dos seus planejamentos diários e talvez até mesmo da forma como lida com a distância de seus familiares no Brasil.

Sobre as visitas constantes de Marcos e Antônio, todos atribuem ser uma característica só possível no Japão. A facilidade dos sistemas de transporte no Japão e maior poder aquisitivo destes decasséguis permitem o intercâmbio constante que reconhecem não existir no Brasil, cujas viagens seriam não só mais longas, como mais caras, enfim, mais *difíceis*. Por

conta da infra-estrutura japonesa, “Kosai fica aqui do lado”, assim como Nagoya, Yokohama ou Tokyo, estas facilmente acessíveis com 1 hora de viagem de *Shinkansen*.

Enquanto suas “famílias de sangue” permanecem congeladas no tempo com a promessa do retorno, fica a “aposta” das famílias artificiais que criam conforme a convivência, afinidades, etc. Aqui, tal qual a noção de Casa (CARSTEN, 2005, LÉVI-STRAUSS, 1986; 1991; 1999), estas pessoas definem seus graus de maior ou menor parentesco diante da convivência e da comensalidade (MACHADO, 2006; 2007; 2010) tendo o Japão em si como grande casa.

O interesse que deve ser apontado aqui é que a *comensalidade* passa a ser algo não necessariamente vinculado ou preso a algum espaço em comum, já que as tecnologias de transporte e comunicação mantêm todos próximos e “conectados”. Comer um *yakitori* para este grupo pode ser não só uma experiência que pode ser compartilhada no mesmo lugar ou no mesmo restaurante, mas também através de imagens enviadas via *Twitter* ou *Facebook*.

O hábito de “estar conectado” o tempo todo transcende a territorialidade não só entre as cidades japonesas, como os países. Em algumas oportunidades em que Antônio não estava presente, várias vezes ele recebia em seu *iPhone* as imagens da reunião graças à tecnologia.

Assim que retornei ao Brasil em abril de 2011 passei a receber as imagens do grupo que permaneceu no Japão. Apesar de serem imagens colocadas publicamente no *Twitter*, todas elas vinham endereçadas a mim com mensagens como “especial para o meu amigo Victor Hugo no Brasil”, hábito que permanece ativo até os dias de hoje.

Como me disse a informante Alessandra, é muito comum o surgimento destas “famílias” artificiais que surgem no Japão para, segundo ela, principalmente dar conta da saudade dos parentes no Brasil e, depois, para a ajuda mútua nas dificuldades diárias de se viver Na Terra do Sol Nascente. Além de Alessandra, a informante Aiko diz que são famílias que se formam com grande velocidade e com um critério diferente dos círculos de amizades no Brasil.

Longe de todos os parentes e amigos no Brasil, Alessandra e Aiko comentam sobre o crescimento de uma “carência” que acaba unindo pessoas que jamais imaginavam estar unidas se no Brasil. Como me disse uma informante que pude reencontrar em São Paulo em 2012, “existem amizades aqui no Brasil e existem amizades lá no Japão”, sendo dois universos que não necessariamente se misturam.

Notamos aqui que existe um “ciclo de vida” familiar dinâmico e extremamente *efêmero*, cujos laços familiares perduram em conformidade com o contexto migratório entre Brasil e Japão. Como ouvi na cidade, estas “famílias” que se conheciam especificamente no Japão há 1, 2, 5, 10 anos poderiam facilmente ser dissolvidas caso um ou outro membro retornasse ao Brasil, onde o transporte deixaria o contato e proximidade “tudo mais difícil”, como diziam. Assim, vemos que apesar da formação de “famílias” com grande velocidade no Japão, todas acabam sendo voláteis como perfume conforme sopra o vento.

Da “família de Bruno”, Bruno, Renata, Júnior e Rubens retornaram ao Brasil, enquanto Marcos e Antônio permanecem no Japão e sem prazo para o retorno. Pude reencontrar Bruno, Renata e Júnior em São Paulo, onde no bairro da Liberdade nos reunimos para almoçar em um restaurante japonês.

A reunião foi, como de costume, divulgada no *Twitter* para que assim Rubens, Marcos e Antônio pudessem “participar” do encontro. Mesmo em dois países e com alguns membros já vivendo com suas “famílias de sangue” no Brasil, a “família de Bruno” permanece unida, mantendo contato quase que todos os dias pelas redes sociais na internet.

### **6.3.1 Natal em Hamamatsu**

Para além dos grandes eventos e reuniões recorrentes no município, existem certas datas que são invariavelmente mais íntimas dentro do calendário de atividades na cidade. Delas, devo citar a particularidade do Natal e do Ano Novo celebrados no Japão.

O Natal não é uma atividade celebrada no Japão, pelo menos não da mesma forma que no Brasil. Com histórico bastante recente, temos uma data com papais noéis, muitas árvores de Natal espalhadas pelas cidades e celebrações particulares, mas esvaziadas do sentido e da conotação cristã. Apesar de o catolicismo ter sido levado ao Japão por jesuítas desde o século XVI, sua prática e culto foram proibidos pelo *shogunato* Tokugawa sob ameaça de morte por quase 200 anos, sendo até hoje uma religião bastante incipiente no arquipélago japonês.

Como vários brasileiros me disseram, o Natal no Japão se transformou em uma variação do Dia dos Namorados. Neste dia celebra-se a troca de um pequeno bolo chamado *Kurisumasu Ke-ki* (do inglês *Christmas Cake*) geralmente entre namorado e namorada, sendo uma atividade bastante íntima que foge da idéia de ceias natalinas feitas no Brasil. Como me

disseram os brasileiros, para os japoneses a data sinaliza um intenso período “de caça” ao par para passar o Natal e o Ano Novo do lado de alguém, mas, mais uma vez, desconectados do sentido religioso cristão.

Já o Ano Novo possui um tipo de celebração muito próprio do Japão, sendo um dos períodos mais importantes do ano japonês. Celebrado desde o século XIX com a adoção do calendário Gregoriano (em oposição ao calendário Lunar), o Ano Novo simboliza o fim de um ciclo e é comemorado em vários templos budistas e santuários xintoístas em todo o país. Nos templos budistas os sinos são tocados 108 vezes, representando os 108 pecados no Budismo, enquanto ocorre a venda em templos e santuários de pratos típicos do período que não são comercializados durante todo o ano, a *osechi riyōri*.

Ainda associado ao Ano Novo japonês existe a importância de se comemorar o primeiro nascer do Sol no Japão, o *Hatsuhinode* e de realizar a primeira visita a um templo budista ou santuário xintoísta na virada do dia 31 de dezembro para 1º de janeiro, o *Hatsumōde*.

Durante este período as rodovias ficam congestionadas, com várias caravanas se deslocando para templos e santuários famosos. Nestas visitas os japoneses conseguem comprar amuletos, os *omamori*, que são “abençoados” através dos sacerdotes pelas divindades que residem naquele santuário xintoísta em específico onde foi realizada a compra. Dos entrevistados, muitos como Bruno costumavam visitar os santuários e comprar seus *omamori*, contudo, sem entender o significado da comemoração no Japão.

Logo no meio de dezembro de 2010 recebi um telefonema da Tina me convidando para passar o Natal com o “pessoal”. Naquele dia não estariam presentes apenas Bruno, Renata, Júnior, Rubens, Antônio e Marcos.

Por telefonema ela me disse que a ceia seria celebrada no apartamento de Estevão, na Rua *Ekinan Odori* com algumas quadras de distância da Estação de Hamamatsu. Comentou que a ceia seria mais uma vez realizada como o churrasco ou o aniversário de Danilo, com um rateio ao final para pagar tudo o que foi consumido, além de ¥1000 (R\$ 20,00) extras para o presente de amigo secreto. Como ela tinha me ligado para informar do amigo secreto no mesmo dia, disse que não seria necessário levar o presente comprado.





**Figura 31 - Natal em Hamamatsu**

Já com 0°C durante o dia inteiro a previsão do tempo dizia que aquela seria a primeira neve de Hamamatsu do ano. Cheguei todo encapotado para neve na ceia, num apartamento que não deveria ter mais de 40m<sup>2</sup> e que já estava abarrotado de gente. Fui recebido na porta por Estevão, todo trajado de vermelho e com gorro de Papai Noel.

Deixei minha jaqueta de inverno na porta, junto com meu gorro e luvas, quando já posso ver na cozinha Tina, o marido e a filha nos preparativos para a ceia, parcialmente disposta na mesa. Todos os convidados estavam com gorros de Papai Noel que Tina tinha conseguido comprar em uma “loja de *Hyakuen*”, o equivalente às lojas e R\$ 1,99 do Brasil.

Tina me explicou que Estevão tinha comprado vários presentes sobressalentes para o amigo secreto, já que outros participantes não puderam ou não tiveram tempo para comprarem os seus. O único critério para a compra é que, além do preço, deveriam ser “unissex”, pois os nomes seriam sorteados na hora. Fiquei surpreso que Estevão comprou presentes como panelas elétricas e vários utensílios domésticos que seriam relativamente caros se comprados no Brasil.

Estavam presentes Tina, o marido Alvo e a filha Inara, Estevão, Tânia, Tio Arthur, o casal Martins e Francisca, o casal Danilo e Samanta, o casal Adão e Lisa, o casal Matheus e Mieko, a Dona Ana e o filho Beto. De todos, Mieko era japonesa e a mais nova namorada de Matheus, sendo oficialmente apresentada para o grupo.

Enquanto isso, na televisão passava concertos de música japonesa, atraindo a atenção de todos os demais que não estavam participando da preparação da ceia. Em determinado momento começou um programa com transformistas em que homens se vestiam como suas cantoras prediletas, dublando-as em músicas famosas. Dona Ana começou a rir e apontou dizendo como ficou perfeita a imitação de uma cantora japonesa do passado, reconhecida por todos os que estavam assistindo.

Os programas perduraram e me fizeram lembrar imediatamente da mesma sensação que tive ao ver Bruno e amigos cantarolando músicas no *Bincho Ohgiya*. Apesar de ser uma ceia de Natal de inspiração brasileira com peru, pernil e arroz branco, ao invés de *Jingle Bells* e *Noite Feliz* essa ceia era entoada com música japonesa.

Mieko não entendia português, contudo, mostrava-se bastante animada com a festança. Os pais moram na distante *Aomori*, ao Norte, que só encontraria no Ano Novo. Todos se empenhavam com uma incrível receptividade para inserir Mieko no grupo, em uma mescla de japonês, português e *mímica* para manter a comunicação.

Lisa era uma loira não-descendente e pouco falava japonês, brincando com Mieko sobre a quantidade de comida que se consome em uma ceia brasileira. “Você gosta do Brasil? Você já foi em festa de brasileiro?” eram perguntas recorrentes dirigidas à japonesa.

A ceia foi servida em uma profusão de pratos brasileiros. Arroz branco, pernil e peru eram indispensáveis “como em toda boa ceia”, dizia Tina e Estevão, além de uma infinidade de saladas. Refrigerantes passavam de um lado para o outro, com garrafas de 2 litros de Coca-Cola, Fanta, Fanta Uva e Guaraná Antarctica. Logo serviram Guaraná para Mieko, lhe mostrando o “guaraná do Brasil”.

Lisa se responsabilizou pela confecção dos nomes para o amigo secreto, escrevendo o nome de todos os presentes em pequenos pedaços de papel e sorteando entre os convidados. Quando todos tinham pegado seu par percebeu-se que alguém ficou de fora. “Eeeee loira, loira, loira!” gritava a algazarra em meio a risadas. Lisa tinha se esquecido de colocar o próprio nome no sorteio.

Refeito o sorteio, os nomes começaram a ser anunciados. Tirei Tânia, com quem jamais tinha mantido conversa com exceção do churrasco no *Shaka Shaka* cinco meses antes. Dei uma das panelas elétricas compradas por Estevão e recebi de Samantha um cachecol vermelho. Alvo tinha comprado um urso de pelúcia com alto falantes internos para a filha, deixando todos muito interessados em fazer o brinquedo funcionar.



**Figura 32 - Ceia com pratos brasileiros**

Tina sentou-se no sofá em frente a TV e após chamar a atenção de todos, disse: *“Victor, agora a gente está te adotando, você é da nossa família agora. Agora qualquer coisa que precisar você pode contar com a gente”*. Logo todos começaram a bater palmas e acenarem em concordância, além de me cumprimentarem um a um com beijos e abraços.

Dizia que a “adoção” havia sido feita após discutirem com Bruno sobre a minha presença no país, sendo inadmissível “que eu passasse o Natal sozinho no Japão, longe da minha família”. Segundo ela, como eu estava longe da minha família no Brasil, agora tinha a minha própria no Japão que, com exceção de Tânia, era o segundo não-descendente da turma toda.

A festa terminou com Danilo, Matheus e Tio Arthur discutindo sobre o presente de aniversário de Inara, a ser comemorado no dia 29 de dezembro. Para Tina, Alvo e a filha Inara, os três eram conhecidos como “tios”, “Tio Danilo”, “Tio Matheus” e “Tio Arthur”, padrinhos que só se tornaram padrinhos depois que essa família se consolidou no Japão.

Como tal, os três se reuniram ao fim da ceia para discutir sobre qual presente deveriam comprar, pois estão todos ligados por um “laço de família”, porém hierarquicamente superiores em relação ao que os demais tem por “irmãos”. Assim, o presente dado pelos três deveria ser mais caro do que todos os demais.

Depois da ceia Danilo me levou de carro para casa e comentou no caminho sobre o seu papel de “tio”. Segundo ele, isso é algo necessário porque Inara não tem outros parentes no Japão, sendo praticamente uma “obrigação” ocupar esse papel, mesmo que provisoriamente e unicamente por conta do fenômeno migratório.

### **6.3.2 Akemashite Omedetou Gozaimasu<sup>76</sup>! Adotado no Japão**

Entrar para a família estendida de Tânia, Bruno e os demais acabou me colocando em uma série de expectativas, em especial no comparecimento dos demais eventos do grupo. Percebi, no entanto, que estes laços eram notoriamente menos rígidos do que na minha própria família no Brasil: não comparecer em um ou outro evento e reunião não me excluía da “família” ou implicava em algum outro tipo de sanção. Assim como Marcos e Antônio, que nem sempre podiam estar presentes, todos entendiam das ocupações de cada um.

Tina me ligou no dia 27 para me convidar para o aniversário de Inara, algo que não tinha como comparecer dados os agendamentos com outras pessoas que já tinha realizado semanas antes. Disse-me ao telefone que seria uma pena, mas que então nos víssemos na ceia de Ano Novo, a ser realizada na casa de Martins e Francisca.

---

<sup>76</sup> “Feliz Ano Novo”.



Figura 33 - Televisor ligado no Kouhaku Utagassen

Próxima ao rio *Tenryugawa*, a casa de Martins e Francisca era a única, de todas as que pude visitar em Hamamatsu, que deveria ter 100m<sup>2</sup>. O sobrado comprado há pouco tempo era fruto de quase 20 anos de trabalho no Japão, também pontuando o não desejo de retorno dos dois ao Brasil.

Desta vez fui com Bruno, Renata e Rubens. Naquele dia Júnior, Antônio, Marcos, Matheus e Mieko não poderiam comparecer, contudo, todos os demais presentes da ceia de Natal participariam da reunião. Assim como no Natal, realizaríamos um “amigo secreto”, mas com presentes comprados em uma “Loja de Hyakuen” e que fossem de tom jocoso, o “Inimigo Secreto”.

Tina, Alvo, Estevão e Martins estavam na cozinha preparando um grande peixe assado, enquanto Francisca aprumava a mesa para o jantar. Neste momento chega Dona Ana, o filho Beto e Tânia. Dona Ana trouxe um grande recipiente com *ozoni*, uma sopa com os bolinhos de arroz *mochi* que é preparada unicamente para os festejos do Ano Novo japonês.

Na sala de estar o *Kohaku Utagassen* da TV NHK passava em um televisor de 50 polegadas. O famoso concerto/concurso japonês para indicar os destaques da música no ano



de 2010 atraía os olhos de todos os presentes, até que Dona Ana se senta conosco no sofá para acompanhar o show. “Nossa, que vestido bonito que ela tá, né”, dizia Dona Ana apontando para o vestido das cantoras.



**Figura 34 - Festa de "Inimigo Secreto" no ano novo**

Assim como no Natal, a presença da música japonesa e destes concertos que traziam cantores e cantoras não só do passado como os destaques do ano eram itens indispensáveis. Mesmo com alguns não falando japonês fluentemente, todos reconheciam os participantes do concerto que apareciam na tela e a discussão sobre eles perduravam por meses e anos a fio. O televisor só foi colocado no mudo quando a filha de Martins o chamou para conversar pela internet.

No Brasil, a filha de Martins e o esposo fizeram questão de entrar na internet com respeito ao fuso horário japonês para acompanhar não só os festejos da virada como também a troca de presentes do “Inimigo secreto”. Ligada em um monitor de mais de 20 polegadas, em Tela Cheia e nos alto falantes com volume máximo, a filha de Martins estava em contato com todos os presentes, sendo um a um apresentado por Francisca pela câmera.



**Figura 35 - Filha de Francisca participando da ceia, online**

“Olha ela, ela é minha filha, não é linda?” dizia uma Francisca surpreendentemente sorridente e com os olhos marejados para os presentes. Martins, ao lado e também com os olhos marejados dizia para os que não estavam no campo de visão da câmera que sua filha viria para o Japão no ano seguinte, bastante feliz.

A contagem regressiva começa com todos participando, inclusive a filha de Martins e seu esposo. Chegada a hora, todos comemoram no Japão e no Brasil, seguido da troca de presentes. Cada presente é anunciado e no caso de fantasias e adereços, devem ser trajados, para então serem mostrados na *webcam*. Depois de uma sessão de fotos, a filha de Martins e Francisca se despede com lágrimas nos olhos, quando então é servida a ceia.



**Figura 36 - Ceia de pratos brasileiros**

Mais uma vez temos um grande número de pratos brasileiros na ceia, com exceção do *ozoni* e ser comido ao final. Martins aproveitou para se sentar comigo e conversar sobre a “família”. Dizia estar muito feliz com a minha presença, sendo para ele uma “honra” a participação de um brasileiro pesquisador que fugia completamente de todos os demais membros da “família”. Bastante comovido, queria me dizer sobre a importância daquele momento e daquela reunião.

“Nesta família as pessoas passam por ela. No ano passado a gente tinha o João ali, que se tivesse aqui estaria dormindo ali no chão agora, perto da porta (risos). Mas agora ele já voltou para o Brasil... hum, bons tempos...”. Como dizia Martins, aquela família é um grupo que vai se montando no tempo e com diferentes pessoas ao longo dos anos, “cada uma que entra e sai em tempos diferentes”.

Assim como disse Tina no Natal, Martins explica que todos os que se uniram ali acabam fazendo isso como que um efeito e necessidade da imigração para o Japão. Longe de casa e de suas famílias, as pessoas criam esses laços mais ou menos provisórios para lidar



com a *separação* e a *saudade*, explica. Nisso não há espaço para as prescrições de modelos de estruturação familiar ou para as expectativas da esfera normativa.

Martins comenta que fica feliz com a minha presença, em especial por ser agora mais um que *passa* pela “família”, sendo uma *honra* ter me conhecido. Diz que gostaria que eu ficasse mais no Japão para continuar fazendo parte do grupo, mas que por entender essa fluidez de pessoas, percebe que logo mais retornaria ao Brasil sem necessariamente voltar a visitá-los. Para ele e os membros de sua “família no Japão”, as pessoas lá criam esses laços que, por conta da migração, não necessariamente implica em reciprocidades estritamente demarcadas ou prescritas.

Nota-se nesta família uma *efemeridade* dos laços familiares, de pessoas que cumprem e se afastam de determinadas funções/posições conforme o contexto migratório. Percebendo ser uma dinâmica bastante antiga e já praticada com outros membros, de certa forma notei algum grau de melancolia na expressão e conversa com Martins, reconhecendo que sua família no Japão se forma e se esvai por entre os dedos como um punhado de areia. Aqui Martins dá ênfase, tal qual a máxima da Cerimônia do Chá, na importância de cada reunião, cada encontro.

Retornei à casa de Martins e Francisca para o aniversário de Martins, ocasião em que fui extremamente bem recebido. Novamente Martins perguntou ao final da festa sobre como estava a minha pesquisa, retomando o assunto sobre a importância da minha presença e de que esperaria que pudesse estar presente em outros eventos.

Até hoje mantenho contato com Martins e Francisca por intermédio da internet. Sua filha mais velha e esposo foram para o Japão e a filha mais nova acabou de ter um filho no Brasil. Francisca veio visitar o neto, enquanto Martins ficou trabalhando no Japão. Como ela disse, o que ela mais quer é todo mundo reunido “agora”. Associando este ponto com a conversa que tive com Martins, o que delimita ou informa o “planejamento familiar” de uma família marcada pelo peso da *efemeridade* é justamente a apreciação do momento presente, dos que estão a sua volta naquele momento, como reuniões ou grupos que são únicos em sua essência. Como percebe Martins e outros informantes, “amanhã tudo será diferente”.

Enquanto isso não acontece, a sua “família no Japão”, que é uma família atravessada pelo peso da *efemeridade*, por apostas no tempo e pelas tecnologias de transporte e comunicação, permanece em contato até hoje. No Natal de 2011, quando eu já estava no

Brasil, me pediram para fazer a mesma coisa que sua filha fez quando eu estava lá, entrar na internet com a câmera para celebrar as festas de fim de ano juntos.

Assim como pude reencontrar alguns amigos de Hamamatsu em São Paulo, ainda mantenho contato com a minha “família” do Japão, utilizando para isso o *Facebook*, *Twitter*, *emails* e *messengers*. Mesmo com o passar dos anos e da diferença de fuso horário, os membros que lá ficaram sempre puxam conversa regularmente, buscando por novidades e aguardando o meu retorno, oferecendo até mesmo hospedagem em suas casas.

É evidente que ao longo da minha estadia no Japão eu pude me aproximar mais de umas pessoas do que outras, pensando aqui na volatilidade ou efemeridade dos nossos encontros em que nem sempre todos poderiam estar presentes. De certa forma, acabei me aproximando de Keika mais agora, depois que retornei ao Brasil, do que quando estava no Japão. O aspecto é relembrado nas conversas quase que mensalmente, gerando uma sensação de “tristeza” ou “tempo perdido”, implicando no que percebo como uma obrigatoriedade implícita (ou desejada) do meu retorno ao Japão.

Os demais membros da família que ficaram sabendo dessa situação, entre eles o Bruno, Renata, Rubens e Marcos, continuam espalhando a notícia em meio a risadas, contudo, reconhecem que acontece o mesmo com eles e em especial com os que estão distendidos entre Brasil e Japão. Qualquer possibilidade de retorno ao Brasil/Japão como visita é motivo para grandes planejamentos, visando assim reunir “os parentes perdidos” que acabaram ficando espalhados no meio do caminho. Como tais encontros são absurdamente dificultados por conta da distância, todos reconhecem quase que tacitamente a questão da *efemeridade* dos arranjos, agora contornada de forma precária pelo uso da internet. Como uma vez ouvi em Hamamatsu, “todos estão conectados, mas não é a mesma coisa”.

### **6.3.3 A Família de uma *Promoter***

Tina mobilizava os membros de sua família estendida no Japão para ajudá-la não só na organização como também na execução de grandes eventos, almejando assim ser uma *promoter* na cidade. Por vezes podia encontrar Alvo correndo de um lado para o outro com alicates e chaves de fenda para colocar estandes em pé, assim como sempre pude ver Bruno,

Renata, Marcos, Antônio, Júnior e Rubens empenhados na divulgação dos eventos com as fotografias e a internet.

Danilo por vezes era destacado para ajudar na montagem ou desmontagem de determinada infra-estrutura nos grandes eventos, por vezes chegando mais cedo que todos os demais nos centros de convenções. A mesma dinâmica podia ser encontrada com outros organizadores espalhados na cidade, pois dado o destaque da ocupação de “*promoter*” entre os brasileiros, todos sabiam de “quem” era esse ou aquele grande evento. Nos grandes eventos é possível ver as várias redes em atuação.

Ao acompanhar este mesmo grupo de pessoas pude notar que a organização de alguns dos grandes eventos da “comunidade brasileira” de Hamamatsu são realizados em um contexto familiar. Longe de empresas formais com escritórios específicos espalhados pela cidade, estas famílias se organizam, se articulam com lojistas e autoridades e realizam tais festas e desfiles, ocupação que, como já disse anteriormente, os permite sair do trabalho das fábricas.

Seguindo as orientações de Rubens e Keika, percebi uma estrutura cíclica nos eventos da cidade, com as pessoas se apresentando e se tornando visíveis para a “comunidade” nos grandes eventos. Fora da dimensão estritamente “pública”, eles se reúnem e se articulam em eventos e atividades mais ou menos públicas como os churrascos, aniversários, etc., situações e contextos em que estreitam relações, apresentam novos amigos e possíveis novos laços para o “pessoal”.

Por fim, como a “comunidade é pequena” diz Keika, com laços mais ou menos consolidados, alguns se constituem em “famílias” no Japão, onde o ciclo recomeça e os novos eventos continuam a ser organizados. Mesmo depois do meu retorno ao Brasil, pelo contato que mantenho com os membros desta “família” soube que Tina continua realizando eventos.

#### **6.3.4 A Fofoca**

*“Você lembra o Pedro, famoso lá do grupo de samba tal? Assim que você voltou para o Brasil ele voltou para o Japão e foi preso. A polícia tava esperando ele (...). Ele tava fazendo o ‘golpe da batidinha’, pegava a bicicleta e dava um toquinho nos carros. Aí como aqui no Japão o que conta é o pedestre e*

*o ciclista, os motoristas que tinham que pagar [indenização] pra ele. Foi preso. Acredita nisso, golpe da batidinha agora...?”*

*- Bruno*

Como já me disse uma vez um ex-aluno de inglês e japonês do curso em que era voluntário, “quero ir embora, não dá para ficar aqui não. Em Hamamatsu os brasileiros estão muito queimados”. Naquela tarde ele me encontrou em *Kaji Machi* em frente ao *ZaZa City* com uma feição de perplexidade. Comentou que já estava empacotando e enviando sua coleção de discos para o Brasil, pois esperava mudar o quanto antes. Não queria dizer o que fez, mas ouvi de uma informante que ele dava em cima de todas as mulheres, sendo esta a suposta razão da mudança.

Como percebe Keika, a dimensão da fofoca e da vigilância acaba pesando fortemente conforme os círculos vão se fechando. “É como no Brasil. Você tem que saber como e com quem falar a respeito, porque você estará arriscando o seu pescoço”.

Nos grandes eventos nota-se a presença das mesmas pessoas e suas “panelas”. “É por isso que não vou nesses eventos, é sempre a mesma gente”, diz Keika. Nestes eventos estão todos se expondo e se observando, não só para os demais membros da comunidade, como também para as autoridades brasileiras e japonesas (vereadores, padres, prefeito, cônsules, etc), o que é sentido de formas diferentes conforme a mudança de contexto e tamanho da confraternização.

Como diz Keika, conforme tem mais pessoas presentes, maior o cuidado que se deve ter com o que se fala, pois “a comunidade é pequena, é como numa cidade do interior, todo mundo se conhece”. Nestes grandes eventos, se você comete uma “gafe”, ela é rapidamente percebida por uma grande quantidade de pessoas ao mesmo tempo, sendo passível de comentários e fofocas posteriores.

É quando os círculos vão se fechando que se pode ouvir as discussões acerca de quem fez o que, quem está saindo com quem, etc. Como disse anteriormente, nos círculos menores, nas “panelas” e nas famílias estendidas já se cria uma série de expectativas mais ou menos rígidas em relação aos seus membros, sobre o comparecimento nos eventos, compartilhar as

novidades ou até mesmo revelar informações íntimas que não podem ser discutidas em outros contextos.

“Você gosta de japonesas? Você namora uma japonesa? Você não vai namorar uma japonesa?” eram questões feitas para mim que se tornavam cada vez mais constantes conforme os círculos iam se afunilando.

Como outro exemplo, temos a discussão sobre o brasileiro que gastou indevidamente o auxílio da prefeitura e que agora, preso, buscava lançar um livro. Absorvido na máquina dos grandes eventos (e revistas brasileiras, que buscam enaltecer as personalidades locais), sua iniciativa era alvo de desgosto e indignação por alguns membros da “comunidade”.

Já no *mukai* a fofoca adquire tons diferentes. Ao contrário das “panelas” e famílias estendidas em que se espera algo do outro, nem sempre isso é requisito na relação entre *tantōsha* e os funcionários que são levados na *van*. Como percebe Keika, por vezes os *tantōsha* evitam qualquer tipo de envolvimento pessoal com os funcionários e, destes, nem sempre um decasségui espera ou conta com as impressões do outro.

Pensando dessa forma, é justificável poder *dormir* no *mukai* em contraposição a *dormir* em um evento familiar, cuja sua atenção é exigida constantemente. Neste espaço ou circunstância marcada por uma “impessoalidade”, a fofoca é mais agressiva e revela uma série de arranjos e alternativas consideradas “no limite” pela “comunidade”.

Ao contrário da imagem de “anomia” da “comunidade brasileira” no Japão, como pensa algumas dimensões da esfera normativa de Hamamatsu e a “comunidade nikkei” no Brasil, vemos que a fofoca é um dispositivo bastante presente entre os descendentes. Contrariando os discursos de que “o brasileiro não pensa a sua vida ou a vida de sua família no Japão” ou “não se interessa pela comunidade, pela integração com a sociedade japonesa”, etc., vemos que os nikkeis em Hamamatsu estão se pensando – e se vigiando – constantemente.

#### **6.4 Vamo de Mukai**

Mesmo acompanhando meus informantes por meses, muitos em Hamamatsu ainda tinham uma vaga noção da pesquisa que realizava na cidade. Como disse em outro momento,

para as categorizações gerais que recebia de meus interlocutores, notava que pouco importava para eles algo mais detalhado ou elaborado sobre o que tinha ido fazer no Japão. Eu assumia para alguns a categoria de “pesquisador que estuda os brasileiros no Japão”, para outros como “o pesquisador que estuda Japão/cultura japonesa”, sendo rapidamente absorvido pela esfera normativa como uma entidade ou autoridade pública, estatal, etc.

Apesar de estar vinculado a uma entidade assistencial, Bruno foi uma das poucas pessoas que puderam entender pelo menos algumas das questões e temas que fui investigar na cidade que, de fato, resvalavam ou às vezes nada tinham a ver com “os problemas da comunidade brasileira” preconizado pela esfera normativa da cidade. É óbvio que Bruno não tinha como saber o que eu queria ou pensaria com esta pesquisa, mas passou a me sugerir ou até mesmo me apresentar a outras pessoas que pelo menos não faziam parte deste circuito político/normativo.

Apesar de termos nos conhecido pessoalmente pouco tempo depois da minha chegada ao Japão, Bruno me sugeriu que participasse com ele de um “Mukai”, um serviço de leva-e-traz de funcionários decasséguis às fábricas japonesas. Como *tantōsha*, ou seja, responsável por cuidar dos brasileiros na cidade vinculados a sua empreiteira, Bruno assumia em algumas vezes o trabalho do Mukai, não sendo, no entanto, parte regular do seu trabalho cotidiano. Segundo ele, poderia encontrar no “mukai” algumas questões “que ele achava interessantes para minha pesquisa”.

Como me explicou Bruno, o termo “mukai” é uma apropriação brasileira de *okurimukae*, termo japonês que literalmente pode ser traduzido como leva-e-traz. A apropriação brasileira do termo é não apenas falada no boca-a-boca do cotidiano dos decasséguis de Hamamatsu, como podem ser encontrados nas revistas brasileiras, sites de empreiteiras e blogs de brasileiros na internet ou até mesmo painéis de classificados espalhados em estabelecimentos brasileiros. Ao final, o termo foi adaptado e popularmente conhecido apenas como “mukai”.

O “mukai” consiste na busca do trabalhador decasségui em sua casa pelo *tantōsha*, sendo levado a partir de então para a fábrica em que trabalha. Seguindo horários rigorosamente predeterminados, o *tantōsha* vai com seu próprio veículo até a casa dos funcionários que, em muitos casos, moram uns longe dos outros. Assim, o *tantōsha* geralmente já tem percursos também predeterminados cujo objetivo é buscar todos os funcionários em tempo para levar ao local de serviço. Findada a jornada de trabalho, o mesmo

*tantōsha* tem a função de buscar estes funcionários nas fábricas e levá-los novamente para suas casas. Assim como plano de saúde e demais encargos, o “mukai” pode ser considerado um benefício importante no cálculo em que os brasileiros fazem na procura de emprego, como podemos ver no anúncio de uma empreiteira de Hamamatsu:

“Oportunidade de emprego em Hamakita:

Estamos admitindo na area de costura de banco de carro.

Ambiente predominantemente feminino.

É necessário ter a compreensão da lingua japonesa acima de 20%, carteira de motorista e carro.

Com urgência para quem tem disponibilidade para fazer o sougei (mukai).

Não é necessário ter experiência em costura.

Vagas: 1 pessoa.

Contato: Daniel Maeda (080-5119-2989 SoftBank).”

(Shounan Corp, Disponível em <<http://shounan-corp.com/archives/113>>, Acesso em 18 de agosto de 2011)

Quando apenas utilizados os ideogramas que compõem a palavra *okurimukae*, a contração pode ser lida em sua forma chinesa. *Okurimukae* (送り迎え) passa a ser lido como *Sōgei* (送迎). A variação é percebida pelos brasileiros de modo geral, contudo, não parece ser a regra em Hamamatsu. Como me disse Angélica, decasségui e *tantōsha* na Província de Gifu, em Hamamatsu o serviço de leva-e-traz é conhecido como “Mukai/*Mukae*”, enquanto que em Gifu é chamado geralmente por *sōgei*.

Quando comentei com Bruno sobre a questão do *sōgei*, ele rapidamente me explicou como a palavra é entendida pelos brasileiros de Hamamatsu. Fluente em japonês, Bruno me apontou a questão da leitura dos ideogramas e comentou que quando os brasileiros usam *sōgei* geralmente termina em brincadeira ou piada. Comentando sobre alguns brasileiros que ele próprio busca na cidade, *sōgei* se transforma rapidamente em “sougay”:

Bruno - Só a forma de ler que é diferente.

Victor Hugo - *sōgei* é leitura *on né*?

Bruno - Isso mesmo. Então às vezes nos anúncios de emprego está escrito “tem *sōgei*”. Às vezes está escrito *okurimukae*. Vai de empresa para empresa. Aí brasileiro ouve e pensa que é diferente (risos)... baianos são fodas (risos)

Victor Hugo – É que eu lembro isso mesmo, que *mukai* é o jeito que brasileiro pegou, virou *gíria*.

Bruno – Isso mesmo (risos). E *sōgei* também sempre lembram, pois o pessoal zoa muito. Fala “você vai de *sougay* (risos), aí pegou.

Victor Hugo – (risos) Sério?

Bruno – Se você faz *sougay* aqui é mó zoação (risos).

O convite para acompanhar um *mukai* foi feito em outubro de 2010, tendo sido bastante difícil conseguir conciliar um horário com o Bruno. Apesar de eu ter me colocado à disposição para qualquer dia e horário, era difícil para o Bruno conseguir um “*mukai* legal para me levar”. Como não fazia parte de sua rotina na empreiteira, Bruno geralmente só conseguia saber dos *mukai* horas antes do serviço de *leva-e-traz*, muitas vezes iniciado de madrugada. Na época acreditava ser apenas uma questão de desencontro de horários ou dificuldades no calendário.

Depois de certa insistência, consegui acompanhar o meu primeiro *mukai* após quase um mês, no dia 4 de novembro daquele ano. Tomando café no centro da cidade recebi o convite do Bruno para acompanhá-lo em um *mukai* para a cidade vizinha de Iwata às 17h. Como ele me disse, geralmente os turnos começavam e terminavam às 7h da manhã e às 17h da tarde, todavia, era preciso estar na fábrica no “horário em ponto”, sem chance para atrasos. A viagem de van levaria algo em torno de 20 minutos, sendo que Bruno me pediu para esperá-lo na frente do meu apartamento às 16:30h.

Por conta da presença de cerca de 7.300 brasileiros vivendo na cidade já tinha visitado Iwata algumas vezes, contudo, nunca tinha visitado seu distrito industrial. Já conhecia vários brasileiros que moravam em Hamamatsu e faziam as constantes viagens para Iwata e Fukuroi à trabalho, assim como conhecia brasileiros destas cidades que estavam sempre em Hamamatsu para fazer aulas, compras, etc. Percebia ali que, primeiramente, ao possuir



estatuto oficial de Metr pole e pela presença de uma infra-estrutura para brasileiros bastante vistosa, Hamamatsu congregava um nó de circuitos, com brasileiros fazendo viagens constantes de mukai, carro, trem, etc.

Assim que entrei no carro trocamos cumprimentos e Bruno logo ligou o Navi, o aparelho GPS que levava em sua van. Percebi no Navi com certo espanto que já haviam vários percursos demarcados com pontinhos brancos e cobrindo grande extensão da cidade. Bruno me explicou que aqueles pontos eram as suas idas às casas dos amigos (e aí já pude notar o trajeto até o meu apartamento), da namorada e dos mukai que fazia. Colocando um cd aleatório, partimos às pressas para Iwata em busca de Sebastião e Júlio.

Notei que Bruno atravessava campos de arroz e chá com bastante velocidade, já conhecendo vários atalhos até as fábricas na cidade vizinha. Atravessamos o rio Tenryugawa e passamos perto das dunas de Nakatajima e podíamos ver ao longe o Act City, o que Bruno contou aos risos ser chamado de “O Garrafão” pelos brasileiros. De longe e ao pôr do Sol, realmente o arranha-céu parecia uma enorme garrafa marrom de cerveja.

Passado poucos minutos Bruno começou a me explicar o porquê de me levar no mukai. Segundo ele, o mukai era o momento em que alguns decasséguis discutiam alguns dos problemas do trabalho, de casa, da família e, o mais importante para ele, sem pudores ou restrições. Percebia que talvez o mukai se configurasse em um interesse para o meu estudo, pois uma vez que não estava no Japão para fazer uma etnografia dentro das fábricas, mas sim observar a vida dos brasileiros fora delas, poderia observar no mukai algumas questões importantes neste momento “liminar” (TURNER, 1974; 1996) entre cotidiano/fábrica.

Segundo ele, o mukai era primeiramente uma boa maneira de *baito* ou trabalho temporário, permitindo “fazer uma graninha extra” nos tempos de folga. Mesmo não fazendo sempre os mukai para a empreiteira em que trabalha, a vantagem de fazer o serviço é que a empreiteira cobre os custos de manutenção e gasolina do veículo, além de um s lario complementar. Quando não estava ocupado no escritório e tinha um tempo livre, cobria alguns mukai para a empreiteira, contudo, não tinha uma regularidade ou calendário fixo destas viagens.

Angélica me explicou que atualmente se cobra ou “tira do s lario” do funcionário pelo serviço do mukai, taxa que varia de acordo com cada empresa e gira em torno de  3.000 a

¥5.000 mensais, ao contrário de épocas passadas em que, com a economia japonesa aquecida, permitia que o benefício fosse concedido de graça ao funcionário.

Como a gasolina e o carro (seja carro da empresa ou então a manutenção do veículo próprio) ficam por conta da empreiteira, o salário do *tantōsha* que faz mukai geralmente é mensal e menor do que o funcionário que faz zangyō na fábrica (hora-extra), estando em determinada época na casa dos ¥250.000. Existem empreiteiras que não pagam os *tantōsha* pelo serviço, apesar da promessa da empresa. Tal situação de desarranjo cria entre os brasileiros outro termo, o de “tantrouxa”. Mesmo sem se conhecerem, Bruno e Angélica me disseram a mesma coisa: “aqui no Japão todo *tantōsha* é ‘tantrouxa’ na verdade”, pois acaba tendo que cuidar em sua grande maioria de problemas alheios envolvendo a vida dos brasileiros no Japão, vivência que adentra a esfera pessoal em vários níveis, até mesmo na escolha do carro.

Pude observar que todos os *tantōsha* que conheci tinham suas próprias vans, com exceção do Sr. Fábio que tinha uma “Wagon”, uma van de pequeno porte. A escolha desse tipo de veículo ultrapassava então os interesses pessoais e cotidianos, adentrando na esfera do trabalho e, com isso, gerando alguns conflitos entre o cuidado com o carro e o constante leva-e-traz de tantos funcionários. Rubens tinha uma grande van branca para levar e buscar trabalhadores brasileiros, tendo colocado no banco traseiro um aviso impresso numa folha de sulfite:

*É OBRIGATÓRIO O USO DO CINTO DE SEGURANÇA EM TODO O VEÍCULO,  
INCLUSIVE NA PARTE TRASEIRA.*

*A todos que utiliza o veículo de transporte aguardar no local e na hora marcada.*

Durante o caminho até Iwata Bruno diz que antes da crise tinha muitos brasileiros “folgados”, “malandro”, “ladrão mesmo”, já deixando vários funcionários no meio do caminho, dizendo sempre: “este serviço [de leva-e-traz] não tem no Brasil, né?”. Como as pessoas que passam por estas vans são muitas, Bruno confessa que já levou todo tipo de gente e passou “por várias encencas”, em alguns casos extremos, quase gerando conflito físico: “Nossa mano, já levei um cara que tinha uma cara de bandido... aí ele ameaçou a brigar e eu

mandei ele descer na hora, ‘pra vir brigar então, eu sei Aikidō, quero ver, desce aí... pode vir bater que vai apanhar, falei pra ele’”.

Estas faltas dos brasileiros eram relacionadas não só com o cuidado com o carro, mas também no respeito aos horários e no próprio relacionamento com o motorista durante a corrida, mais uma vez reforçando, aos olhos de Bruno e Angélica da idéia do “tantrouxa”.

Bruno comenta indignado que os brasileiros em Hamamatsu são “folgados” porque reclamam do mukai, “que o mukai está atrasado, como assim o mukai chegou atrasado?”, além de exigirem serviços de maneira rápida e em português. “Os brasileiros aqui chegam nos lugares e exigem a presença do *tsuyaku*, não é um negócio assim, ‘pergunta se tem’, não, exigem”, continua Bruno no meio do caminho.

Quando chegamos, logo entraram no carro Sebastião e Júlio, aparentemente desconfiados com a minha presença. Eu percebi que claramente era o ser estranho no veículo, não descendente e usualmente categorizado como americano no Japão não apenas pelos japoneses, mas também pelos próprios brasileiros. Júlio era novo e possuía feições mestiças, com os olhos um pouco mais amendoados, enquanto Sebastião era mais velho, mais sério e que sabia falar japonês.

Depois que fui apresentado notei, mesmo estando no banco da frente, que os brasileiros ficaram mais tranqüilos e até impressionados com a minha presença. Passaram a discutir juntamente como o Bruno a dinâmica do mukai para me ensinar, sem adentrar na fala das mulheres. Não falando em nenhum momento sobre suas vidas pessoais, comentaram o dia que se passou na fábrica, apontando o problema do número de peruanos ilegais.

Os três me explicaram que atualmente as empreiteiras e fábricas de Hamamatsu estão evitando a contratação de peruanos na linha de produção, pois muitos estão chegando no Japão em situação irregular. Assim, Sebastião e Júlio comentam que as empresas estão “fechando o cerco”, apesar do número bastante expressivo de peruanos na cidade. Naquela discussão os dois funcionários aproveitavam a presença do Bruno como *tantōsha* para esclarecer algumas dúvidas legais sobre contratação e documentos, etc. Bruno me diz que o Japão tem aumentado a fiscalização e rigor nos vistos para peruanos uma vez que foram descobertas irregularidades e falsificação na confecção da documentação no próprio Peru, em especial a compra dos nomes japoneses e a prática dos casamentos arrançados.

“Se você prestar atenção na cidade, você vai ver que está cheio de peruano sem ser descendente, sabe... não tem tudo cara de asteca? Isso acontece porque estão comprando o nome japonês no Peru para conseguirem imigrar pra cá, então a pressão nas empreiteiras tem aumentado”, diz Bruno. Aí completam Sebastião e Júlio que as empresas estão “com medo” de contratar peruanos. Ainda discutindo sobre os peruanos e os casamentos arranjados, percebem também entre os brasileiros o grande número de homossexuais que vão ao Japão com casamentos arranjados, coabitando na mesma casa ou apartamento o casal e o namorado/a.

Pouco antes de chegarmos aos condomínios onde moravam Sebastião e Júlio, ambos começaram a entoar uma conversa sobre as dificuldades de viver no Japão sem compreender de maneira efetiva os costumes e as leis. Nesse sentido, comentaram com o Bruno sobre um brasileiro que foi multado por ter jogado o lixo de forma errada. Como no Japão é proibido jogar documentos pessoais com identificação, o brasileiro estava jogando em saco de lixo normal, sem passar pelo correto processo de trituração, vários boletos de contas de água, gás e luz. Como estava facilmente identificado pelo lixo, a polícia rapidamente surgiu e o multou pela infração.

Neste dia cheguei em casa às 19h, já pedindo para o Bruno me encaixar em seu calendário para o próximo mukai, em específico um de mulheres. Dada a própria irregularidade do Bruno em fazer os mukai, percebia que seriam poucos os que poderia participar, no entanto, gostaria de observar esta dinâmica que tanto Bruno quanto Angélica dizem ser diferentes.

O segundo mukai em que pude participar aconteceu logo no turno da manhã de 1º de dezembro de 2010, quando Bruno me permitiu novamente retornar com ele para Iwata para desta vez buscarmos três mulheres. Saindo do meu apartamento em torno de 6:30 da manhã, Bruno me alertou aos risos para me preparar que uma das mulheres sempre vinha para o mukai com um chulé muito forte.

Chegamos na fábrica bem mais rápido do que na viagem anterior em que fomos buscar Sebastião e Júlio. Desta vez não passamos pelo trânsito do final do dia em Hamamatsu, o que encurtou a viagem de maneira considerável. Todavia, no percurso Bruno reafirmou algumas das características de um mukai para mulheres, sobre a diferença nas falas entre homens e mulheres especificamente.

Saindo do turno da madrugada naquele momento, as três mulheres entraram no carro, sendo uma descendente e duas não-descendentes, aparentemente cansadas. Diferente do primeiro mukai em que participei, desta vez o Bruno apenas falou bom dia para as três funcionárias e a partir de então não falou mais nada, tampouco me apresentou. Apesar de não saber naquela hora se a sua postura era intencional ou não, as três funcionárias desataram a conversar primeiramente sobre o trabalho e depois sobre brasileiros gays, pouco se importando com a nossa presença no banco da frente.

O que mais me impressionou nesta viagem foi o linguajar das funcionárias, o que Bruno até comentou depois que as deixamos em suas casas. Como ele apontava, era fácil diferenciar as não-descendentes das descendentes pelo linguajar, sendo que as não-descendentes daquele dia falavam como se fossem da periferia ou favela ou, como ele sugeriu, “falavam como mano”. Com cara de poucos amigos e já engatando em um assunto que parecia ter começado dentro da fábrica, a não-descendente de cabelos castanho claros estava visivelmente irritada. Como se tivesse levado uma reprimenda na linha de produção, ela discutia indignada “o japonês... ele pediu para eu fazer o zíper desse tipo hidari, mas eu não sei fazer zíper hidari. E eu fiquei lá, mas eu não sei fazer desse tipo. Aí eu falei ‘fala pro outro lá fazer esse tipo de zíper que eu não sei’”, alternando por vez ou outra o uso dos termos “o cara”, “bicha”, “velho”, “puta bicha” ou “mó viado” para se dirigir ao chefe.

A conversa não durou porque as outras duas funcionárias pareciam pouco interessadas ou confortáveis em continuar o assunto. Mudando o rumo da discussão as duas não-descendentes entoaram o papo de que os respectivos maridos/namorados ficavam muito estressados quando estavam no trânsito. “Ah, quando acontece alguma barberagem no trânsito no Brasil ele desce do carro... aqui eles ficam fazendo jogo de luz, xinga em japonês...” diziam, concordando que isso era muito estressante. Talvez devido ao cansaço a conversa também não perdurou, entrando as três em alguns minutos de silêncio.

Já em Hamamatsu a mesma não-descendente que tinha o “linguajar de mano” e que saíra indignada da fábrica começou a comentar sobre um encontro casual que tiveram no trem com um brasileiro homossexual. Extremamente indignadas, as duas não-descendentes comentavam que viram este brasileiro sentado de pernas cruzadas ao lado delas. Diziam que tomaram o trem na mesma estação e no mesmo ponto, então sentaram ao lado dele e não sabiam exatamente o que ele estava fazendo, quando o apanharam passando rímel. A partir daquele ponto falavam indignadas e em tom de nojo, referindo-se ao brasileiro como “que

puta viado”, “que bichona” por várias e várias vezes. Durante todo o percurso a descendente permaneceu quieta, apenas ouvindo as duas conversarem.

Bruno me contou que as três sempre trabalharam juntas na mesma fábrica, tornando-se amigas com o passar do tempo. Segundo ele, a descendente passou por maus bocados até se enturmar, fato que se repetia sempre quando entrava alguma outra mulher na linha de produção: “é difícil quando entra alguma mulher nova na linha, porque ela sofre muito na mão dessas três”. Esse tipo de animosidade já foi observado por Angélica e a decasségui Joelma, apontando algumas rivalidades entre trabalhadoras mulheres brasileiras e japonesas. De qualquer forma, Bruno se absteve em todo o momento de conversar tanto com elas quanto comigo, reação que não me passou despercebida e até me intimidava para puxar qualquer tipo de conversa. Totalmente diferente do mukai com homens, eu sentia naquele momento que não deveria falar nada, nem para elas, nem para ele.

Quando chegamos aos condomínios destas funcionárias Bruno comentou que “até que hoje a chulezuda não tava tão mal”, mostrando na fala talvez a sua própria falta de paciência com ela, pelo que entendi, a mesma que estava indignada por levar a reprimenda na fábrica.

O terceiro mukai foi algo extremamente difícil de ser arranjado. Bruno já se enveredava por outros negócios, comprara um boliche e se dedicava cada vez mais ao próprio negócio na internet, diminuindo bruscamente o número de viagens. Depois de dezembro, era bastante difícil encontrá-lo e quando acontecia, ele parecia muito cansado e com a barba por fazer. Todavia, quando eu perguntava para ele sobre o próximo mukai, ele dizia ter feito um ou outro de modo tão inesperado que não tinha dado tempo para me chamar.

Pude acompanhá-lo apenas mais uma vez, no dia 3 de março de 2011. Neste mukai voltaríamos para Iwata para buscar as mesmas funcionárias na mesma fábrica. Contudo, quando chegamos, as três sentaram-se nos bancos traseiros e dormiram durante todo o trajeto. Percebendo que caíram no sono, Bruno começou a conversar comigo sobre seus negócios, sobre os amigos e já tentando combinar um próximo dia para sairmos.

\* \* \*

Existem diferentes fofocas e assuntos para cada tipo de mukai. Nos mukai em cujos funcionários presentes são todos homens, geralmente a discussão se prende no mundo do trabalho e aos problemas burocráticos corriqueiros, mas dificilmente falam da família ou discutem o relacionamento com os colegas. Já nos mukai para mulheres, Bruno me disse que

a discussão gira primariamente em torno dos relacionamentos, problemas familiares, casamentos, namoros e até mesmo a traição. Esta nítida distinção é um dos motivos pelo qual Bruno me convidou para acompanhá-lo nas viagens, sendo uma separação que o deixa intrigado, “você vai ver hoje”, dizia. Neste sentido, os discursos dentro dos mukai para homens e mulheres assumem orientações diferentes, às vezes em situações de oposição, às vezes não.

Da fala das mulheres, Bruno e Angélica já ouviram sobre “quem está interessado em quem”, “quem está namorando quem” e “quem está ficando com quem”, como se fosse para eles um momento e espaço específico onde as mulheres discutem e fazem seus cálculos acerca da esfera de relacionamentos. No mukai as mulheres discutem problemas conjugais, “da falta de interesse do marido em cuidar das coisas de casa, deixando tudo para elas”, espaço simbólico que literalmente dura o tempo do mukai e, com isso, permite a discussão com liberdade de coisas mais íntimas (e às vezes mais densas/intensas) que não aparecem em outros circuitos.

Bruno me conta que durante o dia fazia o mukai para homens e à noite o para as mulheres, sendo que de manhã levava o marido de determinada pessoa para o trabalho e à noite levava a respectiva esposa para o trabalho. Nestas viagens pôde observar como as amigas de fulana discutiam os problemas de seu casamento, já articulando em médio prazo outro relacionamento. Passado certo tempo, o casal se separou.

O assunto foi excepcionalmente debatido durante o mukai dos homens, permitindo que Bruno fizesse imediatamente a associação. “Ah, com certeza foi o mukai, a mulherada fica botando pilha, falando das vontades que tem de experimentar [sair com outros], tentar tudo diferente” diz Bruno, adicionando que nestas discussões a vida íntima e sexual também é debatida sem pudores. Como exemplo de um mukai feminino, temos a fala de Renata, ex-decasségui e que já participou de várias dessas viagens:

Renata - Ah, acho que os assuntos mais comuns em mukais ... são o quanto os *tantōshas* são chatos (risos) e de como os maridos delas são ruins, ruins de cama mesmo, poxa (risos)! Trabalhei mais ou menos um ano e meio na noite e tive três *tantōshas*. Acho que eles não se acostumavam, sei lá... acabavam fazendo coisas pela metade... eram irresponsáveis e o resto acho q você já sabe... acabavam pedindo as contas (risos).

Victor Hugo - E soube que elas falam sem dó, né, assim, no mukai...

Renata - Falam mesmo! Só tem mulher e o motorista é japa (risos)!

Victor Hugo - Mas assim, se o motorista for *tantōsha* brasileiro, homem, e aí?

Renata - Hum... ninguém liga (risos). Na verdade, acho que fazem até graça (risos).

Victor Hugo - O assunto de mukai acontece fora dele? As mulheres falam com a mesma liberdade quando estão trabalhando ou então em outros lugares que os brasileiros vão?

Renata - A hora q o bicho pega mesmo é na hora da volta, no *teiji* (risos). Porque pra ir todo mundo vai dormindo... e o mukai do *zangyo* o pessoal tá só o pó. Foi o que te falei... as conversas de mukai passam como se fossem desabafos acho (risos), e depois acaba. Acho que se alguém comentar esses papos de mukai fora dele, é o que as mulheres chamariam de fofoca (risos).

Observando estas dinâmicas em mais de uma vez, para Bruno com certeza o mukai é um espaço ou momento em que a família é discutida de modo intenso, afetando a vivência destes decasséguis no Japão. Pelo que me dizia, nos mukai pode se discutir não só situações presentes do cotidiano, mas também – e de forma direta ou indireta – futuros relacionamentos, projetos de vida, etc.

Angélica também percebe as distinções e ainda acrescenta outra variável importante. Como já fez mukai para homens e mulheres, nota que muitos dos problemas conjugais debatidos se referem aos diferentes turnos de trabalho de marido e mulher. Trabalhando em fábricas diferentes e em turnos alternados, o casal fica por um longo tempo literalmente sem ver um ao outro, gerando o esfriamento da relação. Esta questão também é percebida por Bruno, Tiago, Marília, Roberto e Marcela, afetando também a educação das crianças, como discutido aqui em outro momento.

Além dos mukai para homens e para mulheres existem os mukai mistos e os mukai para adolescentes, gerando também outras falas e conversas. Fazendo o mukai para adolescentes durante longo tempo, Angélica relembra com nostalgia aqueles momentos, sendo para ela “o mais divertido”. No Japão os adolescentes a partir de 16 anos já podem trabalhar sem fazer hora-extra, logo, estão também presentes nas vans conversando majoritariamente sobre assuntos escolares, problemas com determinado professor,



dificuldades nas provas. “Eles me chamavam de tia e às vezes viajávamos durante o percurso inteiro cantando”, relembra Angélica. “Eles às vezes levavam alguns CDs e iam cantando; eu cantava aquelas músicas que eu sabia, né” diz Angélica com felicidade, dizendo ser um tipo de mukai mais ameno e tranqüilo.

Quanto ao aspecto da fofoca e migração, Machado (2010) percebe que a fofoca assume um papel crucial na manutenção (ou até mesmo interrupção) da organização familiar e da casa dos brasileiros de Governador Valadares que possuem parentes vivendo no exterior. No caso destes brasileiros, a ausência constante do marido por conta da emigração para o exterior gera a suspeita sempre presente sobre o comportamento das mulheres que ficaram no Brasil (MACHADO, 2010). Já para os homens, o teor da fofoca é diferente, enquanto que casais de emigrantes que partem juntos para o exterior, ela não ocorre.

A suspeita sempre constante do comportamento sexual das mulheres acaba sendo a preocupação corrente em Governador Valadares como forma de manter a casa e o casamento, enquanto no caso dos homens, parece ter uma importância ou impacto menor na manutenção da instituição. De toda forma, são famílias em constante tensão, sendo a fofoca um dos dispositivos que possuem extrema importância na manutenção da organização familiar (MACHADO, 2010), constituição e, arrisco a dizer, elaboração de projetos familiares.

Tendo o mukai como foco da análise, a fofoca aqui também adquire diferentes falas e orientações para homens e mulheres e, com isso, maridos/namorados e esposas/namoradas. O que deve ser comentado, no entanto, é que este espaço ou momento da fofoca, especialmente entre as mulheres, conta sempre com a presença de um terceiro sempre ouvindo as conversas, o *tantōsha*. O papel ou posição do *tantōsha* nestas conversas será discutido a seguir.

\* \* \*

Naquela época eu não entendi o motivo do silêncio de Bruno quando estávamos no mukai das mulheres, além de confessar que fiquei bastante insatisfeito ou decepcionado com as impressões que eu colherei naquelas viagens. Ele achava interessante que eu observasse a dinâmica do mukai em si, contudo, aparentemente aquela era uma situação em que eu só poderia mesmo *observar*. Mesmo com ele tendo realizado outros mukai durante o período em que estava no Japão, fiquei intrigado com a relação entre *tantōsha* e os passageiros que ele leva em sua van e, em especial, na forma em que isso era afetado pela minha presença nas poucas viagens que fiz.

Angélica me comentou que em mukai geralmente o *tantōsha* “entra e sai calado”, para evitar desta forma inúmeros “pepinos”. Como já devem lidar com a vida de vários brasileiros na cidade e, por partilhar um espaço e momento em que estas pessoas confessam até mesmo suas intimidades, torna-se mais do que justificável o silêncio de Bruno, algo que só pude perceber muito tempo depois e já no Brasil. Era evidente que a minha presença no mukai era extremamente delicada, pois já colocava na sopa outro ingrediente: se mesmo entre os brasileiros eu não era visto como um, tampouco decasségui, quem é o “americano” que está sentado no banco da frente? Parece-me então que no mukai talvez estivesse querendo instaurar uma relação com meus interlocutores à força.

Não é à toa que a maioria do que ouvi sobre os mukai são relatos de alguns *tantōsha* na cidade e fora dela, a saber o Bruno, Fábio em Hamamatsu e Angélica na província de Gifu. Minhas conversas com Fábio eram sempre na presença do próprio Bruno, contudo, Angélica não os conhece e me forneceu pistas que se assemelham em Hamamatsu/Shizuoka e Gifu, mesmo tomando a grande distância entre essas pessoas.

Angélica me dizia que é muito complicada a questão do *tantōsha* dentro do mukai, pois ele não deve se envolver de maneira alguma com os funcionários. “Eu nunca vi, mas eu já soube de caso de *tantōsha* homem que deu em cima de funcionária. Mas não é homem só que é safado não, mulher também é safada. Tem mulher *tantōsha* que também dá em cima dos funcionários homens”. Nesse sentido, dada a situação delicada das próprias discussões debatidas nos mukai, para Angélica a própria intrusão do *tantōsha* entre os funcionários pode causar sérios problemas, como traição e até mesmo a disrupção familiar. Citando apenas mais um caso extremo, Angélica diz ter ouvido que num destes casos de envolvimento do *tantōsha* com o/a funcionário/a, houve a demissão dos dois:

Angélica - Eu só ouvi falar. Tem cara que levou até kubi<sup>77</sup>. Mandaram embora (risos).

Victor Hugo - Mas levou kubi porque estava saindo com mulher?

Angélica – Sim, porque [se] envolveu com uma funcionária. Os dois levam kubi. *Tantōsha* assim ninguém confia (risos).

---

<sup>77</sup> Foi demitido.

Este espaço e momento específico do dia-a-dia podem ser usados então desde para dormir antes ou depois da exaustiva jornada de trabalho ou discutir as questões de trabalho e vivência na cidade, como até mesmo se configurar em um circuito de fofocas poderoso que não necessariamente se repete em outras situações. Como as falas são fluidas, em alguns momentos assuntos “de um mukai masculino” podem resvalar nos “mukai femininos” e vice-versa e em casos específicos.

Desta forma, enquanto espaço liminar (TURNER, 1974; 1996), o mukai não é encarado aqui como simplesmente um momento “entre” a fábrica e a casa, mas sim como “entre” as específicas relações de trabalho e as relações do mundo doméstico. Nesta “entre” simbólico, podemos ver como uma esfera/dimensão se mescla na outra, com inferências das relações de trabalho dentro das relações domésticas e vice-versa. Por conta do trabalho algumas pessoas se separam, deixam de se ver, se traem. Por outro lado, por conta do trabalho igualmente fazem amigos, estabelecem novas relações.

Acompanhando os brasileiros em diversos churrascos, festas e demais eventos, não ouvi em momento algum qualquer menção sobre o mukai. De fato, quando comentava entre amigos decasséguis que tinha participado de algumas destas viagens, eles se mostravam surpresos: “mas por quê?”. Nestas situações em que percebia a surpresa, respondia que “era importante conhecer, para minha pesquisa”, mas assim logo o assunto morria e todos voltavam aos seus afazeres regulares.

Ainda observando os brasileiros em outras situações, perguntei uma vez ao Rubens sobre algumas das discussões que ocorrem no circuito dos mukai, se isso é repetido ou enfatizado em eventos brasileiros que reúnem famílias e amigos. Perguntei para ele se estes espaços também são usados para se discutir trabalho, família e cotidiano, o que ele rapidamente falou que sim. Contudo, questões específicas não necessariamente são discutidas nestes eventos com a mesma liberdade.

Algumas das fofocas sobre relacionamentos, por exemplo, não são discutidas nos churrascos ou eventos familiares com o problema de gerar tensão ou conflito. Fofocar sobre pessoas presentes e seus arranjos passa a ser altamente questionável, delimitando aí uma fronteira ou limite do quê e onde fofocar. E enquanto nestes eventos os brasileiros se voltam para atividades de “lazer” como se reunir com amigos, ouvir música, participar de bingo, etc., não necessariamente dedicam sempre suas falas sobre trabalho da mesma forma que no mukai.

Em suma, são as mesmas pessoas, porém em espaços e momentos diferentes que devem ser igualmente investigados.

Apesar de não parecer importante para os próprios decasséguis, pelo contato constante que ainda mantenho com Bruno e Angélica, é possível perceber o mukai enquanto um circuito talvez institucionalizado, talvez não, das fofocas e discussões mais corriqueiras sobre a vivência desses brasileiros no Japão. Pelo que notei, no mukai pode se fazer amigos, pode se fazer inimigos, arranjar brigas, encrencas, amores, aprender e debater questões cotidianas e até mesmo romper famílias inteiras.

Depois de várias entrevistas e conversas com inúmeras pessoas, todas elas me apresentando peças de um gigante quebra-cabeças que é a vivência no Japão, percebia no mukai um espaço que realmente congregava vários pontos focais de interesse que tinha encontrado em ONGs, órgãos públicos, escolas, etc. Pela fala dos *tantōsha*, no mukai notava um circuito vivo de fofocas onde os brasileiros tinham a oportunidade de discutir algumas das várias questões que professores, políticos, pesquisadores, advogados e jornalistas debatiam, porém sobre outros primas e todos majoritariamente de fora de uma esfera normativa.

O mukai me parece uma instância diferente, mais próxima da vida destas pessoas, que podem debater nesse espaço relações familiares, novos relacionamentos, problemas cotidianos, problemas legais, etc. Ao contrário do muito que é dito sobre a inseqüência ou até mesmo a falta de planejamento ou conhecimento dos brasileiros sobre vários aspectos que definem os “problemas da comunidade brasileira” na cidade, tal qual na fofoca o mukai talvez mostra que estas pessoas estão pensando sim as suas vidas e seus planejamentos no Japão, só que em outros lugares e de outra forma.

## 7. Pensando em família, *ie*, *Koseki* e Japão

*“That's what the world is, after all: an endless battle of contrasting memories.”*

(MURAKAMI, 2011, p.293)

- 1Q84

Como é um critério fundamental para o Fenômeno Decasségui, nota-se como a lógica de organização social do *ie* cruza o tempo (por ser aplicável em várias gerações dentro da família, até mesmo aos mortos) e espaço (cruzando quaisquer fronteiras territoriais), sendo aproveitada, portanto, entre os descendentes de japoneses nascidos no Brasil. Brasileiro com ascendência japonesa, descendente de 1ª, 2ª, 3ª, 4ª ou 5ª geração, não importa: todos têm o seu espaço delimitado dentro da lógica proposta pelo *ie* (ou pelos ecos de um *ie* trazido pelos primeiros imigrantes).

O não comprometimento (ou mesmo o não entendimento) de como se funciona o modelo de estruturação familiar do *ie* acaba criando efeitos imprevistos dentro das famílias de decasséguis vivendo no Japão. Sobre a relação entre *ie* e *Koseki*, para alguns decasséguis *Koseki* se reduz a apenas um documento que atesta a sua ascendência japonesa, não necessariamente marcando a maneira ou as maneiras como esta ou aquela pessoa criou/cria suas relações familiares.

Nestes casos, notamos então uma explosão de relações alternativas, um amplo “espectro de possibilidades” (VELHO, 2003) ou então inúmeras *relacionalidades* (CARSTEN, 2005). Pela própria exigência legal do Estado japonês através do uso do *Koseki tohon* na migração, este feixe de potencialidades ou *relacionalidades* evidentemente resvala na lógica do *ie*, sendo o Estado aqui um produtor de inventidades que valem a pena ser estudadas.

Mesmo se aproximando ou se afastando do modelo familiar proposto pelo *ie* (pelo comprometimento, conhecimento, respeito ou evitação destas regras), estes descendentes precisam lidar com a lógica japonesa em nível estrutural. Se tal descendente foi educado nos “moldes japoneses” ou não, quando almejam solicitar o visto de trabalho no Japão os

decasséguis precisam rever legalmente os seus laços de ancestralidade com a Terra do Sol Nascente.

Dentro de uma perspectiva “transnacional” (que na verdade implica pensar não apenas na dimensão do Espaço, mas também do Tempo, como veremos mais à frente), podemos observar no “Fenômeno Decasségui” e no trânsito constante entre Brasil e Japão como as percepções em torno da família adquire fluidez e plasticidade. Tal aspecto já foi observado por Machado (2006; 2007; 2010) ao estudar os brasileiros de Governador Valadares que precisam estabelecer novos arranjos e novos cálculos para dar conta de parentes ausentes.

Nesse sentido, as dimensões da Casa (LÉVI-STRAUSS, 1986; 1991; 1999), do Tempo/Espaço e da Comensalidade (CARSTEN, 2005; MACHADO, 2006; 2007; 2010) adquirem nova importância para pensarmos nas *relacionalidades*. Ao deslocarmos o eixo de discussão para variáveis que por si só não são fixas ou estanques, ampliamos o leque de possibilidades quanto à idéia de família, parentes e parentesco.

Foi possível encontrar em Hamamatsu variações bastante interessantes sobre as maneiras como os descendentes pensam a família, parentes e parentesco. Tais definições, que em certas circunstâncias se prendem ou às vezes se desprendem do *ie*, nos força a encarar as próprias *relacionalidades* de modo diferente.

Nas entrevistas a seguir as pessoas ofereceram concepções particulares do que entendem por família e parentesco no Japão, muitas vezes denotando fluxo, negociação, troca e englobamento entre essas duas dimensões. Veremos que a instabilidade dos arranjos familiares pode ser facilmente encarada como uma forma de estabilidade para as famílias aqui estudadas.

Alguns dos entrevistados já foram brevemente apresentados, sendo aqui revisitados. Busquei, ao fim, me ater às categorias nativas conforme apareciam nas conversas e entrevistas, por vez ou outra pontuando as discussões sobre *ie*, *Koseki tohon* e família japonesa.

## 7.1 A Família de Marcos

*“Como todo mundo diz, você vê quem é sua família na hora da desgraça, quando alguém se casa ou morre (risos).” – Marcos*

Como característica intrínseca das sociedades contemporâneas, a elaboração ou busca de um projeto de vida (VELHO, 2003) também perfaz uma das motivações principais no que concerne ao “Fenômeno Decasségui”. Em princípio temos a migração constante de descendentes de japoneses para o Japão em busca de melhores condições financeiras, iniciando assim um modo de vida particular entre os dois países. Contudo, pude encontrar em campo vários decasséguis que hoje residem em Hamamatsu pelos mais variados fins e interesses para além do viés econômico.

Marcos diz ter migrado para o Japão por duas razões, primeiro “para conseguir dinheiro” para montar seu próprio negócio no Brasil, mas também para adquirir a sua independência perante a família. No entanto, como poderemos observar mais à frente quanto a sua busca pelo pai, temos outras questões a serem ponderadas quanto a sua migração enquanto projeto de vida (VELHO, 2003).

Conheci Marcos no churrasco do *Shaka Shaka*, circunstância que só fui perceber posteriormente como uma reunião de sua família estendida ou ampliada no Japão. Naquele evento foram reunidas várias famílias e amigos que, em situação comum de decasségui no Japão, procuram se encontrar aos finais de semana para dar conta, segundo alguns, da saudade de casa.

Logo fui incorporado na “família de Marcos” no Japão e assim acompanhei o grupo em diversas oportunidades. Sendo que todos trabalham como voluntários em um grande portal de notícias como jornalistas ou fotógrafos amadores, percorri (ou mesmo trombei com eles) vários eventos, nos quais sempre pude observar e discutir sobre a vivência dos decasséguis no Japão.

Tornei-me mais próximo de Marcos simplesmente por termos vários gostos em comum, especialmente no que concerne a filmes, seriados televisivos, *podcasts*, etc., o que me deu margem de abertura para podermos manter até os dias de hoje conversas bastante

informais. Aproximamos-nos de fato em Komaki, no 2º Encontro de Tuiteiros do Japão. Lá eu descobri que Marcos é bastante engajado nas redes sociais e mantém contato quase que 24h por dia com seus amigos espalhados por todo o Japão.

Foi em uma visita conjunta ao templo budista *Yūsan-ji* em Fukuroi que Marcos começou a me contar alguns de seus pensamentos quanto ao que pensa sobre Japão. Posteriormente passamos a nos encontrar na cidade, quando assim ele me passou a falar sobre sua família. Hoje é trabalhador na linha da fábrica de carros e motos Suzuki, em Hamamatsu.

Marcos, sansei de 24 anos, passou boa parte da infância entre Ourinhos, SP, e Campo Grande, MS, com sua mãe Paula e irmãos pequenos Roberto e Renato, não tendo o que muitos poderiam chamar de “família japonesa tradicional”<sup>78</sup>. Seu pai deixou Marcos com 6 anos e a família para trabalhar no Japão logo no início do fluxo migratório, em 1991. Com a retenção das poupanças no Plano Collor, a família de Marcos teve todo o seu dinheiro “roubado”, o que obrigou ao pai a partir para conseguir sustentar a casa:

Marcos - "Meu pai falou 'vou viajar', eu era molequinho, não entendia nada. Foi igual uma vez quando ele foi para o Pantanal pescar, 'o pai vai pra lá e depois volta né'. Só que aí foi enrolando, a gente foi crescendo e se acostumando, né, a minha mãe sempre falou. O meu irmão caçula na verdade não conheceu nem o meu pai. O meu irmão caçula tinha o quê... alguns meses né. Meu irmão caçula conheceu o meu pai em 2001. O meu irmão do meio quase não lembra também, tinha 3 anos."

A questão foi evidentemente sentida por todos no Brasil. Apesar de consistir em um fluxo migratório bastante particular e diferente das primeiras migrações – que levavam em seu bojo o rompimento de várias famílias devido à distância, aos preços excessivos das passagens e às dificuldades de comunicação, o início do “Fenômeno Decasségui” também impunha suas dificuldades. A não existência da internet (e subsequentemente o uso dos *e-messengers* e *emails*) restringia todas as comunicações por carta ou telefone, este ainda bastante caro. As tarifas internacionais para o Brasil eram extremamente caras, obrigando aos migrantes que

---

<sup>78</sup> Sobre suas raízes no Koseki, Marcos me informou que Taiichi foi um issei vindo de Fukuoka, registrado na genealogia pelo símbolo laranja. Os termos marcados em verde são nissei e os em vermelho sansei. Já os termos em cinza são descendentes, porém cuja geração não me foi informada (nos casos não informados é importante saber que, tendo em vista que o sistema de parentesco japonês é patrilinear, automaticamente não estou considerando a origem da mãe). As genealogias se encontram nos apêndices.



telefonassem semanalmente, quinzenalmente ou mesmo mensalmente, com os minutos contados:

Marcos - Era caro, tinha né. Tipo, a família do meu pai sempre foi bem, meu avô [paterno] tinha, não sei se tem ainda, tem bastante imóvel lá. Aí ele abriu uma imobiliária lá. Meu tio morava numa casa que ele tinha dado, a gente morava numa casa que ele deu, na verdade, aí tinha linha de telefone, tudo, sempre teve. Nessas coisas a gente sempre viveu até que bem.

Victor Hugo - O seu pai mandava dinheiro? E o avô cedeu uma casa, é isso?

Marcos - Meu pai mandava dinheiro. Na verdade, o meu avô deu a casa para os meus pais assim que eles casaram. Ele mandava [dinheiro] todo mês para pagar conta, escola, essas coisas, etc.

Victor Hugo - E o contato?

Marcos - Era só por telefone. No começo ele ligava. Não era toda semana, mas todo mês ele ligava.

Victor Hugo - E como é que era, quando ele ligava?

Marcos - Ah, eu era moleque, sabe como é, pedia as coisas (risos). Aí quando ele descobriu que eu estava aqui, sempre mandava. Ele sempre mandava caixas com esses bichinhos do *Pocatcher*<sup>79</sup>, né. Nossa, tinha um monte desses bichinhos do *Pocatcher* em casa. Aí mandava *walkman*, videogame... meio que pra, creio eu, como eu penso hoje, para suprir a carência por não estar lá, então ficava agradando assim, mandando as coisas.

Naquele período as relações entre os parentes maternos consistia em visitas anuais de Paula, Marcos, Roberto e Renato para Campo Grande e da avó, Atsuko, para Ourinhos. Marcos relembra que durante a infância a mãe Paula tinha mais contato com a irmã Kaori que morava com a mãe, onde ficavam quando viajavam para o Mato Grosso do Sul. A tia materna Matilda morava com o esposo na capital e o tio materno Shigeo, solteiro, já estava no Japão como decasségui. O tio materno João partiu para o Japão muito cedo, rompendo os laços com os irmãos e sobrinhos. Dos demais, a relação era bastante incipiente. O pai de Marcos, Mário,

---

<sup>79</sup> Brinquedo bastante popular na época no Japão.

enviava constantes remessas para surprender as despesas rotineiras da casa que em Ourinhos era formada pelos quatro.

Victor Hugo - O que você acha dessa questão de mandar dinheiro para a família?

Marcos - A princípio era por necessidade. Ele foi porque a coisa lá [no Brasil] ficou complicada, aí ele tinha que conseguir um meio de manter a família, aí ele resolveu vir pra cá e mandar o dinheiro, só que mandava presentes para agradecer, creio eu que pra surprender a carência, de não estar lá presente, assim, na convivência.

Victor Hugo - Ele precisou sair de casa para manter a família unida? Como você pensa isso?

Marcos - Pelo que vejo hoje, vai muito da criação da pessoa, sei lá. Pelo que vi, meu pai foi se afastando com o tempo né, conheceu outra pessoa e ficou muito tempo longe. Aqui você se sente sozinho né, sente falta de alguém ao seu lado, e você até podia ser casado. Aí você conhece outras pessoas, vai tendo contato, não que você vai esquecer [a família no Brasil] né, mas você vai...

Nesse meio tempo, Mário conheceu a descendente Mirtes no Japão, com quem iniciou um relacionamento estável. Os telefonemas para o Brasil começaram a ficar escassos e o envio das remessas que davam conta das despesas domésticas deixaram de chegar com regularidade, o que começou a perturbar Marcos ainda adolescente. Com o passar dos anos Paula se envolveu com o não-descendente<sup>80</sup> Ariovaldo, vindo de outro casamento e com duas crianças, Lílian e Daniel. Em 2001 Mário retorna ao Brasil para finalmente assinar o divórcio, período quando conheceu o filho mais novo, Renato. Naquele ano Mário e Paula se casam legalmente com os novos parceiros.

Marcos - Nesse rolo todo aí, meu pai e minha mãe decidiram se divorciar no papel em 2001 porque queriam casar de novo, mas nisso aí já estavam separados... minha mãe conheceu o Ariovaldo, mas não estavam casados e, então, meu pai já conhecia a Mirtes faz, nossa, faz muito, muito, muito tempo. Quando eu conversava com ela no telefone, nossa, eu brigava com ela.

---

<sup>80</sup> Marcos enfatiza que sua mãe Paula foi a única da família que tinha se casado com um descendente. Apesar de não ter sido notada como problemática na família por parte do lado materno, era um ponto que foi repetido três vezes durante a entrevista, quase que como estranhamento quando Marcos reflete a relação Paula/Ariovaldo.

Victor Hugo - Por quê?

Marcos - Eu odiava ela, porque ela não deixava eu falar com meu pai. É, eu não sabia direito, ela falava que trabalhava com meu pai, aí depois de um tempo ela enfezou e aí me falou para eu perguntar pro meu pai quem eu sou, né. Aí eu só falava com o meu pai quando era ele quem atendia. Nossa, a gente brigava muito. Eu odiava ela e meu pai.

Victor Hugo - Por quê?

Marcos - Ah, meu pai já não entrava mais em contato com a gente, não falava, aí teve uma época que não estava mais mandando a pensão direito. Pra você ter uma idéia, teve uma época que eu queria cursar Direito só pra poder processar ele, cara, que louco... Aí hoje em entendo mais o lado dele, né.

Como ouvi de vários informantes, sempre foi uma reclamação constante sobre as diferenças de perspectivas em relação a como os brasileiros vêem os decasséguis, preocupação que se estende inclusive para dentro das famílias. Não só a “comunidade nikkei” como os membros familiares deixados no Brasil têm uma visão bastante idealizada de como é a vida no Japão, o que também era notado por Marcos.

Marcos - Depois que eu vim pra cá eu percebi que é realmente diferente, né. Bom, muita gente que tá no Brasil, hoje em dia tendo contato como o que a gente faz pra internet, você vê o que eles fazem e o que a gente faz aqui, a gente vê que não tem nada a ver com a vida lá. Acham que a gente ganha dinheiro fácil, consegue guardar... não é bem assim, né... (risos) E você vê que tem um custo de vida relativamente alto, aí se a época não tá boa, realmente não tem muito dinheiro, assim, não dá pra ficar... Hoje em dia eu entendo o meu pai, por um certo lado.

Durante nossas conversas foi possível observar um grande ressentimento em relação ao pai no que concerne às suas relações familiares e ao “abandono” dos filhos e da esposa no Brasil, questão que permeava boa parte das respostas que Marcos me dava. O relacionamento com os parentes paternos fica visivelmente prejudicado, perceptível na ausência de contato entre Paula e os cunhados, até que Marcos mostrou dificuldades em lembrar o nome de uma de suas tias paternas, dada a falta de contato.

Já no lado materno a questão se mostrava um pouco diferente, pois Marcos ainda mantinha contato com todos com a exceção do tio materno João, “desaparecido”, pessoa que meu entrevistado diz só lembrar de sua tenra infância. Nesse ínterim, Carlos, marido da tia materna Matilda falece e esta, já com os filhos em idade adulta, decide ir para o Japão com Fernando. O tio materno Shigeo passa por dificuldades financeiras com seu restaurante e decide tentar a vida no Japão no mesmo período.

Uma grande guinada ocorre na família de Marcos quando a avó materna Atsuko falece em 2004, abalando seriamente a configuração atual de toda a família. Os membros se reúnem às pressas e forjam ou constroem novos laços entre si, com exceção do tio materno Shigeo que continua “desaparecido”. Foi nesta oportunidade que Marcos diz ter revisto vários de seus parentes maternos e assim estabelecer um meio de comunicação mais estável com todos eles, em especial os primos maternos.

No ano seguinte Marcos decide conversar com a mãe sobre a sua ida ao Japão, para poder adquirir em especial a sua independência não só financeira como pessoal mesmo, além do objetivo de querer reencontrar o pai. A decisão foi encarada com surpresa por parte de Paula, já que esta não esperava que o Marcos fosse para o Japão. Naquela altura a família de Marcos no Brasil já estava estabilizada financeiramente, encarando a grande viagem como um projeto de vida alternativo ao estereótipo do “decasségui”.

Com o apoio incondicional da mãe e sem saber absolutamente nada sobre o Japão, Marcos parte para a Terra do Sol Nascente e se instala na província de Aichi, quando retoma o contato com o seu tio materno Shigeo, que o auxilia imediatamente durante essa nova etapa, desde a compra dos tíquetes de trem até os afazeres rotineiros da vivência no Japão.

Em meses Marcos entra em contato com a já distante tia paterna Mieko para conseguir o endereço do pai, o que consegue de pronto. Nesta oportunidade, Marcos se aproxima da tia paterna e dos primos paternos Guilherme, Eduardo e José e descobre que o pai está residindo perto de Fuji, Shizuoka.

Victor Hugo - Hoje você tem contato com seu pai?

Marcos - Sim, vejo, eu sou um relaxo (risos). Vejo o meu pai uma vez por ano, faz dois anos que não o vejo. Você lembra, a gente foi em Fuji, ele mora do lado...

Victor Hugo - E como você encara isso de conversar com ele uma vez por ano?

Marcos - Cara, como eu não fui criado com ele, eu não sou muito apegado. Eu vou lá e, tipo, hoje em dia a gente se dá bem. Converso com ele pelo menos uma vez com meu tio.

Victor Hugo - Se dá algum problema você liga lá, essas coisas?

Marcos - Na verdade não (risos), nessa parte eu sou bem independente. Ele liga para saber se estou bem e tal. Quando eu vou pra lá a gente toma uma cerveja, hoje meu pai virou mais um amigo. Hoje o meu contato é mais de amigo, não é aquela coisa, é algo mais frio.

*Em questão de pouquíssimos anos, Marcos mudou sua percepção em relação a Mário como que de “pai” para “amigo”. Marcos afirma que hoje ainda está mais próximo da sua mãe, mesmo com a distância de quase 18.000km. Apesar do contato ser constante<sup>81</sup> com sua família no Brasil pela internet, Marcos atribui essa sua proximidade com a mãe por conta da criação e da infância e adolescência que passou sempre junto de seus parentes maternos. Por outro lado, o inverso ocorre para o lado do pai, que hoje é “família” por conta dos laços biológicos, mas se enquadra como um “amigo”.*

Victor Hugo - E a Paula hoje?

Marcos - Com minha mãe eu tenho bastante contato, eu falo com ela quase todo dia, quase todo dia. É que não dá né, às vezes o horário não bate. Com ela eu converso mesmo.

Victor Hugo - E como fica a saudade?

Marcos - Tem, cara... Tem hora que pega. Agora no final do ano [minha mãe] tem que fazer cirurgia, dá o maior aperto né, vontade de voltar e tal. Aí é foda. Foi um dia antes da gente ir pra Tokyo, eu quase não fui, cara. Aí liguei para os meus amigos e falei, cara, eu não vou mais que tô baqueado aqui. Mas eu falei pra ela, se precisar, assim...

---

<sup>81</sup> Marcos afirma que conversa com a mãe quase todos os dias, o mesmo com seus irmãos. Afastando-se do centro, Marcos diz que mantém contato constante com os primos maternos, em especial o Fernando, Jonas e Bina (apesar de não informar a frequência desse contato).

Quanto aos irmãos, Renato trabalha com informática no Brasil, enquanto Roberto almeja cursar a faculdade. Marcos reconhece que Mário ainda tem a responsabilidade legal que bancar os filhos através de pensão, mas já bateu o martelo: “para evitar qualquer confusão, eu já falei para ele [Roberto] que vou bancar a faculdade”, desejando assim eliminar qualquer tipo de expectativa, problemas ou complicações no caso do não envio de remessas e o subsequente não pagamento das mensalidades.

Durante estes seis anos Marcos já chegou a morar em Tokyo, Nagoya e atualmente em Kosai, Shizuoka, há poucos minutos de trem de Hamamatsu, onde criou a sua rede de amizades mais ampla. Em Hamamatsu conheceu a equipe de um site nikkei de notícias pela internet, sendo hoje membro do grupo enquanto repórter e fotógrafo amador.

Bastante engajado nas atividades envolvendo redes sociais entre blogueiros, jornalistas e fotógrafos, Marcos definiu assim os parâmetros de sua nova “família”, diferente daquela formada unicamente pelos laços biológicos, mas sendo sustentada na verdade pela união, convívio, contato e fidelidade em ajudar. Assim, Marcos encara os seus amigos próximos “como se fosse” família, mostrando ainda uma fronteira clara entre o que ele entende por família nuclear e amizades: “você é no máximo o meu primo, não meu irmão”.

A internet acabou expandindo os contatos de Marcos de modo impressionante, até que no fim de 2010 foi convidado para retornar ao Brasil por alguns dias só porque seus amigos blogueiros queriam conhecê-lo. Tal plano foi impossibilitado pela fragilidade no emprego em tempos de crise, mas os contatos e planos para conhecer, ver e rever o pessoal continuam em elaboração. Dos que vivem no Japão, Marcos mantém contato constante, como será discutido posteriormente.

Quanto a sua percepção flexível ou relativista de família, Marcos atribui esse pensamento a sua própria relação com seu pai, este que esteve ausente em certas esferas por longos anos. Paula lhe pergunta constantemente sobre quando ele irá voltar para o Brasil definitivamente, o que Marcos recusava veementemente, ganhando como resposta da mãe “ah, igual o seu pai né”. Tal expressão o fez refletir seriamente sobre a possibilidade de ter ou não filhos no futuro, buscando como diretriz “evitar” os erros que seu pai cometeu com ele no passado.

Pouco antes do fim daquele ano de 2010 Marcos se envolveu romanticamente com Patrícia, também descendente e que reside em Hamamatsu, o que o fez aumentar suas visitas

na cidade e assim expandir o leque de amizades na cidade. Com o tsunami de março de 2011 a família de Patrícia repensou os planos quanto sua estadia no Japão, até que em maio de 2012 retornou ao Brasil. Com vários amigos retornados por conta da tragédia de 2011, apesar de antes não cogitar a possibilidade de retornar definitivamente ao país, agora Marcos faz planos para deixar a Terra do Sol Nascente, almejando assim o reencontro com a família, a namorada e os amigos.

Quanto à presença (ou ausência) da lógica japonesa do *ie*, notamos que a família do Marcos sempre se afirmou como não seguindo a “tradição” japonesa, o que implica numa variedade distinta de *relacionalidades*. Como é possível ver na genealogia da família de Marcos, os termos de parentesco não são estáticos e seus laços não são rígidos, todos flexionados pela migração/trânsito em si, em especial nos casos de Mário/Mirtes e Paula/Ariovaldo. Dentro desta lógica, quando temos *menos* presença da lógica familiar do *ie*, maior o número de *relacionalidades* possíveis. Notamos na família de Marcos a possibilidade da atuação individual, ou então de performances alternativas àquelas propostas pela lógica do *ie*. O contrário será observado no caso de Matheus, como veremos mais a frente.

## 7.2 A Família de Fernanda

*“É um bando de gente tentando se meter na sua vida e no problema dos outros.” –  
Fernanda*

Conheci Fernanda na HICE, instituição em que atuava como professor voluntário de inglês e japonês para brasileiros descendentes. Na época Fernanda era coordenadora do grupo e o braço de ligação “brasileiro” com a instituição que é japonesa. A partir de então passei a vê-la semanalmente para auxiliar os brasileiros em aula.

Meu contato com Fernanda começou de maneira formal, especialmente agindo como intermediário entre ela e a professora de inglês, norte-americana. Como Fernanda não falava inglês e a professora norte-americana não falava japonês, eu sempre procurei ajudar na intermediação. O mesmo acontecia com a outra coordenadora do grupo, japonesa e que não falava inglês, logo, o que começou como necessidade acabou se transformando em amizade.

O mesmo acontecia comigo. Quando precisava preencher formulários em japonês Fernanda por vezes me ajudou, dada a sua fluência no idioma. Bastante nova e com a pele um pouco mais escura, eu sempre imaginei que fosse ou mestiça ou descendente de okinawanos, equívoco que ela comentou ser comum.

Em agosto a HICE promoveu o *Tanabata Yukata Matsuri*, um grande festival que também é realizado em algumas cidades brasileiras<sup>82</sup> e me pediram para comparecer. Fernanda acabou sendo participante, como candidata de Yukata, o quimono de verão japonês. No palco os apresentadores japoneses ficaram confusos e bastante animados ao saber que Fernanda é sansei por parte de mãe e pai, sem nenhuma mestiçagem e lá mesmo ela comentou, em japonês, do erro que costumam fazer sempre.

Apesar de estar na HICE não como voluntário, mas também como observador, felizmente o meu relacionamento com Fernanda nunca chegou a ser formal como era o que ocorria com outras pessoas em outras instituições. Saíamos para tomar café pela cidade e

---

<sup>82</sup> Conhecido no Brasil simplesmente como Tanabata Matsuri, realizado aqui sempre em julho na cidade de São Paulo, Ribeirão Preto, Araraquara e outras com grande concentração de descendentes.



conversávamos bastante, o que me permitiu conhecer um pouco da dinâmica da família dela na cidade e no Brasil.

Fernanda foi ao Japão com sua mãe em 1991 quando ainda tinha 4 anos de idade, imersa no “boom” do “Fenômeno Decasségui”. Seguindo seu pai, que foi ao Japão primeiro para “arranjar tudo e preparar a casa para a chegada de todos”, a família de Fernanda finalmente deixou a cidade de Presidente Prudente em São Paulo, para tentar uma nova vida no Japão. Neste processo, devido ao novo começo vivendo no estrangeiro, a família de Fernanda estava também deixando parentes no Brasil, distendendo sua família em dois países e começando, como ela diz, “um modo de vida”.

Sansei, Fernanda aprendeu português com seus pais dentro de casa, enquanto iniciava formalmente sua educação em uma escola japonesa ainda com seis anos de idade. Assim como pude observar com várias crianças na cidade de Hamamatsu nos dias de hoje, Fernanda estava começando sua vida bilíngüe, em português e japonês, contudo, com um descontínuo background em sua formação. Mesmo sabendo as diferenças entre os sistemas educacionais, Fernanda encontrou mais disrupções em sua formação quando vivendo entre Japão e Brasil, disrupções estas pontuadas pelas constantes idas e vindas entre os dois países.

Fernanda me diz que esteve em fluxo entre Brasil e Japão por cinco vezes, situação que só foi possível por sempre ter um membro da família em cada país para garantir justamente esta estrutura familiar particular.

Fernanda retornou ao Brasil quando tinha sete anos de idade, onde iniciou sua educação formal parcial em uma escola brasileira até os 11 anos. Nesta idade, volta ao Japão e é reintegrada em uma escola japonesa. Aos 13 anos retorna ao Brasil e continua seus estudos, quando parte mais uma vez para o Japão aos 18 anos, agora sem o acompanhamento dos pais. Após um divórcio problemático, a mãe de Fernanda decide permanecer no Brasil com o namorado a custódia das irmãs mais novas da minha entrevistada, enquanto o pai parte juntamente com o irmão de Fernanda para o Japão. Diante do tumulto, Fernanda retorna ao Brasil e se casa, tendo um filho em Presidente Prudente.

Após sérias complicações conjugais, Fernanda se separa do marido e decide construir sua casa própria no Brasil, o que só poderia ser possível financeiramente se voltasse ao Japão e trabalhasse como decasségui nas fábricas japonesas. Aos 21 anos Fernanda decide retornar à Terra do Sol Nascente, contudo, deixando seu filho pequeno aos cuidados da mãe no Brasil.

Incapaz de levar o seu filho para o Japão por conta dos processos legais de custódia e tendo dificuldades em encontrar um bom trabalho no Brasil, Fernanda acredita que desta forma ela pode oferecer, mesmo através da longa distância, melhores oportunidades para o seu filho no Brasil com uma renda maior e, ao mesmo tempo, pode cuidar de seu pai e irmão que agora estão no Japão. De certa forma, neste caso é possível ver a interferência do Estado brasileiro – através de suas leis e burocracia – na constituição da família de Fernanda, drama familiar que foi transposto ao Japão.

Pude notar que essa questão é crucial na vida de Fernanda durante o tempo que passei lá. A saudade do filho, a busca pela resolução “provisória”, a orientação e mesmo conduta que levava no Japão lidava justamente com essa separação. “Eu faço tudo pro meu filho”, dizia. Nisso, apesar de legalmente divorciada, limitava os seus relacionamentos na cidade. Por algumas vezes eu a vi reclamando de pessoas que faziam investidas indesejadas e que ela recusava.

Fernanda estava preocupada primeiro com o filho no Brasil, até que desenvolvia hobbies alternativos. Um deles era ir ao karaokê sozinha, o que a deixava bastante animada. “Você nunca foi sozinho?”, perguntava, dizendo ser o momento em que desligava dos problemas cotidianos do Japão e do Brasil. Por algumas vezes entre as aulas era possível ver a tensão, preocupação e saudade do filho. Podemos notar como neste caso o Estado brasileiro também interfere diretamente nas *relacionalidades* criadas por Fernanda em sua vivência no Japão.

Ao invés de pensar que tem uma família fragmentada, Fernanda afirma que tem uma missão: “eu vim ao Japão para levar meu pai de volta comigo para o Brasil, enquanto aqui junto algum dinheiro para construir minha casa lá; no futuro, no Brasil e na minha casa vou poder cuidar do meu filho e do meu pai, o que não tenho como fazer agora”.

Atualmente Fernanda tem 24 anos de idade e vive<sup>83</sup> com seu pai, agora com 56 anos e seu irmão, de 22 anos de idade. Esse arranjo constitui a Casa de Fernanda no Japão. Preocupada sobre as condições de saúde do seu pai e seguindo um pedido estrito de sua mãe no Brasil, Fernanda tomou ou assumiu parcialmente os papéis de “esposa”, “mãe” e “dona-de-casa”, cuidando de seu pai e irmão no Japão. Para Fernanda, tal tarefa não pode ser assumida

---

<sup>83</sup> Após anos de idas e vindas sempre com os pais alternando com um no Brasil e outro no Japão, a mãe de Fernanda retornou ao Brasil com as filhas e aqui permaneceu.

pelo irmão: “meu irmão tem 22, mas ele é muito imaturo ainda, incapaz de carregar essas responsabilidades”, mesmo tendo alcançado a maioridade ou idade adulta.

Desse modo, apesar da sua presença física dentro da Casa, Fernanda percebe o seu irmão enquanto “ausente” nas tarefas domésticas. Nesta lógica, de alguma forma os papéis de “irmão” e “filho” (homem) que poderia cuidar do pai não estão completos, justificando o papel de Fernanda como “Chefe da Casa” ou a mantenedora do lar. Por conta da migração, Fernanda e seus parentes se vêem enredados em papéis que são de alguma forma transitórios (TURNER, 1974; 1996), em que tal ou tal função é acionada mediante as suas posições neste contexto migratório.

O que mais pesa na vida de Fernanda em Hamamatsu é a distância do filho pequeno, encarando o momento atual como que “suspensão”: ela faz o que faz para dar conta dos arranjos e/ou “problemas” (entre aspas) de sua família, não importando, portanto, as realocações, mudanças de papéis, funções, etc.

Sofrendo com a ausência da criança, durante este período de aparente suspensão, ela espera suprimir ou aliviar as necessidades de seu filho, mãe e irmãs no Brasil ao enviar remessas constantes, assim como pudemos notar na fala de Marcos sobre sua família. Com estas remessas contínuas Fernanda pode cobrir alguns gastos básicos de sua família no Brasil, como internet, telefone, matrículas escolares, despesas médicas, etc., sendo também a “Chefe da Casa” ou a mantenedora de sua família no Brasil.

Fernanda percebe estas remessas como uma contribuição mensal ou uma “ajuda” ou “dar uma mão” para sua mãe que está cuidando de seu filho enquanto ausente, mantendo, como ela diz, um “acordo” implícito e inconsciente de “manter sua família unida”. Notamos aqui que Fernanda adota uma estratégia consciente sobre um cálculo inconsciente que é o de “cuidar” dos seus (FONSECA, 2005), fazendo uma *aposta* na sua data de retorno ao Brasil. Isso aponta para um ciclo temporal bastante particular desta família distendida entre Brasil e Japão, cuja *aposta* no tempo, na *suspensão* e na *provisoriidade* atua como uma lógica capaz de dar conta da distância. Neste caso, só é possível ficar tanto tempo ausente e tanto tempo longe porque algo foi assegurado em outra esfera, a dimensão temporal.

Dentro de sua família no Brasil os papéis familiares dentro de casa também mudaram de acordo com este novo contexto. Além de tomar conta do filho de Fernanda, sua mãe com seu namorado também cuidam das duas irmãs mais novas de minha entrevistada, uma com 11

e a outra com 12 anos de idade, além de cuidar de uma tia e avô maternos. Assim como Fernanda acumula vários papéis, sua mãe também assume os papéis simultâneos de “mãe”, “irmã” e “avó”, mais uma vez mostrando a fluidez ou plasticidade que foi adotada para dar conta desse estado de trânsito entre Brasil e Japão. Diante de uma família “desestruturada”<sup>84</sup> pelo trânsito, temos membros adotando funções e papéis transitórios ou liminares (TURNER, 1974; 1996) para dar conta do “erro” ou desencaixe, elaborando assim novas formas de *relacionalidades* que são em maior ou menor grau até mesmo atravessadas por ecos da lógica hierarquizante do *ie*.

Fernanda é descendente de japoneses por parte de mãe e de pai, dizendo que foi educada nos “moldes japoneses”. Apesar de ter ligeiras dificuldades gramaticais em português ao escrever, Fernanda é fluente em japonês e transita facilmente no Japão por conta do seu conhecimento sobre a cultura que lhe foi garantida graças aos longos anos de idas e vindas entre os dois países.

Contudo, apesar da sua “educação à japonesa” e do seu fácil trânsito no Japão pela fluência no idioma, podemos perceber que Fernanda desafia a própria idéia de “Família Japonesa” há tanto estudada na imigração japonesa outros países como Estados Unidos e Brasil. A sua árvore genealógica, apesar de parecer centrada e devidamente estruturada, não dá conta de retratar uma família distendida em dois países.

Apesar de manter com afinco a idéia do cuidado dos pais (como um filho homem mais velho faria numa “família japonesa tradicional”, como discutido anteriormente), mesmo estes estando distendidos em dois países, suas soluções não são ortodoxas. Ela cuida dos pais dentro de trocas e arranjos possíveis no momento, plasticidade ou flexibilidade que são adotadas para dar conta do trânsito nestes dois países.

Apesar de não ser aquela que dá nome ao *ie* (afinal, esta função é de seu pai), atua fortemente como mantenedora de sua Casa tanto no Brasil quanto Japão (assumindo então a postura do *chōnan*, filho homem mais velho que assume os negócios do *ie*). Ela delega à mãe a função de cuidar do neto, rearranjando e/ou reativando papéis dentro de casa. Nesse sentido, Fernanda adentra na hierarquia japonesa do *ie* que, em caráter provisório ou não, consolidando um quadro de suas *relacionalidades* e seus arranjos familiares presentes e futuros. *Ser descendente e cuidar da família oferece, limita e consolida os tipos de relacionalidades ao se viver no Japão.*

---

<sup>84</sup> Termo que é comum dentro da esfera normativa em Hamamatsu.

Ao mesmo tempo, assume as responsabilidades do irmão que, apesar de coabitar a mesma Casa, continua “ausente” por não ser maduro ou não ter atingido o que Fernanda considera como ideal para assumir os negócios da Casa no Japão. Mesmo dentro dos padrões de uma “família japonesa” ideal ou arquetípica, Fernanda altera a lógica por conta do trânsito entre Brasil e Japão.

Quando inquirida sobre “o quê é família”, Fernanda enfatiza uma distinção muito clara que desafia as teorias e noções mais ortodoxas, distinção esta criada (segundo ela), por conta de suas experiências de “idas e vindas” entre Japão e Brasil. “Agora, para mim, família é meu filho, porque ele é o centro de tudo. Eu não pensava desta forma antes de ter engravidado. Então eu tenho meus pais, que me mantêm viva, aí então nós temos ‘a família’”.

Neste quadro mental que ela me explicou, a hierarquização é bastante clara: filho>pais>irmãs>”a família”, sendo esta constituída pela tia, avô e demais parentes que, por estarem longe, mesmo sendo consanguíneos não possuem o mesmo estatuto que o que estabelece como núcleo.

Sua noção ou definição de família compreende uma complexa flexão de proximidade/distância e/ou cuidar/não-cuidar que literalmente desafia os modelos convencionais, inclusive o do *ie*. Mesmo estando a quase 20.000km de distância do filho, da mãe e das irmãs, ainda existem outros membros familiares (e consanguíneos) que por não compartilhar experiências comuns acabam estando “mais distantes ou longe ainda”, lógica que distorce a relação entre tempo e espaço. A distância dos demais parentes é pontuada pela perda de contato com vários familiares no Brasil.

Temos aqui um rearranjo familiar se usando dos termos possíveis que Fernanda encontra a sua frente e que podem ser manipulados em maior ou menor grau. Dentro de um leque de opções possíveis, Fernanda nos demonstra uma agência alternativa à lógica japonesa do *ie* com uma *performance* diferente, avessa ao “apagamento pessoal” propiciado pela hierarquização do sistema (MEDEIROS, 1998).

Fernanda também compreende que sua família existe entre (e apenas agora) entre Japão e Brasil, situação que segundo ela vai persistir até quando ela conseguir reunir seus pais no Brasil. Como ela diz, “enquanto houver alguém aqui no Japão e alguém lá no Brasil, isso não vai terminar”. Sua intenção original era educar o filho no Japão, dada a comodidade em vários serviços como educação, segurança, saúde, etc, mas dada a impossibilidade de trazer o

filho neste momento, revê a sua família como dentro deste continuum entre dois países. Diz que dificilmente seu irmão que está no Japão pretende voltar para o Brasil quando ela partir com seu pai, deixando mais uma vez uma ponta para que o ciclo não termine ou então recomece novamente.

O preço alto por manter a família decasségui transnacional é a saudade, aliviada apenas pelo uso da tecnologia (BALDASSAR, 2007). “É duro, a ausência”, diz Fernanda, “mas ao menos hoje em dia a gente tem a internet e o MSN/Skype que nos permite estar em contato com nossos parentes, o que me permite ver meu filho”. No entanto, Fernanda entende que as relações ou relacionamentos criados e suportados pela internet ou chamadas telefônicas “não são a mesma coisa”, obrigando-a a elaborar sua rotina diária com tarefas que ajude a esquecer a distância e para “manter a mente ocupada”. Ela acha que está perdendo a infância de seu filho e seu papel efetivo de mãe, mas entende que tudo é provisório ou uma situação transitória: no próximo ano ela promete retornar ao Brasil, apesar de saber que assumiu o controle de sua família em ambos os países. Nesta lógica, Fernanda tem um papel central nesta família transnacional.

A questão mais importante que devemos reter é que, segundo o exemplo da família de Fernanda, os decasséguis – e evidentemente as suas famílias no Japão – articulam suas famílias nos mais variados arranjos, usando o que têm em mãos para contornar, dentro uma nebulosa de possibilidades, as interferências hierarquizantes da lógica ou dos ecos do *ie*. Enquanto temos famílias que se dizem criadas aos “moldes ocidentais”, na família de Fernanda ela assume o papel de Chefe da Casa, sobrepondo-se à figura do *chōnan* e tomando para si o cuidado dos pais.

Esta questão nos mostra que até mesmo a idéia de “cuidar” está, em certa medida, atrelada aos princípios do *ie* quando lidamos com famílias de descendentes de japoneses que se dizem afeitas ou que adotaram os “moldes japoneses”. Veremos esta questão de modo mais claro quando nos confrontarmos com a família de Matheus, logo mais. Nestes casos, o *ie* prescreve orientações familiares que limitam o número de *relacionalidades* possíveis dentro de casa.

Quando indagada sobre os “problemas” apontados pelas NPOs lembro que Fernanda ficava extremamente irritada. “É um bando de gente tentando se meter na sua vida e no problema dos outros”, dizia. Pedi certa vez que discutisse sobre seus próprios arranjos familiares e o que a esfera normativa aponta como “problemas” e ela rapidamente rebateu que

sua família “não tem problemas”, pelo menos não da forma como as entidades e associações observam.

Como disse anteriormente, Fernanda entende que, longe de uma “família desestruturada”, seus arranjos atuais são as melhores alternativas que pode fazer para dar conta de membros familiares distendidos em dois países, denotando, ao meu ver, em uma lógica e estrutura perfeitamente legítimas. Aqui, a aparente “instabilidade” de seu arranjo familiar é uma forma legítima de estabilidade.

### 7.3 A Família de Joelma

*“Eu seguro a minha família na unha (risos!)” – Joelma*

Conheci a Joelma em uma tarde no fim do verão japonês. Já deixava de fazer tanto calor e as tardes de ventania começaram a aparecer, perceptível até mesmo na gravação da entrevista. Passamos a tarde juntos do lado de fora do *ZaZa City*, a grande loja de departamentos do centro de Hamamatsu, sempre apinhado de gente transitando e brotando de todos os lados.

O contato foi introduzido por um amigo em comum, jornalista brasileiro no Japão e que nas horas vagas fazia churrasquinho de gato no mercadinho de Enshuhama. No celular ele tinha me dito que tinha conseguido agendar um encontro com uma tal de Joelma, uma avó que assumiu a guarda das netas, mesmo com a mãe das crianças morando ao lado. Joana era um “problema”, muito “descabeçada”, me dizia. Conversei algumas vezes com Joelma por telefone e fiquei surpreso ao se tratar de que falava não com uma não-descendente, mas sim uma senhora loira de olhos azuis do sul do país.

Naquele dia Joelma estava acompanhada de seu neto Joaquim, ainda bastante pequeno e que queria muito participar ativamente da entrevista. A todo momento solicitava a avó para dar água, brincar, etc, sendo esta a rotina que acabei descobrindo ser a de Joelma, tendo interrompido a entrevista por 6 vezes. Enquanto conversávamos lá fora, os demais netos estavam no playground *Pare-to (Palette)* do *ZaZa City*: “ah, é sempre assim, quando eu preciso vir ao centro eu deixo as crianças no *Pare-to*, pois os monitores cuidam e é baratinho”, afinal, eram cinco netos, dois de Joana e três de Fernando.

Na casa dos 50, Joelma foi para o Japão em 1992, dois anos após o marido Pedro fixar-se em solo japonês e conseguir se estabilizar. No avião levava consigo os filhos Fernando, com 12 anos e Joana, com 9. Nissei, Pedro tinha partido rumo ao Japão para sanar as dívidas em épocas de crise econômica no Brasil, sendo a única alternativa para conseguir um modesto, porém rápido aporte financeiro.



Victor Hugo - Por quê vocês vieram para o Japão?

Joelma - No Brasil a gente trabalhava no sítio, no tio dele, aí foi perdendo, perdendo... Aí o tio vendeu o sítio e ele foi trabalhar para um senhor japonês. Depois decidiu vir para o Japão. A gente não tem nada, ainda mais no Brasil com a crise, o que a gente tinha já foi.

Joelma vem de uma família descendente de italianos de Blumenau, SC, porém vítima do que chama de “família desestruturada”. Com 2 irmãos e 2 irmãs, perdeu a mãe aos seis anos de idade, obrigando a todos que se mudassem para Registro, SP, onde seu pai tinha emprego. Já os irmãos deixaram a casa muito cedo, estando todos “espalhados um em cada canto”. O pai se casou novamente e Joelma passou a infância e adolescência com a filha da madrasta, situação que não gostava muito. Se mudou no começo da vida adulta para Ibiúna, SP, onde conheceu e se casou com Pedro. Na época, "a cidade tinha 80% de descendentes", tendo lá as suas primeiras oportunidades de emprego com outros descendentes.

Lá sofreu resistência ao se casar com um descendente educado “no sistema japonês”, passando por maus bocados com a sogra Hiroko e os cunhados. *Chōnan* e órfão do pai, Pedro deveria passar o sobrenome da família adiante, mas ninguém esperava que ele o fosse fazer com uma descendente de italianos. A educação informal em casa aos moldes japoneses era tanta que Pedro só foi aprender português quando entrou na escola, logo no primeiro ano.

Mesmo não sendo descendente, Joelma aprendeu rapidamente as nuances e a pressão familiar em torno do marido, que deveria cuidar dos negócios da casa, mas não tinha ninguém em que se espelhar. Hoje Joelma e Pedro têm um casal de filhos, "dois mestiços de olhos castanhos (risos). O Fernando puxou mais o meu lado e a Joana mais o lado do pai", diz.

Victor Hugo – E como foi a adaptação dentro de uma família “tradicional”?

Joelma – (Risos) Eu sempre falo que sou meio camaleão, eu acostumo com tudo em qualquer lugar. Eu procurei me adaptar à realidade deles. Da mesma forma, eu vim morar no Japão, eu tenho que aprender as regras deles. Hoje eu sou bem quista entre os japoneses da região... hoje eu sempre digo pra todo mundo, a maior riqueza que você pode ter no Japão é a confiança de um japonês.

Joelma se orgulha dessa facilidade de adaptação, pois diz ter sentido a mesma coisa com a vivência no Japão. Por ter sido criada sem a família quando adolescente, Joelma insistiu muito na independência em todas as esferas, pois “nunca quis depender muito dos outros pra nada”. Em Hamamatsu aprendeu japonês no dia-a-dia, no convívio com japoneses e brasileiros na fábrica.

Victor Hugo – E o japonês, e a adaptação no Japão?

Joelma – Eu sempre quis ser independente, não fui procurar trabalho com empreiteira. Fui na Hello Work e lá eu consegui emprego em uma fábrica... agradeço muito pelo convívio naquela época. Tinha brasileiros trabalhando lá, mas eram poucos. Mas lá eu aprendi a falar, ler e escrever em japonês. No começo eu chorava, mas eu chorava (risos), mas eu me obriguei a aprender e todo dia eu me obrigava a aprender. Hoje eu não sou fluente, fluente, mas não dependo mais dos outros... Eu saí daquela fábrica porque o dono faleceu, o filho já veio querer chegar mandando, aí saí. Mas hoje eu tenho contato com todos eles.

No Japão seus filhos foram educados em escolas japonesas enquanto os pais trabalhavam nas fábricas. Contudo, Joana engravidou logo na adolescência de Osmar, um namorado brasileiro, “mestiço”, o que Joelma considerou como uma “grande burrada” pela irresponsabilidade e falta de prevenção, iniciando o que começou de muitas brigas sérias entre mãe e filha. O namoro em si durara 1 ano e passava por apuros e inúmeras brigas, até que aos 17 anos Joana e Osmar tiveram Rosana, prolongando o relacionamento por apenas mais outro ano, pontuado pela separação.

Victor Hugo – O que você pensa sobre isso?

Joelma - É o que acontece muito com as famílias de brasileiros aqui no Japão. Eu já tenho 19 anos [de Japão] né, eu vim pra cá em 92, em janeiro, meu marido veio em 90... As meninas chegam aqui e elas ficam meio perdidas, elas não sabem se segue o japonês ou o brasileiro.

Joelma me contou que, como ainda não tinham atingido a idade adulta, Joana tinha pedido para a mãe a autorização para o casamento com Osmar, o que ela negou de pronto. Segundo Joelma, com a autorização ela não precisaria mais da mãe “para nada”, o que a deixava seriamente preocupada com o cuidado de Rosana. Neste momento é possível ver que Joelma usava de sua autoridade para ter a custódia e o cuidado da neta em mãos, estratégia que repetiria nos anos subseqüentes com os demais netos. Como Joana trabalhava em turnos alternados durante a semana, parte da guarda ficava nas mãos da avó Joelma.

No ano seguinte Joana conheceu Guntur, indonesiano, com quem teve a segunda filha, Helena. Já maior de idade, Joana e Guntur se casaram, porém uma união que foi dissolvida (separação) meses depois. Diante disso, Joelma decide assumir a guarda das netas integralmente.

Joelma - A menina é mais *descabeçada*, então ela primeiro engravidou da menina mais velha né, que ela tem duas filhas, aí foi morar junto com o rapaz, não deu certo, separou, casou, aí conheceu o indonesiano. Casou, ficou um ano e pouco, não deu certo e separou. Aí com o indonesiano ela casou mesmo. Aí agora ela mora com um japonês, então, daí eu assumi as duas meninas dela.

Victor Hugo – A pedido dela?

Joelma - É que é assim, ela trabalhava né, aí eu tinha que ficar cuidando, aí eu acabei assumindo de vez. Ela não tinha horário certo pra trabalhar, trabalhava de *yakin*, trabalhava de dia, então era *kotai* né. Uma semana ficava de dia, outra semana ficava de noite, então eu falei “deixa em casa né, eu assumo de uma vez, porque tem que ficar correndo mesmo”

Joana está morando há quase 3 anos com um japonês, Shige, de 31 anos, no apartamento ao lado. A situação toda se apresentou enquanto um grave problema para Shige que, *chōnan* de sua família japonesa, foi confrontado pelos pais. Como me disse Joelma, os pais de Shige lhe disseram “ou ela ou o *Koseki*”, situação que a própria Joelma entende como complicada:

Joelma - Ela [a Joana] mora vizinha, ela mora no apartamento ao lado, só que as crianças moram comigo. É que eu pensei assim, a mais velha é filha de um pai, a

mais nova é filha de outro, aí agora mora com um japonês, então, queira ou não queira, pra mim, fico numa situação meio complicada, meio chata. E para os pais das meninas também né, aí eu falei que acho que a melhor coisa é elas ficarem comigo mesmo e aí não fica aquela situação delicada.

Victor Hugo – E os pais das crianças?

Joelma - Eles não comentam nada comigo, então geralmente o Osmar vem buscar a Helena para passear, o Guntur fica sempre em casa [na casa de Joelma como visita]. O Shige também trata bem as crianças, mas ele também está numa situação delicada, né...

Guntur chegou a ter que voltar para a Indonésia por conta do visto, instaurando um novo dilema familiar atravessado pelo Estado. Joana autorizou o visto para que Guntur retornasse após um ano, gerando o interesse dos avós paternos em conhecer a neta. Para garantir a guarda de Helena – e para que Guntur não leve a filha para a Indonésia em definitivo – Joelma é contra o divórcio legal entre Joana e Guntur, o que piora a situação para Shige e para a própria criança. Com 8 anos, Helena até hoje não conhece os avós paternos pessoalmente.

A rotina dentro de casa em relação aos “três maridos<sup>85</sup>” de Joana é bastante particular. Joelma me disse que Guntur frequenta a casa a todo momento, até que hoje já fala português de modo razoável para conversar com a filha Helena. Osmar, descendente “mestiço”, só pode passar no danchi aos finais de semana para levar a Rosana para passear, mas evita o contato de Guntur. Já Shige, não assumindo o papel de “pai”, trata muito bem as meninas e os outros antigos relacionamentos de Joana, apesar da situação ser delicada.

Nota-se neste caso não uma relação de conjugalidade entre Guntur, Osmar, Shige e Joana, mas sim um arranjo familiar alternativo para dar conta das várias interferências de Joelma ao querer cuidar das netas e das complicações burocráticas. Joelma os reconhece como pais das crianças que, por sinal, se tratam como irmãos sem nenhum tipo de distinção<sup>86</sup>. A casa de Joelma não cria “novos termos” ou exclui um parente ou outro por questão do

<sup>85</sup> Expressão nativa, partindo, em especial, de membros de entidades, NPOs, etc., para tipificar um dos “problemas dos brasileiros” na cidade. Nestas oportunidades ouvia algo como “Dona Flor e seus Dois Maridos”. Quanto ao termo em si, é importante pensarmos na questão da conjugalidade: esses casos jamais se referiam à poligamia, mas sim para tipicar situações de famílias artificiais em cuja mesma residência coabitavam esposo, esposa e namorado ou namorada.

<sup>86</sup> Acompanhando Joelma ao Palette foi possível observar que entre os filhos de Fernando (Renan, Joaquim e Arnaldo) e as filhas de Joana (Rosana e Helena) também não há nenhum tipo de diferenciação entre eles.

arranjo alternativo. Pude ver na verdade a duplicação do papel do pai na mesma casa, “2 pais<sup>87</sup>” que não chegavam a coabitar ou manter relações conjugais com Joana, mas que sempre estavam em contato um com o outro.

Já Fernando se casou com Ivone, uma sansei que foi mãe solteira, de Arnaldo. “Não é nem casamento, ela engravidou e assumiu sozinha, né, porque o pai da criança sumiu”, diz Joelma. Por ter pai de ascendência okinawana, Arnaldo tem o sobrenome e o tom de pele diferente das demais crianças, gerando desconforto para a criança entre os colegas de escola. Em união formal e estável há anos, Fernando e Ivone ainda tiveram dois filhos, Renan e Joaquim.

Durante os períodos de crise Fernando e Ivone foram obrigados a deixarem Arnaldo, Renan e Joaquim aos cuidados da avó, levando-a ao abandono do emprego diante da demanda, para “dar uma mão para os filhos”. As mensalidades das creches japonesas são caras, fazendo mais uma vez com que uma circunstância externa – a crise econômica – adentre na rotina familiar. No período em que conversei com Joelma soube que a situação já estava estabilizada e que as três crianças de Fernando e Ivone já estão residindo com eles, apesar de ficarem aos cuidados da avó sempre que possível<sup>88</sup>.

Após a demissão, no começo Joelma procurou complementar a renda de casa com a venda de salgados brasileiros. Atualmente Joelma se dedica ao cultivo de vegetais em um terreno que conseguiu em Enshuhama a 15 minutos de caminhada, onde pode levar os netos e netas para passarem a tarde em uma piscina plástica enquanto faz a colheita para poder revender no mercadinho local. No período da entrevista Joelma me disse ser conhecida entre os japoneses como *Okaasan* (mãe) ou *Baba* (vovó), tendo vários clientes. “A gente acaba fazendo amizade, então a gente dá, explica, eles perguntam, então hoje graças a mim tem japoneses plantando mandioca já (risos)”.

A Casa de Joelma hoje consiste em Pedro, Joelma, Rosana e Helena, apesar dos seus filhos e outros netos (Renan, Joaquim e Arnaldo) morarem no mesmo *danchi* e compartilharem dos mesmos cômodos em circunstâncias ideais. Pedro se mantém quieto nas decisões familiares no que concerne ao cuidado dos netos, pois segue, segundo Joelma, o

---

<sup>87</sup> Guntur e Osmar; quando Shige entrou para a família as crianças já estavam sob os cuidados e moravam com a Joelma, não assumindo o papel ou a função naquela casa.

<sup>88</sup> Joelma e Pedro são vizinhos dos filhos no mesmo *danchi*, o alojamento público ao qual são destinados vários dos decasséguis. Fernando e Ivone se mudaram para o mesmo *danchi* para facilitar justamente a criação dos filhos.

“sistema japonês”, apesar de não haver a exigência da educação dos filhos e netos aos moldes de um “família japonesa tradicional”, ou seja, não adotando a lógica do *ie*.

A casa de Joelma mantém mais contato com os parentes de Pedro do que os dela própria. Se antes Hiroko era contra a nora, agora ambas são amigas e pedem conselhos umas às outras. Quanto a esse ponto, Joelma diz ficar incomodada com o fato de que Hiroko<sup>89</sup> está morando com a filha Ana e não Pedro, já que ele é o *chōnan*. Assim, mesmo não sendo descendente, Joelma adotou parcialmente para si alguns dos costumes do que ela chama de “sistema japonês”. Já os filhos e netos volta e meia entram em algum tipo de dilema quando conversam com a bisavó Hiroko por conta do próprio idioma: apesar de falarem japonês, o japonês falado por Hiroko é anterior ao da Segunda Guerra, gerando embaraços vinculados mesmo à diferença geracional.

Já com os irmãos Joelma mantém menos contato, por telefone. Quando indagada sobre esse ponto, ela diz ser natural, já que desde pequena fez parte de uma “família desestruturada”. Joelma pretende ainda retornar ao Brasil, apesar de não ser uma obrigatoriedade para ela o fato de se reunir com suas irmãs e irmãos. Já enviou remessa ao pai no Brasil na década de 90, mas o fluxo foi interrompido com a recessão econômica japonesa.

Sua capacidade de imersão no Japão a não faz pensar em retornar ao Brasil tão cedo, apesar de desejar morrer aqui, exigência que tem insistido com o marido nos últimos tempos. Atualmente é membro da Associação de Pais e Mestres de uma escola japonesa, atuando de modo engajado nas atividades locais, até que se revolta quando vê os brasileiros agindo com desrespeito às leis e aos costumes japoneses. “Por quê que está aqui então?”, diz.

Para inculcar nos filhos os costumes japoneses, matriculou seus netos em escolas japonesas, apesar de não abrir mão do ensino de português com professor particular. Como me disse posteriormente, a questão da *brasilidade* mesmo no Japão é ponto importante: “o nihongo vocês falam daqui pra fora, mas da porta pra dentro não pode esquecer o português, porque de um jeito ou de outro, a gente é brasileiro”. Esta flexão nos possibilita inferir que, talvez por estar distante do *ie*, Joelma se permite uma maior *brasilidade*, apesar de ainda não ter planos de retorno.

---

<sup>89</sup> Joelma comenta às risadas que se a sogra for morar com eles e fazer assim parte de casa, será tratada como outra criança, que tem que cuidar.

Sobre sua família, Joelma reflete e mostra a importância do ato de “construir<sup>90</sup>” e se “fabricar os laços familiares”, em especial na comensalidade e na coabitação, não residindo, portanto, qualquer explicação única com base na descendência ou consanguinidade. Seu mote é que é necessário dar sempre uma “segunda chance, terceira, quarta, quinta, etc, sempre com muita paciência”.

Quanto à percepção de Osmar como pai, Joelma reconhece que já pensou sobre ele de várias maneiras diferentes ao longo do tempo. No início demonstrava ser bastante irresponsável não apenas nas suas responsabilidades para com Joana, mas também no cuidado com sua filha.

Ao longo dos anos tal percepção foi se abrandando conforme Osmar se tornava mais “presente” dentro de Casa, denotando uma mudança significativa de papéis. Se antes era pensado por ela como um “jovem irresponsável” e figura paterna ausente, ela afirma que apenas nos dias de hoje que ele compreendeu o que é *família*, porém, tarde demais. Joelma deu uma “segunda chance” ao rapaz e com o tempo conflitos diminuíram, até que no período da entrevista Joelma dizia manter boas relações.

Victor Hugo – O que é família pra você?

Joelma - Família a gente não desiste, é filho. Mas tem que manter todo mundo junto, porque só o laço... o laço rompe. Tem que construir o laço com muita paciência, tem que engolir muito sapo, tem que falar que “tá bão”, até explodir, aí quando explode cada um fica virado pra cada lado e daqui a pouco tá todo mundo junto de novo (risos)!

Em outra oportunidade ainda me disse que "família é isso, não importa se você está separado. O importante é estar sempre junto". Como dito em tom de brincadeira, "eu seguro a família na unha", já que adotou a família do marido como sua e estabelece com rédeas curtas para onde ou não se expande a sua atual. Como justificativa, diz que "meu sonho sempre foi ter uma família, porque eu nunca tive, né".

O caso da família de Joelma nos é interessante porque aborda três questões fundamentais para pensar as famílias de decasséguis em Hamamatsu. Primeiramente, ela se

---

<sup>90</sup> Termos usados pela própria entrevistada.

enquadra no que as entidades assistenciais locais chamam de “família desestruturada” por apresentar um arranjo alternativo bastante avesso ao proposto pelo *ie* ou mesmo pelas instituições como modelos de família nuclear, etc. O seu contato me foi passado por um jornalista engajado nos “problemas da comunidade”.

Por outro lado, notamos na família de Joelma a tensão constante entre os princípios definidores do “fazer família” versus “família prescrita/*ie*”, dando ênfase aqui na coabitação e no ato de *cuidar* como esferas extremamente importantes entre os migrantes. *Família é cuidar*. Ainda que não tenha o laço sanguíneo que sugerisse algum tipo de vínculo com o *ie* e, apesar de todos os seus esforços para permanecer engajada e com boas relações com a sociedade japonesa, Joelma percebe a família como algo a ser construído e mantido. Para ela não há nenhum conflito ou incongruência em manter os antigos relacionamentos de Joana sob o mesmo teto, apesar de reconhecer a situação delicada em que se encontram, inclusive a tensão entre a “família de Joelma” versus a família japonesa de Shige, esta cujos pais insistem na figura do *Koseki*.

Por fim, notamos também que, com a ausência ou a opção pelo não cumprimento do modelo familiar do *ie* temos uma explosão de novas *relacionalidades* possíveis. O ato de manter ou obrigar sua filha a não se separar legalmente de um dos maridos como forma de garantir que uma de suas netas permaneça em casa é mais um exemplo de como Joelma compreende o sistema legal e o nível da hierarquia e o subverte conforme lhe convém. Nesse sentido e considerando casos ideais, é possível inferir mais uma vez que quanto menor a presença da lógica do *ie*, maior o espaço e ocorrência das agências individuais. Aqui mais uma vez vemos que a instabilidade é uma forma de estabilidade, no qual Joelma tem perfeita consciência do quê e onde pode mexer para manter a família unida.



## 7.4 A Família de Matheus

*“Família é meu alicerce, a minha história.” – Matheus*

Matheus foi um dos primeiros decasséguis que conheci em Hamamatsu, um entre tantos os presentes na Festa Junina da Rádio Phoenix, sendo imediatamente categorizado e apresentado aos demais por o “brasileiro pesquisador”. Na época ele portava uma imensa máquina fotográfica, sendo outro jornalista e fotógrafo amador do mesmo grupo de notícias do Marcos. Rapidamente nos tornamos amigos e a partir de então passamos a nos encontrar em várias oportunidades na cidade.

Fiquei surpreso quando realizei a entrevista a seguir para saber mais da família dele, visto que todos estão no Brasil. Mesmo já amigos há algum tempo, a oportunidade da entrevista adquiriu tons mais formais do que eu gostaria, o que pude perceber no desenrolar da conversa. Matheus estava a discorrer sobre uma longa e curiosa história samuraica em sua vida, um caso bastante exemplar da inserção da lógica do *ie* dentro da família, além das reorganizações necessárias para dar conta da migração.

O mesmo pode ser observado na genealogia que ele me forneceu, bastante reduzida, porém muito significativa quanto à distribuição dos seus parentes. Enquanto muitos dos entrevistados comentam sobre rupturas, divórcios e novos casamentos (deixando assim os esquemas gráficos mais “horizontais”, tal qual os arranjos artificiais bastante comuns entre os primeiros imigrantes japoneses no Brasil), a família de Matheus foi uma das poucas que vi que, por se dizerem ainda afeitas ao “sistema familiar tradicional japonês”, são compactas, concentradas e dentro dos padrões de uma “família japonesa” ideal ou arquetípica.

Matheus é sansei de 34 anos, oriundo de uma família tradicional de feirantes em Suzano, SP. Durante a infância acompanhava os pais no CEAGESP de madrugada para montar a feira e chegou, por algum tempo, tentar o emprego como empacotador de uma loja de roupas, atitude que foi veementemente impedida pelo pai. Como assim manda a “tradição” do filho levar a profissão do pai, Matheus encontrava séria resistência em pensar em seu futuro como feirante.

Matheus foi para o Japão pela primeira vez em 1995 para obter recursos para iniciar seu negócio no Brasil. Formado pela FAAP em Desenho Industrial, tinha como segundo objetivo estudar as “artes orientais” durante sua estadia, enquadrando-se em um decasségui que partiu para o Japão sem necessidades financeiras imediatas. Apesar de ser o único filho homem dentro de uma família que segue os moldes “tradicionais japoneses”, sua mãe demonstrou grande preocupação com a viagem.

Retornou ao Brasil em 1996 por um mês para o casamento de uma das irmãs, mas voltou ao Japão dias depois e desde então lá reside como decasségui, jornalista e fotógrafo. Se o objetivo inicial era de ficar apenas 3 anos, Matheus expandiu sua estadia até os dias de hoje, o que de certa forma é pensado por ele com uma certa tensão diante das suas preocupações com a sua família.

Victor Hugo – Já que você é o *chōnan*, assim como seu pai, como você enxerga o seu papel dentro de uma família que se considera “tradicional japonesa”?

Matheus - O meu pai que assumiu, pela tradição. É meio que *kimari*, o filho levar o que o pai faz. É que a minha irmã mais velha está morando com o marido dela, que também é o filho mais velho também, e ele cuida dos pais. Moram no mesmo lugar. O irmão [dele], como é deficiente, minha irmã fica lá, em Atibaia. Só que aí, enquanto eu não tô lá, é a minha irmã mais nova meio que fica sempre do lado dos meus pais. Moram em casas separadas, mas ela cuida dos meus pais.

Victor Hugo - Se você tivesse ficado no Brasil, é você quem deveria cuidar dos seus pais?

Matheus - É meio que, *naturalmente* seria, né? Mas não que seria uma responsabilidade por *tradição*, mas meio que por respeito, né? É que minha família sempre foi muito de tradição japonesa, né? Geralmente o homem mais velho que leva o nome da família, esse negócio.

Victor Hugo - Você sabe sobre os casos de mukoyoshi em famílias "tradicionais" com muitas filhas. Na sua família teve algum caso?

Matheus - Na minha família não teve, porque sempre teve um homem. No caso da família da minha mãe, também, tem o tio Yutaka e o tio Eiji. O Yutaka é o mais velho, então ele ficou com meu avô. Ele é o *chōnan*, aí morava junto. O Eiji também morava junto, mas acabou separando. Só que os dois cuidavam quase que praticamente igual.

Victor Hugo - Acho interessante você comentar dessa tradição...

Matheus – É. É porque é uma tradição que não segue mais, né?

Victor Hugo – Boa parte do pessoal que conheci não sabe disso.

Matheus - De todo mundo que conheci aqui, acho que só eu que tenho esse tipo de [querer manter a “tradição”]...

É possível notar uma transformação (YANAGISAKO, 1992) no papel ativo do *chōnan* dentro da família de Matheus. Se o *chōnan* é aquele que assume os direitos e deveres do chefe do *ie*, notamos que os tios maternos Yutaka e Eiji dividiam as tarefas no cuidado dos avós. Já na geração posterior, coube às irmãs Harumi e Narumi o papel de cuidar dos pais de Matheus, diante da sua “ausência” dentro do papel apontado pelo *ie*.

Além de não estar fazendo o seu papel de *chōnan*, os maridos de Harumi e Narumi não assumiram o sobrenome do *ie* (no caso de *mukoyoshi*), gerando, segundo Matheus, uma certa pressão familiar, como veremos a seguir. Dada a importância que aloca ao sistema “tradicional”, é evidente que o *Koseki Tohon* assume um papel diferente aqui, como uma comprovação legal de suas responsabilidades familiares.

Victor Hugo - O que você acha do *Koseki*?

Matheus - Atualmente serve pra, tipo, mais... Sem ele eu nem conseguiria estar aqui, mas é bom, porque, como é que se diz, é uma comprovação que eu sou um descendente direto daqui né, que eu tenho alguma raiz aqui no Japão. Pra mim é importante, tanto que um dia eu quero conhecer Fukushima para ver quem que é a minha família, até gostaria de saber.

Victor Hugo - Tem aqui? Dos dois lados?

Matheus - Eu acho que tem dos dois lados, tanto que a família do meu avô, pelo que sei, meu avô era o filho mais velho. Não sei se era o mais velho ou o segundo, aí veio pra cá né, foi pro Brasil meio contrariado.

Victor Hugo - Como você pensa então no seu caso, já que quem saiu do ambiente familiar “japonês” foi você, assim como o seu avô?

Matheus - Bom, eu pretendo voltar e cuidar deles, né? Quando eu puder. É que, atualmente a condição financeira e de trabalho eu não tenho ainda, por isso que eu vim pra cá. Mas quando eu voltar, com certeza eu queria cuidar deles.

Matheus também pôde apresentar um dado que não pude encontrar em nenhuma outra entrevista, um relato sobre a sua família estar atrelada a um passado samuraico, o que visivelmente lhe enche de *orgulho* e nos dá uma série de casos exemplares para pensar nas transformações (YANAGISAKO, 1992) do sistema familiar japonês em outros contextos, como o de guerra, o da migração para o Brasil e o do “retorno” (LESSER, 2001; SILVA, 2008) ao Japão:

Victor Hugo - Interessante isso dos dois lados da família terem vindo de Fukushima... Vai ver podem até ter ido no mesmo navio...

Matheus - Olha, não é difícil não. Até que o meu avô, ele era comendador. Tanto que quando eu era pequeno achava mó *kakkoï*<sup>91</sup> que meu avô andava de terno com umas 15 medalhas no peito. Depois meu pai comentou que, se o Japão não tivesse perdido a Guerra da Coréia, eu ia ter que forjar uma espada. Dentro da família tinha uma espada, e é sempre o *chōnan* que forja a espada.

Victor Hugo - Dentro da sua família ou das famílias japonesas?

Matheus - Dentro da minha família, porque as outras famílias também tinham a tradição do *chōnan*, as de samurai. Porque o meu antepassado é samurai né, [nome do *ie*]. Só que, tipo, como o Japão perdeu, os samurais tiveram que entregar todas as espadas, né, pra Coréia. Na Guerra da Coréia... Isso faz muito tempo, aí como a família perdeu a espada, então não seguiu essa tradição. Aí como que meu pai falou, é que já que, tipo, meu pai também era o único filho, por isso que desde pequeno eu teria que fazer *kendō*, aprender a arte de samurais...

Victor Hugo - E isso não foi continuado?

Matheus - Não, porque parou antes do meu avô né, no meu bisavô né?

Victor Hugo - O que você acha de ter esse passado samuraico?

Matheus - Eu acho demais. Até tentei pesquisar, para ver se eu achava de onde vinha o nome [nome do *ie*], mas não consegui chegar tão a fundo. É muito legal isso.

---

<sup>91</sup>Gíria contemporânea para “legal”, “surpreendente”.

Fiquei sabendo que não era da parte dos plebeus, era da parte um pouco mais acima, perto do Imperador. Aí a parte da tradição é mais... Aí a parte de comida, sempre teve comida japonesa em casa...

Victor Hugo - Em tese você deveria ter uma espada, certo? Uma espécie de símbolo da sua família. Tem alguma coisa no lugar, não um objeto necessariamente...?

Matheus - De passar de geração para geração? Olha, eu penso que é importante, tanto que já penso em ter um filho para levar o nome né, porque da nossa família, só eu tô levando o nome da minha família agora.

Notamos nesse trecho vários pontos importantes, o primeiro quando se refere à “comida japonesa” como marcador ou identificador de uma manutenção de tradições (SILVA, 2008) e também como substância da produção de *japonesidades* (KEBBE, 2011b; MACHADO, 2011; SILVA, 2008).

Quanto às discussões anteriores sobre o *Koseki Tohon* e *ie*, Matheus trouxe um caso bastante interessante sobre a transmissão da espada como propriedade máxima do seu *ie*, tal qual uma das *regalias imperiais*<sup>92</sup>. Apesar de não ser discutido tão a fundo nesta entrevista, notamos que o seu passado “samuraico” lhe atribui outro ingrediente na criação de uma família e uma *japonesidade* muito particular, esta atrelada não apenas às formalidades do *ie*, como também à própria constituição da figura do samurai dotada de um espírito específico.

Neste caso nós podemos ver claramente como a lógica do *ie* literalmente atravessa a constituição dessa família, inclusive na descontinuidade da história da transmissão da espada. Segundo Matheus, a ruptura por conta de uma guerra entre dois países distantes e num tempo remoto ditaram de certa forma algumas das cartas na mesa dentro dessa família no Brasil. Nesse sentido, vemos como a presença constante do *ie* delimita várias *relacionalidades* cabíveis que talvez seriam diferentes em outros contextos.

Notamos a projeção desse passado e orgulho samuraico na figura do avô que, no Brasil, assume o posto de Comendador, outro contexto que resvala numa autoridade ou entidade maior, o Estado brasileiro. Nesta família notamos a entrada de seus membros em um plano hierárquico que, por incrível que pareça, permanece ativa mesmo depois da imigração para o Brasil, graças às conversões e readaptações diante do *ie*.

<sup>92</sup> São três as Regalias Imperiais que determinam quem é ou não o Imperador do Japão pela sua posse, o Espelho, a Jóia e a Espada. As regalias têm origem na mitologia japonesa, em específico no mito de criação do Japão.

Quanto ao seu papel como agente que “respira” e “transmite” tradição e “cultura japonesa”, Matheus diz que no Brasil foi *kaichō*<sup>93</sup> do *Seinenkai*<sup>94</sup> de Suzano, SP, por algumas vezes. Como em tal grupo se realiza não só atividades recreativas entre descendentes mais jovens, como também se discute o papel da transmissão das “tradições japonesas” e sobre as novas lideranças para *kaikan*, Matheus se orgulha de ter ocupado tal posição. As irmãs também lhe orgulham da criação à japonesa, sendo uma delas professora<sup>95</sup> de japonês em Atibaia e a outra que também realizou estágio (*kenshū*) no Japão, colocando a sua família em um estágio ou patamar diferenciado em relação quando ele pensa no contexto brasileiro:

Matheus - É importante meio que para não perder a raiz da pessoa, para poder mostrar no Brasil, outro tipo de cultura né? Mas algumas coisas são interessantes como a própria comida ou mesmo o comportamento né, isso é o que a gente gostaria de levar né?

Dentro de sua proximidade com o *ie*, Matheus se sente e se percebe “mais japonês”, demarcando uma fronteira nítida entre os japoneses (e ele) e os brasileiros. Tal fronteira por fim pontua o seu desejo e função de transmitir um pouco da tradição e “cultura japonesa” para os brasileiros.

Dentro deste contexto particular, o de uma família nikkei bastante ancorada à noção de *ie*, podemos observar a pressão familiar em Matheus no que concerne aos casamentos e a transmissão da tradição. Enquanto os pais comentam que gostariam de um netinho (apesar de não exigirem um sexo específico), os amigos descendentes mais próximos de Suzano e as tias paternas sempre comentam e perguntam quando ele irá casar.

Victor Hugo - Sobre casamentos, como sua família segue as tradições, você sentiu se teria algum problema ou não em casar com não-descendentes?

Matheus - Pelo que meu pai falou, não, mas ele disse que preferiria.

---

<sup>93</sup> Presidente/diretor.

<sup>94</sup> Associação ou Grupo de Jovens descendentes, em sua grande maioria vinculados a uma Associação japonesa local/regional, os *kaikan*.

<sup>95</sup> Harumi iniciou os estudos em Letras - Língua Japonesa na USP, tendo parado devido a outras ocupações, no entanto, é 1kyu no Exame de Proficiência em Língua Japonesa, o nível máximo.

A estadia de Matheus no Japão não está embasada no envio de remessas, ao contrário dos seus objetivos iniciais. No início ele comentou que enviava uma contribuição para os pais no Brasil, mas me foi dito que os pais evitavam esse tipo de auxílio, com exceção de presentes ocasionais que envia e recebe do Brasil. Com a crise econômica que assola o Japão desde 2008 Matheus interrompeu as contribuições e tenta articular um retorno, apesar da data ser indefinida:

Victor Hugo - Há quanto tempo você está aqui?

Matheus - Há uns 6 anos.

Victor Hugo - Você tem alguma noção de quando volta?

Matheus - Se tudo der certo, agora, daqui uns dois anos. Meus pais sempre perguntam quando eu vou voltar. É que, não sei, parece que eles *querem* eu lá. Não é, tipo, pra eu ajudar eles lá. É como meu pai sempre diz, que se não der certo aqui, pra eu voltar que a família dá um jeito. É que a minha família até que é bem unida né, graças a Deus as minhas irmãs me ajudam muito.

O seu contato com a família no Brasil se dá por telefone para com os pais semanalmente e por internet com as irmãs com mais frequência, sendo eventualmente exigido que ele retorne as ligações: “sou meio preguiçoso para algumas coisas, aí às vezes não ligo”, diz. Como me disse, geralmente a maioria desses contatos se inicia por parte dos parentes no Brasil do que da parte dele, dada a sua vida corrida no Japão. Como diz sua irmã, ele deve manter contato sempre, “não *sumir*”.

Apesar de não ser assíduo nos telefonemas, Matheus se preocupa com a família, em especial com os pais. Como me disse, voltaria correndo para o Brasil em algum caso de emergência, atitude que encontrei em alguns descendentes vivendo em Hamamatsu, não pela questão afetiva, mas mais pela dificuldade de conciliar trabalho, preços das passagens, etc. Desta forma, notei em Matheus e outros descendentes que essas pessoas compartilham de uma vida em tensão, distantes, independentes, porém com os olhos sempre voltados para o que chamam de “família”, “tradicional japonesa” ou não.

Para o caso da família de Matheus, é quase impossível não resvalarmos na idéia de *ie* e de uma família modulado pelo trânsito entre dois países, Brasil e Japão. Quando perguntando sobre “o que é família”, Matheus me deu muito rapidamente a mesma definição que encontraria para definir um *dozoku*. A questão de “ter o sangue” – ou das relações de consanguinidade – é que são baseadas na “certeza” na hora de contar com tal ou tal pessoa: *quando não é parente consanguíneo, não dá para contar com algumas coisas e alguns tipos de relação*.

Ao mesmo tempo, para Matheus a sua interpretação sobre o papel dos consangüíneos em uma família é indiretamente transposta para outras famílias, inclusive as dos não-descendentes. Quando indagado para refletir sobre a origem da consanguinidade e suas implicações na definição das outras famílias, Matheus acredita ser de fato independente de ser descendente de japoneses ou não, apesar de persistir numa certa tensão entre consanguinidade e sentimento que é trabalhado apenas com o “convívio”.

Em relação aos casos de Marcos e Fátima, podemos perceber no caso de Matheus que sua família, por seguir da melhor forma possível a lógica do *ie* (mesmo com as devidas transformações), mantém um número de *relacionalidades* menor, reduzido. Nesse sentido, é válido dizer que nesta família a lógica do *ie* concentra os seus termos se comparados com outras famílias que são alheias à organização social apontada pelo *ie*. Dessa forma, quando *maior* a presença do *ie*, *menos* o número de *relacionalidades* possíveis.

A interferência do *ie* no caso da família de Matheus é emblemática no que concerne ao apagamento pessoal ou dos indivíduos conforme aponta Herzfeld (1988). Diante da lógica do *ie*, notamos até mesmo visivelmente na genealogia como os membros da família de Matheus ocupam posições concentradas sem grandes variações ou possibilidade de performances alternativas, diferente do que temos nas famílias de Marcos, Fernanda e Joelma.



### 7.5 Aposta e Tensão - Sobre o cuidar, a “criação” e o *ie*

*“A gente tem que cuidar deles, dos mais velhos. Por quê? Por amor, por respeito e porque é assim que funciona.” – Marta*

Como já é bastante discutido na literatura não só sobre classes populares, mas também sobre as migrações internacionais, é uma preocupação constante e que realmente atravessa a família o “quem vai cuidar de quem” no momento da separação entre um ou mais países (FONSECA, 2005; MACHADO, 2010). Como percebe Bryceson e Vuorella (2002), faz parte do cálculo migratório definir as novas funções familiares para dar conta de parentes que ficarão distantes por meses, anos, décadas ou às vezes até ao caso da disrupção total. Só assim que se instaura a “família transnacional” enquanto um modo de vida.

Tal “obrigatoriedade” de se assumir tal ou tal papel é incutida nos familiares não apenas pelos deslocamentos internacionais, mas como pude ver em Hamamatsu, pelos próprios deslocamentos regionais. Diante da constante mobilidade dos decasséguis dentro das cidades japonesas (SASAKI, 2009), pais, filhos e demais parentes são separados desde *danchi*<sup>96</sup> municipais, provinciais e federais, como cidades, províncias ou mesmo ilhas. Como comentado em alguns dos casos deste capítulo, temos situações de pais e filhos morando em cidades ou províncias diferentes, alterando a própria lógica dentro de casa.

A fluidez ou plasticidade desses papéis liminares ou transitórios (TURNER, 1974; 1996) dentro e entre famílias é marcada – ou às vezes motivada – pela própria organização do Estado, japonês ou brasileiro. No caso da família de Matheus, observamos que a confluência dos arranjos familiares de acordo com a lógica de organização social do *ie* apontam para um “apagamento pessoal” no nível da hierarquia (MEDEIROS, 1998). Por outro lado, vemos no caso de Fernanda como o Estado brasileiro, através das leis de custódia que determinam que seu filho fique no Brasil, obriga indiretamente a esta família para que procure por alternativas aos arranjos familiares mais comuns.

Fora isso, notamos como situações extremas como guerras e a própria economia afetam direta ou indiretamente o cotidiano das famílias. Mais uma vez vemos o caso da

---

<sup>96</sup> Alojamentos públicos e/ou privados destinados aos trabalhadores e necessitados.

família de Matheus, obrigada a repensar seus arranjos futuros por conta de uma guerra de um passado remoto, ou então nos próprios decasséguis como o caso da família de Joelma que precisam migrar por condições desfavoráveis no país de origem. Assim, ou laços são rompidos ou enfraquecidos – como no caso de Joelma – ou os laços são colocados em suspensão no tempo, como no caso de Fernanda, esta que aposta no retorno para “corrigir” esse desencaixe estrutural (TURNER, 1974; 1996). Digo aposta pois, como percebe Fonseca (2005), “não se trata de um cálculo consciente nem de um investimento garantido, que sempre dê retorno.” (FONSECA, 2005, p.53).

A questão do “cuidar” atravessado pelas migrações internacionais também implica em um número quase infinito de pessoas que se encontram em um estado de liminaridade, transitório (TURNER, 1974; 1996) ou de suspensão no tempo (FELTRAN, 2008), muitas vezes sob a “promessa” ou acordo de “cuidar” do neto, filho, avós, etc, durante determinado período enquanto os pais estão “ausentes” como forma de manter “a família unida”.

Durante certo tempo a mesma pessoa é obrigada a assumir diferentes papéis e funções para lidar com um auto-percebido “desarranjo” estrutural dentro da família que está distendida em dois ou mais países (BRYCESON; VUORELLA, 2002), implicando em um cálculo não apenas espacial, mas também numa dimensão temporal (FONSECA, 2005). Temos não apenas uma família transnacional (distendida no espaço), mas uma família com um ciclo temporal bastante específico que serve justamente para lidar com os desencaixes. *É uma aposta, é uma promessa e é uma lógica que confere sentido para tais distensões familiares e a migração*

Neste sentido, notamos como a questão de “quem vai cuidar de quem”, crianças, pais ou avós, é algo que tensiona constantemente a vida destas pessoas em trânsito, inferindo em uma série de responsabilidades que são moduladas dentro de um espaço-tempo-continuum particular dos fenômenos migratórios. Nestes casos, notamos não a existência de uma família no espaço apenas, mas sim uma família no tempo e espaço.

Essa percepção é similar à encontrada por Gabriel Feltran (2008) ao estudar as complexas dinâmicas sociais entre Estado/violência/criminalidade em Sapopemba, periferia de São Paulo. Como caso apresentado por Feltran (2008) que pode nos ser útil para compreender a noção de uma família distendida não entre dois países, mas distendida no tempo, temos a família de Ivete, cujos filhos alternam entre presentes e ausentes dentro de casa mediante prisões e o crime.

Ivete é uma das inúmeras moradoras de Sapopemba cuja trajetória de vida foi marcada pelas complexas relações – fronteiriças – que são criadas na periferia, vivendo nos limites de uma das favelas do Madalena e tendo chegado a São Paulo em 1987. Para a viagem ao sudeste, deixou seus filhos com o primeiro marido em Salvador, Bahia.

Com um novo marido em São Paulo, que trabalhava e por isso lhe conferia uma certa “estabilidade” financeira, Ivete pôde conquistar melhores condições de vida do que a sua anterior na cidade baiana e, após receber a notícia de que uma de suas filhas estava com câncer de mama, decidiu reaver a guarda dos seus filhos.

A reunião de seus 8 filhos em São Paulo permitiu à Ivete a possibilidade de um recomeço, marcado por intensa privação material “sem o apoio da família ampliada, que restara em Salvador” (FELTRAN, 2008, p.150). Para aumentar a renda dentro de casa, os filhos mais velhos trabalhavam guardando carros na feira, contudo, inserindo estas mesmas crianças no “mundo do crime” marcado pela violência e pelos atritos constantes entre polícia e tráfico.

Ainda pequenos e trabalhando num depósito de fardos de cana-de-açúcar, os filhos de Ivete passaram a ganhar alguns trocados na feira para descarregar os fardos, quando Lázaro decide aos 15 anos de idade seqüestrar a filha do seu empregador. Todos são demitidos, no entanto, o seqüestro mostrou aos demais algumas possibilidades no cotidiano da periferia, com novas fontes de renda que “valiam mais à pena” do que o “trabalho”.

Neste caso, Feltran (2008) aponta para dois eixos que garantem a manutenção de uma família em “trânsito” (Feltran 2008). Em um deles temos a percepção da idéia de “trabalho e emprego” como fonte de renda estável e constituinte da “*família trabalhadora*”. No outro, temos a mudança do próprio estatuto destas pessoas, que agora transitam entre o lícito e o ilícito frente à família, às relações sociais ao redor e o próprio sistema político (Feltram 2008).

A primeira prisão dentro da família de Ivete ocorreu após uma tentativa frustrada de Lázaro em assaltar uma pizzaria, acarretando numa série de prisões entre os irmãos. Anísio foi preso logo em seguida por roubo e Marcela por um assalto de ônibus.

A partir de então, a rotina familiar da casa de Ivete foi alterada bruscamente, com filhos sempre alternando com passagens na prisão. Dos oito filhos de Ivete, apenas Neto, Alex e Ivonete optaram por não adentrar no “mundo do crime”, apesar de reconhecer as facilidades materiais agregadas a ele.

Após um longo período de adaptações Ivete começou a encarar a prisão de seus filhos de maneira mais branda, e os demais irmãos como um dos possíveis “modos de vida” da vida na periferia, criando assim uma polarização entre aqueles que preferem trabalhar e aqueles que preferem fazer parte do “mundo do crime” para ascender de maneira mais rápida.

Esta polarização ocasionada pela percepção individual de cada irmão quanto à idéia de “trabalho” e “mundo do crime” cria o que Feltran (2008) entende como *padrão discursivo familiar capaz de manter esta família coesa*, mesmo com vários membros estando ausentes por longos períodos, pois “a função primordial da família, historicamente, tem sido a de prover as necessidades básicas de sobrevivência dos seus entes” (FELTRAN, 2008, p.178).

A casa deveria ser “um lugar de referência e segurança, uma identificação desde a qual se fazem suas relações sociais nos diversos níveis em que elas se travam” (FELTRAN, 2008, p.178). Todos se percebem enquanto uma família e por isso, mesmo com alguns membros estando presos em tempos alternados, a família não é rompida, com seus quartos e ocupações dentro da família continuando a existir.

A questão é vista por Fonseca (2005) quando analisa a idéia de “modo de vida” (BRYCESON; VUORELLA, 2002) como *recurso discursivo* para pensar em dinâmicas familiares alternativas que fogem às percepções hegemônicas do que é ou deveria ser família. Para Fonseca (2005), deve-se considerar nestes casos o “vasto leque de possibilidades” (FONSECA, 2005, p.52) que surgem dentro destas famílias, sendo mais interessante o estudo das dinâmicas familiares do que a adequação da realidade aos modelos mais rígidos das perspectivas hegemônicas.

Tais dinâmicas ou *relacionalidades* são obrigatoriamente acionadas, pensadas e repensadas justamente quando estes decasséguis precisam fazer o cálculo do “cuidado” *versus* “criação”. Se pelo “cuidado” entendemos uma série de vínculos e responsabilidades de determinados parentes para com outros que não necessariamente estão atrelados à idéia de uma família consangüínea, pela “criação” notamos o quanto um sistema de organização familiar, em especial o *ie*, tem grande relevância quando prescreve “quem deve cuidar de quem”.

Sobre este ponto, conversei por várias vezes com Marcela, descendente, que participa ativamente de uma NPO de Hamamatsu justamente no que concerne ao cuidado de crianças.

Com nível superior completo, foi com o marido, também descendente e também formado, para o Japão como um projeto de vida.

Com o convívio nos tornamos amigos e pude acompanhar várias discussões sobre o que ela pensa de família e da situação de alguns brasileiros vivendo no Japão. Marcela tem dois filhos adolescentes, uma menina de 19 anos que retornou ao Brasil em 2011 para prestar o vestibular e um menino de 13 anos que, mesmo nascido no Brasil, ainda não pôde visitar o país de origem até hoje.

Victor Hugo - Deixa eu fazer uma pergunta: onde termina a família para você?

Marcela - Falando bem sério? Família, família é a minha, pais e irmãos de meu marido e meus. Primos, tios, sobrinhos... assim, assim...

Victor Hugo - Assim o quê? (risos)

Marcela - Se você mora perto, aí é *PARENTE* [com ênfase]. Se mora longe, aí é *parente*, entendeu? Há um laço, mas não tão forte quanto os que temos com pais e irmãos. É mais tênue.

Victor Hugo - Entendi. Mas e sua filha? Agora ela está a quase 20.000km de distância.

Marcela - Ah, mas é diferente. O laço já foi criado e é muito forte. Mas não seria tão forte se eu não a tivesse criado.

Victor Hugo - Então tem a questão da criação, do cuidar, certo?

Marcela - Isso.

Na migração a questão da comunicação e contato é importante, possíveis hoje graças às melhorias tecnológicas (BALDASSAR, 2007; BRYCESON; VUORELLA, 2002). Contudo, vale dizer que a distância afeta de maneira brusca a própria dinâmica do contato entre pessoas que antes eram muito próximas (ou às vezes muito mais distantes).

Como exemplo, notamos o caso da família de Marcos, em que teve o contato com o pai, no Japão, reduzido a telefonemas semanais e que depois foram se tornando mais escassos. A distância e o tempo afetaram as dinâmicas internas desta família a ponto tão severo que em questão de meses o pai já estava vivendo com outra pessoa no Japão e a mãe, no Brasil,

também encontrou um novo parceiro. Em casos particulares, temos crianças que jamais conheceram pais, tios ou avós.

Marcela – Na NPO tem crianças que nunca conheceram alguns irmãos. No caso são 2 irmãs que nasceram e cresceram aqui [no Japão]. O irmão mais velho mora no Brasil e nunca encontrou essas irmãs, a não ser por telefone ou computador. A mais velha, nem lembra que tem irmão. Já a mais nova gosta de dizer que tem.

Outra criança, tem 6 anos e o mais velho 15. A mãe mandou o mais velho para a avó criar. O mais novo não conhece e pelo jeito nem sabe que tem irmão. Houve outro casal e 6 filhos... 1 [dos filhos] nasceu e ficou no Brasil. Os outros 5, nasceram e estavam sendo criados aqui [no Japão]. O pai não falava com o mais velho, só a mãe. Para os menores era alguém que aparecia no computador de quando em quando. Agora que retornaram ao Brasil, o mais velho continua com a avó. Visita os pais, mas não quer morar com eles. A minha sobrinha foi criada por minha mãe. Minha irmã voltou, mas aos 21 anos... A distância reduz essa ligação...

Victor Hugo - E qual a diferença entre ser família de descendentes em relação às outras famílias?

Marcela - Pelo que vejo aqui, há 2 tipos de não descendentes que vi com boa frequência. Em um caso, [o indivíduo não-descendente] é mais japonês que o próprio descendente. Em outro, não quer e nem tenta se adaptar a esta sociedade. São 2 extremos, e no meio há um “tantão” de variável. É neste sentido a sua pergunta?

Victor Hugo - Eu quero entender se você encontra diferenças entre a sua família e as outras por ser descendente.

Marcela - Percebo que há uma diferença grande até entre as famílias descendentes. As atitudes e pensamentos dos descendentes, mestiços e não descendentes é realmente diferente. Os “mestiços” são mais abertos, os “descendentes” são mais fechados. Os descendentes casados com não-descendentes ou mestiços também são diferentes...

Vejo diferença também pelo fato que fui criada dentro dos padrões japoneses, em local sem descendentes... O que muda muito o meu perfil em relação às outras mães. Sendo eu e meu marido formados, nosso pensamento muda muito em relação aos outros. Ou seja, não é só a descendência, tem o estudo, criação, etc. Tudo isso interfere bastante.

O meu modo de pensar e de meu marido são parecidos por sermos da mesma área, mas ele cresceu no meio de japoneses e okinawas. Logo, é mais japonês que eu e ao mesmo tempo, menos, pois tem a mistura e costumes de Okinawa...

Conheci uma família, que o marido sem descendência, conhecia mais sobre a história e costumes do Japão do que qualquer um de nós. Ele era mais japonês que a esposa... salvo no rango. Aí era brasileiro e a esposa mais japonesa...

Victor Hugo - Você acha que isso é realmente um nó ao se morar no Japão, o como vai ficar? Como vai fazer?

Marcela - Para mim não, sempre tive uma certa meta, aliás eu e meu marido. Primeiro a saúde de todos, então estudo e trabalho.

Victor Hugo - Ah, mas você disse saúde de "todos", então estudo e trabalho... Então está implícito.

Marcela - Mas a minha opinião pode não refletir a realidade aqui.

Marcela aponta em toda a sua fala a questão determinante do cuidar e da “criação”. Mesmo dizendo que a sua “opinião pode não refletir a realidade aqui”, pude encontrar o tema sendo repetido por outras pessoas em Hamamatsu (como nos casos apresentados neste capítulo, em maior ou menor grau) ou mesmo por descendentes vivendo no Brasil. A “criação” e ato de “cuidar” não se restringe às crianças.

A questão do “cuidar” não só implica no cuidado de crianças, mas também dos parentes mais velhos, tendo em conta a prescrição confuciana apontada pelo *ie* nas famílias mais tradicionais em cujos *chōnan* devem cuidar dos pais. Apesar de o modelo ter sofrido algumas alterações (YANAGISAKO, 1992) com a migração e o passar das gerações (como no caso da família de Matheus), para algumas pessoas ainda é algo importante de se levar em conta, como no caso de Roberta, descendente e que reside no Brasil:

Victor Hugo – Você acha que deve cuidar dos seus pais quando ficar mais velha? Assim, como aquelas “famílias tradicionais japonesas”?

Marta – Sim, isso é inquestionável na minha família e eu aprendi desse jeito.

Victor Hugo – Por quê?

Marta – A gente tem que cuidar deles, dos mais velhos. Por quê? Por *amor*, por *respeito* e porque é assim que funciona. Hoje eles fazem tudo por nós e amanhã seremos nós por eles. Tenho tios solteiros e cuidarei deles também. Da família aprendemos que eles são tudo! Que irmão é irmão em qualquer situação e que ninguém pode ser acima deles. No caso da minha família, eu enxergo como uma necessidade que eles tiveram de pensar assim, já que vieram imigrantes, não sabiam a língua e não contavam com ninguém. Meu pai me ensinou a visitar o meu avô todos os dias desde que eu me conheço por gente. E eu preciso ir dar tchau pros meus tios na casa deles todas as vezes que eu vou viajar. E acender o incenso pro antepassados também. Não sei viver diferente.

Notamos na fala de Roberta que ela traz à tona os dois princípios fundantes da lógica do *ie*, o *ko* e o *on* de *Amor filial* e *Dever de Gratidão* respectivamente, mostrando como os ecos do sistema familiar japonês do *ie* ainda estão presentes. Nesse sentido, a “criação” e o ato de “cuidar” adquire tons bastante singulares quando atrelados ao *ie* como definidor ou operador lógico de *relacionalidades* entre os descendentes no Japão e no Brasil.

\* \* \*

Como percebe Yamamoto (2008) e Sasaki (2009), muitos dos decasséguis prorrogam a sua estadia no Japão por anos a fio, não cumprindo em muitas vezes os seus planos iniciais de retorno. Tal prospecto foi encontrado inúmeras vezes em campo, também exemplificado nos estudos de caso acima mencionados. Como me disse Joelma, não era o objetivo ficar no Japão por todo esse tempo. Matheus foi ao Japão para ficar por 3 anos e já está há 16 anos no Japão.

Apenas com a utilização dos discursos ou lógicas de “modo de vida” (BRYCESON; VUORELLA, 2002; FONSECA, 2005) e da garantia da manutenção dos laços familiares na *aposta* que fazem no ciclo temporal familiar que podemos entender a permanência e manutenção destas “famílias transnacionais”. Notamos nos exemplos acima que, conforme o tempo passa e o contexto muda, tal lógica é sempre repensada, o que retira a obrigatoriedade do cumprimento dos planos iniciais de retorno ao Brasil.

Tal deslocamento no tempo e no espaço implica por sua vez no acionamento de inúmeras *relacionalidades*, ancoradas em maior ou menor grau de acordo com a “criação”. Vimos que nas famílias educadas “à japonesa” o cumprimento total ou parcial do aprendido em casa pela lógica do *ie* define quem “cuida de quem” durante esses períodos de parentes



ausentes. Por outro lado, percebemos que quanto menor o comprometimento com o *ie*, maior o número de *relacionalidades* e possibilidades de agência individual: as pessoas casam, descasam, formam novos núcleos e estabelecem outras lógicas para o “cuidado” dos seus, aumentando o leque de possibilidades e arranjos familiares.

### 7.6 Transformações dentro das famílias – Família versus Indivíduo

Sylvia J. Yanagisako (1992) percebe de maneira bastante eficiente as inúmeras alterações que ocorreram dentro das famílias de descendentes de japoneses nascidos nos Estados Unidos, criando durante esse processo uma sucessão de elaborações acerca da tradição japonesa e do passado. Em “Transforming the Past” (1992) aponta justamente para a questão da seleção e recorte que fazemos ao reinventarmos as nossas tradições:

*“TRADITION, Raymond Williams (1977, 115) has noted, is “always more than an inert historicized segment.” Rather, it is an “intentionally selective version of a shaping past and a preshaped present” that offers “a historical and cultural ratification of contemporary order” (YANAGISAKO, 1992, p.243)*

Com a imigração japonesa para os Estados Unidos continental vários dos *issei* e seus filhos, os *nissei*, tiveram que resignificar vários símbolos como forma de construir as suas próprias “tradições”. Neste processo, criaram um sistema de significados em que a própria noção do “americano hoje” está contida dialeticamente em elementos que identificam como “passado japonês” (YANAGISAKO, 1992).

Partindo de Schneider (1984) que sugere uma leitura crítica do parentesco norte-americano, Yanagisako (1992) busca compreender quais foram as alterações ocorridas dentro das famílias de descendentes de japoneses, em especial com os primeiros descendentes de japoneses nascidos nos Estados Unidos, os *nissei*, em relação aos *issei*. Foi neste pulo geracional que ocorreram várias mudanças no sistema simbólico que permeia a vida *nikkei* no país.

Fazendo extensa pesquisa de campo em Seattle, Yanagisako (1992) procurou compreender com famílias de descendentes de japoneses as modulações de conceitos que

considera como importantes símbolos culturais, sendo eles “família”, “trabalho”, “dever”, “amor”, “japones” e “norte-americano”. Com tais símbolos a pesquisadora poderia acessar as mudanças que ocorreram em dois contextos diferentes, o dos primeiros imigrantes (aqueles que trouxeram uma cultura pré-migratória bastante particular) e o contexto dos primeiros descendentes (estes que foram obrigados a negociar modificações para viver na América).

Das primeiras mudanças, Yanagisako (1992) aponta para alteração das relações de domínio do gênero/autoridade entre esposos e esposas no novo contexto. Em relação aos issei, observou que o chefe da casa (homem) detém sua autoridade dentro de casa baseado no *ie* e nas suas ligações nas comunidades japonesas. Por outro lado, a autoridade dentro da casa dos nissei é pontuada pela capacidade que o chefe da família tem ou teve de adquirir novas oportunidades e ser bem-sucedido durante a sua vida na América, denotando um tipo de hierarquia e domínio sócio-espacial alternativo.

Tal aspecto é crucial para definir o papel do sucessor e distribuição da herança dentro do *ie*, percebido de maneiras distintas entre issei e nissei. Se muitos issei abriram mão de estipular regras de sucessão, para vários nissei ele assume um papel central que, quando ignorado, é passível de destruir o ambiente e a união familiar (YANAGISAKO, 1992). Além disso, a mudança altera a lógica da posição dos filhos dentro do *kazoku*, retirando estas pessoas da lógica do *ie* para uma configuração mais flexível de “família”, aspecto extremamente interessante para pensarmos nos casos das famílias de decasségus brasileiros:

*“With the replacement of the Issei concept of kazoku, which matched a bounded social group with a normative domain, by the Nisei concept of ‘family,’ which defines a normative domain through which different sets of people flow depending on the occasion, the location of siblings was changed. Siblings now hovered around the interstitial area between the domain of family and the domain of relatives, rendering married siblings at once members of different families and members of the same family. Thus the changing concept of siblinghood, and its relation to the categories into which people divided the cultural universe of kin, provided a key to understanding how the Nisei had moved from a stem-family system to a conjugal family system while claiming to perpetuate ‘Japanese family tradition.’”*  
(YANAGISAKO, 1992, p.246)

Simultaneamente, para dar conta do novo contexto de se viver na América e no contato com outras famílias com orientações diferentes das “japonesas”, várias substituições são feitas pelos nissei norte-americanos pra resolver a relação entre o quê/quem é o “japonês” e o quê/quem é o “americano”.

Nesta dinâmica dialética e constante os nikkeis de Seattle pensam sobre as implicações e alterações sobre o mundo da regra e da lógica do *ie* para dar espaço ao sentimento e às motivações características da sociedade norte-americana, como apreço à agência individual, expressão particular dos sentimentos, etc, (YANAGISAKO, 1992). Tal processo de (re) elaboração ou invenção de uma “tradição japonesa” implica em uma série de descontextualizações e resignificações de símbolos, com termos como *giri* (dever) e *ninjo* (sentimento) atuando como dispositivos contrastivos (YANAGISAKO, 1992, p.248).

Tais reflexões e mudanças mostram uma série de incríveis aproximações e afastamentos com a lógica do *ie*, apresentado no capítulo anterior e que são importantes para pensarmos nos decasségus brasileiros em Hamamatsu:

*Two Cultural Orders as Viewed by Japanese Americans*

*“Japanese”*

*“American”*

*Precedence of giri (duty) over feelings:*

- *Marriage is rooted in giri*
- *Obligations to jural parents take precedence over ones to biological parents*
- *Emotional restraint; absence of displays of affection*

*Precedence of feelings over duty:*

- *Marriage is based on “love”*
- *Biological parents are one’s “real” parents*
- *Emotional expressiveness; public displays of affection*

*Social groups are the units of social action:*

- *Families are the units of kōden exchange*
- *Families are self-sufficient and independent units*

*Individuals are the units of social action:*

- *Persons are the units in determining who is a relative*
- *Individuals are self-sufficient and independent units*

*Action is governed by rules:*

- *Filial relations are governed by unambiguous rules*
- *Marriage is not a matter of choice*
- *Sexual division of labor is rigid*

*Individuals choose a course of action by considering a multiplicity of factors:*

- *Filial relations are shaped by competing values, desires and feelings, “practicality” and the specific situation*
- *One chooses to marry and chooses one’s own spouse*
- *Sexual division of labor is flexible*

*Hierarchical social relations:*

- *Male dominance*
- *Unquestioned obedience of children to parents, strict discipline*
- *Siblings ranked by birth order and gender*

*Egalitarian social relations:*

- *Greater sexual equality*
- *Parental authority based on “reason”, relaxed discipline*
- *Sibling equality*

**Fonte: Yanagisako (1992, p.248)**

É interessante observar que o que Yanagisako (1992) pensa como “repensar a tradição” pela elaboração de uma “etnoteoria” nos é útil quanto pensamos na agência individual dos

decasséguis brasileiros quando se confrontam ou se afastam da lógica de organização familiar do *ie*, elaborando assim diferentes estratégias, agências e *performances* (HERZFELD, 1988; MEDEIROS, 1998; TSUDA, 2000b; 2003). Nos Estados Unidos os nisei foram obrigados a resignificar vários símbolos para dar conta desta mesma agência individual na vida cotidiana, modulações, contudo, presas dentro de um mesmo sistema de significados:

*“The Japanese concept of giri, after all, is not the symbolic opposite of the American concept of individual feelings, for opposites can exist only in the same system of meaning, not in different ones. The Nisei, of course, fashioned their ethnotheory of culture not to further the goals of ethnology, but to guide their actions and interpretations of actions in daily life. The decontextualization of cultural elements, which for an anthropologist would be an act of misinterpretation, is for the Nisei an act of reinterpretation in the creation of a new system of meanings and new normative expectations (YANAGISAKO, 1992, p.249).”*

Yanagisako (1992) mostra como os nikkei norte-americanos pensam e elaboram suas normas de parentesco dentro de um constante embate de categorias contrastivas oriundas tanto do mundo “americano” quanto do mundo “japonês”, criando ao meu ver um espectro de possibilidades entre *japonesidades* e até mesmo *americanidades*.

*“Being Japanese American entails being able to alternate between these contrastive cultural orders and, above all, to integrate opposed elements within oneself. Dominance of elements from either order threatens a Nisei’s identity as a Japanese American, since too much emphasis on American elements renders one indistinguishable from a hakujin (white) and too much emphasis on Japanese elements makes one too ‘Japanesey’ and ‘old-fashioned.’” (YANAGISAKO, 1992, p.249)*

Tal questão pôde ser observada de maneira similar entre a aproximação dos decasséguis brasileiros em Hamamatsu com o sistema de organização familiar do *ie*, criando não apenas um campo de *relacionalidades* possíveis como também uma constante tensão entre *japonesidades* e *brasilidades*, como nos casos de Joelma e Matheus. Quanto a este ponto,

Yanagisako (1992) aponta para a construção de uma identidade racial nipo-americana fundamentada no “sangue”.

Como apontado em trabalhos anteriores (KEBBE, 2011b; SILVA, 2008), tal percepção não apenas restringe a leitura analítica do problema sob uma perspectiva norte-americana de raça, como também pode levar a uma interpretação problemática quanto à idéia de fronteira entre o que é brasileiro e o que é japonês. Como observado nestes mesmos trabalhos (KEBBE, 2011b; SILVA, 2008), são vários os casos em que a consanguinidade pouco tem (ou às vezes não tem nenhuma) significação atrelada à formação identitária dos descendentes de japoneses nascidos no Brasil.

Como alternativa, a idéia de *japonesidade* cobre um amplo leque de possibilidades e múltiplas “identidades nipo-brasileiras”, tendo como limites uma aproximação maior ou menor com Brasil e igualmente maior ou menor com o Japão. No caso das famílias de decasséguis vivendo no Japão, percebo, no entanto, que esta dimensão identitária resvala em certa medida em um padrão relacional com o sistema de organização familiar do *ie*. No limite, como é um requisito se ligar à lógica do *ie* para migrar legalmente para o Japão, muitos brasileiros espriam suas percepções identitárias se ancorando ou evitando a idéia que fundamenta a “família japonesa”.

Yanagisako (1992) ainda sugere que o complexo binômio schneideriano substância/código adquire uma complexidade ainda maior quando pensamos no caso dos descendentes de japoneses nascidos nos Estados Unidos. Para ela, com estes descendentes a questão passa a ser não entre a Natureza (sangue japonês)/Cultura (*ie*), mas sim entre Cultura e Cultura, percebendo aqui dois modos de vida ou tradição japonesa versus as relações contrastivas entre elementos das ordens culturais norte-americana e japonesa que, resignificados, elaboram uma *nova* “tradição japonesa”, agora à americana:

*“This opposition represents for the Nisei and Issei not the opposition between nature and culture, but the opposition between culture and culture—that is, between two fundamentally different ways of life. Because Japanese Americans view biogenetic substance (‘blood’) as the basis of their racial identity as Japanese, it might appear that for them the symbolic opposition between Japanese and American is but a surface transformation of a more fundamental opposition between nature and culture. According to Japanese Americans, what makes an individual who is ‘Japanese’ by birth (nature) an ‘American’ are learned values and styles of*

*behavior (culture). Yet other symbolic alignments preclude the reduction of the contrast between Japanese and American to an opposition between nature and culture. For both generations, as I have shown, 'Japanese' symbolizes rules and constraints that exist outside people, while 'American' symbolizes the feelings and desires arising from inside one's self and so from natural impulses. Thus 'Japanese' has some cultural connotations just as 'American' has some natural ones.*" (YANAGISAKO, 1992, p.256)

O problema de tal proposição é que, ao apontar o seu confronto entre Cultura e Cultura (YANAGISAKO, 1992), a autora assume como pressuposto de que o sangue é uma variável "invariável", isenta de influências como a aqui apontada pelo sistema de organização familiar do *ie* enquanto uma lógica hierarquizante que foi construída ao longo do tempo, transposta em determinado período da história pelo Estado (HERZFELD, 1988) na conformação da família japonesa.

### 7.7 A performance dos decasséguis

Em "*Poetics of Manhood*" Herzfeld (1988) discute sobre o relacionamento do pequeno povoado *Glendi*<sup>97</sup> com o Estado, em Creta, Grécia. Tal embate desafia retórica nacionalista do Estado grego, sendo interessante para refletirmos sobre as relações entre *ie* e *nihonjinron*. Neste livro é possível ver o confronto entre uma lógica social *glendi* em oposição à identidade cretense e a uma identidade nacional grega.

O princípio "fundador" da identidade *glendi* é a capacidade de sobreposição à pobreza, com o enfrentamento das chances e adversidades em prol de uma vida melhor. Tal noção contraria por sua vez a própria idéia de identidade cretense, também oposta a uma identidade grega. A identidade cretense está embasada na idéia de que Creta foi, além de berço de inúmeros guerreiros e artistas famosos, o último bastião de resistência contra as influências européias (HERZFELD, 1988).

Como diz Herzfeld (1988), a percepção identitária *glendi* está para Creta assim como Creta está para a Grécia. Em todas estas relações, os *Glendi* têm buscado a preservação de

---

<sup>97</sup> *Glendi* é um nome fictício adotado pelo autor para proteger a identidade do povoado, onde viveu por mais de uma década. *Glendi* na verdade é o nome dos típicos "festivais gregos" que ocorrem na Austrália e Estados Unidos.

determinados valores morais e sociais dentro do povoado, se considerando, portanto, um microcosmo dentro de Creta que mantém um senso distinto de identidade (HERZFELD, 1988, p.6).

Dentro de uma relação de “resistência, a identidade Glendi não pode ser explicada unicamente pela retórica nacionalista, dada sua peculiaridade (HERZFELD, 1988). Tempos de domínio turco reforçaram um sentimento de pertença aos ancestrais *glendi* muito forte e que foi repetido e propagado nas gerações posteriores através da patrilinearidade. Nesta sucessão específica que compreende a lógica da vendeta, a identidade *glendi* é produzida pela maneira como os homens *glendi* lidam com a morte encapsulada dos seus ancestrais. Tal percepção identitária cria uma lógica social alternativa à proposta pelo Estado-nação grego, ancorando-se em valores morais e sociais como amizade, lealdade, orgulho, intimidade, responsabilidade e pecado.

Os *Glendi* em seu fazer-viver buscam por práticas de significado ou significação (*simasia*) que lhe concedem uma explicação lógica dentro de um contexto particular pelo que é certo/errado, especialmente quando esta fronteira é ultrapassada ou transgredida. Esta lógica aponta para o *egoísmo*<sup>98</sup> enquanto um valor social positivo, concedendo ao indivíduo uma capacidade e excelência pessoal que outros não necessariamente conseguem fazer.

Nesta relação entre Estado/indivíduo, Herzfeld (1988) aponta para a importância da *performance*, uma auto-apresentação teatral (MEDEIROS, 1998) que encerra em seu cerne a possibilidade da criatividade, da agência individual frente a contextos e hierarquizações maiores. Determinados dispositivos são colocados à disposição dos indivíduos, que utilizam e manuseiam dentro de um leque de possibilidades ditadas por um discurso em vários níveis sociais de hierarquia (HERZFELD, 1988; MEDEIROS, 1998). Da execução das performances, autor fala de uma “poética social”, uma (ou uma série de) dinâmica que é criada justamente pelo fazer-ser das interações sociais e que assim explicam ou significam a vida social (HERZFELD, 1988)

Uma boa performance é aquela que ao menos toca em vários níveis sociais de hierarquia (HERZFELD, 1988, p.11), permitindo inclusive a possibilidade dos *glendi* de reconhecerem a identidade nacional grega (um contexto ou um nível hierarquizante superior).

---

<sup>98</sup> Contudo, vale ressaltar que, ao contrário do cognato em inglês e português que denota a importância do self e do indivíduo, entre os *glendi* a categoria egoísmo só pode ser compreendida dentro desta lógica social particular (HERZFELD, 1988, p.11).



Neste jogo eles não necessariamente são obrigados a aceitá-la incondicionalmente: eles a desafiam, contestam enquanto “melhores do que quaisquer outros gregos” (HERZFELD, 1988). Nesse processo, desafiam as autoridades externas, sobretudo, à entrada burocrática do Estado.

Segundo Herzfeld (1988), a resposta do Estado grego busca lidar com diplomacia e cuidado os arranjos nacionais com os regionais para lidar com situações limite, visto que a imposição de políticas disciplinatórias ou de interdição causam efeitos adversos, como o pronunciamento de uma resposta contrária (*backfire*) ou até mesmo o banditismo por violar a lógica local *glendi*.

Temos assim a presença de vários níveis de hierarquia co-existindo simultaneamente e de maneira não necessariamente excludente. Os *glendi* compreendem perfeitamente a lógica nacional e a burocracia estatal como um nível de hierarquia, porém a contorcem conforme convém dentro de sua própria poética social. Como exemplo, para falarem um dialeto local como forma de marcador identitário, é óbvio que precisam reconhecer a presença de um idioma nacional (HERZFELD, 1988).

O mesmo vale para o outro lado, quando o Estado se vale da própria “poética” social como forma de organização da vida social, estabelecendo assim políticas união e identidade nacional. Do *ie* e da idéia de “poética”, pudemos acompanhar o processo histórico e gradual de apreensão desta lógica familiar do *ie* para dentro do Estado japonês enquanto um sistema organizador da vida social.

Para tanto, Herzfeld (1988) sugere que devemos assumir como ponto de partida a presença do Estado enquanto entidade que não pode ser preexistente ou dada *a priori*, mas sim como fruto de um “processo estatizante” (RAMOS, 2003). A autoridade pública não é apenas o reflexo e atuação do Estado, mas sim o inverso, seu reflexo em nível processual (HERZFELD, 1988; RAMOS, 2003).

Dentro da perspectiva de *performance* e *poética social*, tais categorias que sustentam a organização social tal qual a estatal são colocadas à prova diariamente quando pensamos nos vários indivíduos atuando como *atores*. Esta questão se torna crítica quando pensamos nos *nikkei* e nos decasséguis, quando deslocamos pela migração níveis de hierarquia para contextos.

Neste ponto, vale destacar que Tsuda (1999; 2000a; 2000b; 2003) aponta para a *performance* e para as várias estratégias de “resistência” à “assimilação” ou “japonização” feita pelos decasséguis enquanto grupo minoritário dentro do Japão. Segundo o autor, tal resistência é fruto da pressão que estes imigrantes sentem por serem descendentes de japoneses, porém com costumes diferentes do país receptor:

*Some individuals take their ethnic resistance further by exaggerating their Brazilian behavior in Japan in a rebellious, exhibitionist manner by purposefully acting more Brazilian in Japan than they ever did in Brazil. As one informant observed a bit cynically, "Some of these Brazilian youth have this attitude toward the Japanese: 'Hey, I'm Brazilian and I am going to act Brazilian in Japan. And if you don't like it, screw you.' As a result, they are seen less favorably by the Japanese. However, in Brazil, they would never have acted like this and do it only in Japan." (TSUDA, 2000a, p.8)*

Desta resistência, eclodem os vários movimentos de brasilidade no Japão ou de uma “contra-identidade japonesa” (TSUDA, 2000a), apontando para a prática do samba, o uso de roupas específicas, a adoção do katakana<sup>99</sup> para grafar seus nomes brasileiros, entre outras formas de vinculação ao Brasil que antes eram inexistentes ou não praticados antes da migração.

O que Tsuda (2000b; 2003) encara como uma “resistência agressiva” (Tsuda 2000b; 2003) ao discurso hegemônico pode ser entendida aqui também como a compreensão, por parte destes decasséguis, 1) da hierarquia que é presente em qualquer Estado e 2) do sistema de organização familiar do *ie*, seguido justamente pela “subversão” destes modelos. Tal qual os *glendi*, os decasséguis nos mostram vários planos de hierarquia atuando concomitantemente, com performances que resvalam nestes níveis a todo momento.

---

<sup>99</sup> Silabário japonês para palavras estrangeiras.

### 7.8 Relacionalidades e *ie*

Para além da idéia de substância que é apontada na análise de Yanagisako (1992), percebemos o quanto a lógica do *ie* é importante para o desenvolvimento em maior ou menor grau das *relacionalidades* entre os brasileiros vivendo em Hamamatsu. Tais *relacionalidades* abrangem, no nosso caso, um campo de possibilidades ou potencialidades de relações na formação do que os descendentes entendem por família e parentes. Em todas as entrevistas pude observar a constante tensão entre o “sangue”/substância/descendência e o “sentimento”/construção/fabricação de parentes.

Dentro das entrevistas apontadas acima, notamos que quando os indivíduos têm uma maior aproximação com a lógica do *ie*, menor é o espaço para o desenvolvimento de *relacionalidades*, criando assim famílias mais compactas. Dessa forma, podemos ver como a influência do sistema de organização familiar do *ie* concentra os indivíduos dentro de uma família estritamente hierarquizada, tendo a substância (o sangue japonês) papel fundamental na percepção do que é família.

Por outro lado, temos os casos de menor aproximação com a lógica do *ie*, observado exemplarmente no caso da família de Joelma. Neste caso, notamos que quanto menor é a aproximação com a lógica do *ie*, maior é o espaço para o desenvolvimento de *relacionalidades*, performance (HERZFELD, 1988; MEDEIROS, 1998) e agência individual. Neste interstício observamos como a substância cede espaço para o sentimento (YANAGISAKO, 1992), para o “querer cuidar”, a importância do “coabitar” e do “fabricar” de laços familiares que independem, portanto, de qualquer orientação prévia do código.

+ <i>ie</i> ( <i>Koseki</i> )	- <i>Relacionalidades</i> (família/substância)
- <i>ie</i> ( <i>Koseki</i> )	+ <i>Relacionalidades</i> (família/sentimento)

Assim, podemos observar uma relação de opostos, em que +Lógica do *ie*/*relacionalidades* e -Lógica do *ie*/*+relacionalidades*, sendo a relação que justamente define o tamanho do campo de possibilidades quanto ao que se define por família, parentes e amizades. Neste espectro, a lógica do *ie*, englobada em parte pelo Estado japonês, produz positivamente inventividades quando aplicadas em contextos diferentes, como no caso dos decasséguis.

Tais *relacionalidades* e suas constantes ativações, modificações e alterações ocorrem, dentro do fenômeno migratório, com mais rapidez do que nas mudanças de geração para geração. Se Yanagisako (1992) e Cardoso (1959, 1995) apontam para transformações dentro da família que ocorrem no passar da primeira para a segunda geração de descendentes nos Estados Unidos e no Brasil respectivamente, com os decasséguis observamos processo semelhante e de modo acelerado.

Tal velocidade acelerada se dá pela tensão constante entre o sistema de organização familiar do *ie versus* a agência individual, como veremos a seguir. Tais noções são constantemente relativizadas justamente quando temos o confronto da lógica hierarquizante do *ie* e de políticas públicas de *indução* (RAMOS, 2003) que diminuem ou atrasam a agência individual (HERZFELD, 1988).

## 7.9 Decasséguis, diversidade e *ie*

Ramos (2003) mostra o processo do emergir da figura pública do Estado-nação, tendo em mente o histórico das políticas nacionais brasileiras envolvendo imigrantes no Brasil no século XIX. O autor percebe como a adoção e aplicação de determinadas estratégias e políticas nacionais atua, em seu processo para gerir e sanar determinadas demandas, como fomentadora da figura da autoridade pública e assim do Estado nacional. O Estado emerge e se consolida com a aplicação prática – e constante – da autoridade pública em variadas políticas nacionais, “processos de estatização” (RAMOS, 2003) ou então o que entendo como o “fazer ser” do Estado-nação.

Neste sentido lógico, retira-se a existência per si do Estado nacional como algo anterior ou preexistente aos indivíduos, para entendermos a sua presença e atuação como algo processual, a ser constantemente construído. Segundo o autor, o Estado deixa de ser um agente para se tornar uma própria relação social entre agentes, fruto de relações específicas e práticas sociais que ordenam a interdependência e vida social dos indivíduos.

Para tal análise, Ramos (2003) se vale do estudo da imigração portuguesa para o Brasil na virada do século XIX para o século XX, mostrando como a autoridade pública adota diferentes políticas para sanar de problemas e demandas que justamente vão surgindo como consequência de intervenções anteriores.

O autor observa as políticas de *atração* de imigrantes portugueses para o Brasil no período supracitado, para depois apontar as políticas de *condução* destes imigrantes no território brasileiro. Por fim, aponta para a atuação do Estado nacional brasileiro na mobilidade destes imigrantes pelo território, mobilidade que surge não por adotar políticas migratórias e de gestão de povoamento baseadas em interdições, fronteiras ou limites da agência individual, mas sim pela *indução* destes indivíduos agora no território nacional.

Como forma de intervenção que não viola ou transgride os direitos individuais, o Estado brasileiro preferiu intervir com políticas migratórias que induzem tais imigrantes de forma para determinados comportamentos:

“(…) Em grande medida, esse esforço de indução foi duplamente determinado pelo papel dominado que o Estado brasileiro gozava nas relações internacionais e pela

condição secundária do país em matéria de destino preferencial dos imigrantes. Essa dupla determinação tinha como consequência a escassez de recursos de controle coercitivo que permitissem aos agentes do Estado brasileiro imporem aos imigrantes que chegavam determinados comportamentos. Um exemplo desta fragilidade pode ser identificado nas constantes reclamações sobre a “re-imigração” para a Argentina dos imigrantes trazidos ao Brasil por meio do pagamento de passagens internacionais. Posto que a liberdade de movimento tinha de ser garantida aos imigrantes sob pena da ocorrência de conflitos diplomáticos que, no limite, poderiam impedir a imigração européia para o Brasil, a capacidade de dirigir os movimentos e comportamentos de imigrantes e colonos não poderia jamais repousar sobre mecanismos de interdição, mas sim de indução.” (RAMOS, 2003, p.42)

Ramos entende que a idéia de *indução* nas políticas migratórias do Estado brasileiro do século XIX e XX aponta não para uma política disciplinadora, mas sim para o apontamento de possibilidades ou cursos de ação prováveis, tendo o que ele chama de “pastores de homens” apresentando caminhos prováveis para os “rebanhos de homens” (RAMOS, 2003).

O mesmo esforço de reflexão pode ser usado para entendermos a atuação do Estado japonês e de entidades assistenciais para com os nikkei que vão para o Japão para trabalharem como decasséguis, criando não políticas públicas disciplinadoras ou de interdição, mas sim apontando possibilidades ou cursos de ação prováveis ou mais ou menos esperados. É dessa forma que se busca lidar com a complexa relação entre o modelo de um imigrante ideal e diversidade.

De certa forma, tais intervenções atuam como uma forma de *indução* destes imigrantes, tendo como aposta uma série de comportamentos esperados, também corroborando com a idéia ou expectativa de um “japonês ideal” que se adaptaria com mais facilidade à sociedade japonesa (TSUDA, 2003). Mais uma vez, tais políticas não são de cunho disciplinador (que cria interdições de movimento e escolhas), mas sim que apresentam determinados caminhos prováveis que estes imigrantes podem adotar no seu relacionamento com a sociedade japonesa. Todavia, longe de considerar a agência estatizante e a agência individual como separadas, estanques ou mesmo de uma esfera agindo/atuando sobre a outra, notamos a organicidade e um diálogo complexo cujos frutos são observados na vida cotidiana destes decasséguis. No fazer ser da autoridade pública, observa-se nestas intervenções o quanto o Estado também produz positivamente inventividades e novas formas de relacionalidades.

Notamos o embate de modelos, sendo uma frente tomada pela esfera normativa, o modelo de estruturação familiar do *ie* que em parte foi no passado apreendido pelo Estado japonês e os modelos ou arranjos alternativos praticados pelos brasileiros no Japão. Como ondas aquebrantando na costa, vemos assim uma série de expectativas de um “japonês ideal” e de condutas esperadas destes nikkeis que são quebradas ou desestabilizadas a toda hora. Só para citar alguns itens não pensados pela esfera normativa, os brasileiros pensam na saudade, na *efemeridade* dos arranjos familiares e em diálogos mediados com a sociedade/cultura japonesa de forma particular.

## 8. Considerações Finais

### 8.1 Tudo de novo

*"Yesterday morning I woke up my son early and told him, 'We've decided to leave Sendai. Please know that you might not be able to return to this house again. It will be at least a week, maybe a month, or a year before we return. Or maybe never. Start packing your clothes in the school bag. You will not need any of the first grade textbooks nor your notebooks because there will be no more school in March. You can take your baseball gloves with you, but will have to leave behind the bat.'"*

(GIBSON; ONO; EISLER; ALDSTEIN, 2011, location 624)

- Hayao Takanori, morador de Sendai até março de 2011

Tinha acabado de sair do banho naquela tarde do dia 11 de março de 2011 quando comecei a me sentir enjoado. Imaginei estar com uma leve tontura, o que me fez sentar. Foi quando percebi que as portas corrediças do armário de meu apartamento estavam produzindo o ruído de uma vibração constante e baixinha. Às 14:46 da tarde o Japão estava sofrendo um dos piores terremotos de sua história.

Imediatamente liguei o aparelho televisor num canal japonês, quando todas as redes anunciavam um sismo de pelo menos 7 graus na Escala Richter na região costeira de Tohoku, leste do Japão. A vibração foi sentida em Hamamatsu em baixa intensidade e por mais alguns minutos, quando o televisor anuncia um alerta de tsunami iminente nas regiões de Ibaraki a Aomori. Nos 5 minutos seguintes o mar invadiria revoltoso a costa leste do Japão com ondas de pelo menos 10 metros de altura.

Ao contrário de tudo o que já foi falado e discutido sobre o Grande Terremoto do Leste do Japão, a pior sensação não foi sentir o tremor em si, já que – de forma que não posso explicar – você rapidamente fica de prontidão e se prepara para adotar os procedimentos de segurança. O pior momento foi quando nós podíamos ver o *tsunami* adentrando e destruindo indômito as cidades japonesas, *ao vivo*.

A televisão mostrava apartamentos e casas sendo arrastadas conforme o passar das ondas. Tal como no ataque terrorista de 11/9/2001 nos Estados Unidos, era possível ouvir o



tom de incredulidade dos repórteres japoneses noticiando a catástrofe. Tamanha foi a destruição que pudemos acompanhar ao vivo que eu mesmo não conseguia processar as imagens – o que de fato só consegui me dar conta dois dias depois.

Poucos minutos após o sismo liguei para o Brasil para informar a minha família sobre o ocorrido, deixando claro que não tinha acontecido nada em Hamamatsu e que estava tudo bem, alertando para o sensacionalismo televisivo que ocorreria no Brasil nas próximas horas. Em minha mente, era melhor que soubessem de imediato que estava tudo bem, em plena madrugada no Brasil, do que acordarem e assistirem em um “Ana Maria Braga” o Japão sendo devastado.

Mal me dei conta da sorte que tivemos em Shizuoka. Toda a rede de telefonia, internet e energia elétrica estava congestionada ou incapacidade nas províncias acima de Kanagawa, o que me fez perder o contato com amigos em Tokyo. Enquanto toda a tragédia ainda *estava* ocorrendo, podia ver e avisar meus pais pelo *Skype* que estava de fato tudo bem em Shizuoka.

A imprensa internacional foi mobilizada no mesmo instante. Eu pude perceber o quão atônitos meus pais estavam na *webcam*, como que em choque. Absurdamente pálidos e tensos, parecia ser igualmente difícil para eles poderem entender que toda aquela tragédia que ocorreu no norte não tinha afetado a minha região. Minha mãe pedia para que eu continuasse *online* o máximo de tempo possível, quando rapidamente comecei a receber telefonemas e outras mensagens pela internet de amigos e parentes no Brasil.

Passei as horas seguintes ligando para os meus contatos na região para saber se estava tudo bem. Liguei para a minha orientadora em Shizuoka e para os meus amigos em Nagoya e Osaka, já que ainda era impossível contatar a região de Tokyo. Mantive contato constante com a *Japan Foundation* por email, informando que a região de Hamamatsu passou incólume.

O Japão é um arquipélago que, por estar localizado em plena junção de placas tectônicas, é região de vários sismos, sendo corriqueiro percebermos terremotos menores em várias regiões durante todos os dias. Já alertado sobre a incidência de sismos desde o primeiro dia em que cheguei ao Japão, é recomendado seguir uma série de procedimentos de segurança, afinal, não é que você *pode* passar por um terremoto: você *vai* passar por algum tipo de evento desses.

Contudo, o Grande Terremoto do Leste do Japão era algo inesperado até para os próprios japoneses. Leituras posteriores comprovaram que o sismo tinha atingido o grau

máximo da escala de magnitude de momento e as ondas que atingiram a região costeira excederam em muito os 10 metros de altura. Oficialmente foi reconhecida a morte de 13.333 pessoas, além do desaparecimento de aproximadamente 16.000 outras, dados anunciados pela imprensa japonesa durante aquele ano.

Cidades inteiras foram devastadas, rastro de destruição que ainda impressiona pelas fotografias que agora estão disponíveis *online* no mundo todo. As linhas de trem e *Shinkansen* na região literalmente “sumiram do mapa”, além do arrasamento de várias rodovias e prédios públicos. A infra-estrutura dos reatores das usinas nucleares de toda a região acionou automaticamente os desligamentos e interrupção das reações químicas, com exceção da Usina Nuclear Daichi de Fukushima, atingida seriamente pelas ondas.

Já no fim da tarde daquela sexta-feira começamos a ser avisados sobre os problemas da radiação, cujos dispositivos de segurança e de emergência haviam sido varridos para longe dos reatores. Como os sismos continuaram fortemente ocorrendo na região, o Japão entrava na pior crise nuclear da História, obrigando a evacuação emergencial de inúmeras famílias que moravam na Província de Fukushima e cercanias.

Passadas as primeiras horas, andando pelo centro de Hamamatsu soube que de fato a cidade passara ileso à catástrofe. As pessoas continuavam freqüentando o *ZaZa City* naquele final de semana e o trânsito de carros, ônibus, trens e *Shinkansen* permaneceu normal. O único sinal de “anormalidade” podia ser visto nas gôndolas de supermercados, cujos mantimentos de emergência estavam sumindo em questão de minutos, a grande maioria destinada às vítimas ao norte de nós.

Chegar a meu apartamento era adentrar em uma realidade completamente diferente. Ligar o televisor para acompanhar as notícias e na internet para manter contato com todos no Brasil e Japão acabavam deixando a atmosfera fantasticamente sombria. Meus parentes e amigos não conseguiam acreditar na tragédia, até que fui obrigado a filmar as redondezas e mostrar a normalidade da cidade para “comprovar” que de fato estava tudo bem. Mesmo munido de minha *webcam*, minha câmera portátil e minha palavra *ao vivo, online*, era literalmente difícil competir com o sensacionalismo da imprensa brasileira.

Nos dias seguintes, enquanto Tokyo estava sendo esvaziada e a região mais ao norte sendo evacuada, os consulados e embaixada brasileira no Japão foram de supetão sendo sobrecarregados. Blogs e sites brasileiros espalhavam boatos sobre a antecipação do Grande

Terremoto de Tokai – a minha região, além do perigo das usinas nucleares e termo-elétricas de toda região de Chubu, ao ponto de alguns sugerirem a chegada da erupção do Fuji.

Nesse ínterim, passei a ser procurado pela imprensa brasileira no Japão e no Brasil para dar depoimentos e entrevistas, o que neguei veementemente. Diante da imensa fatalidade, encontrei na imprensa brasileira reportagens exageradas, sensacionalistas ou foras da realidade, chocando não só os brasileiros no Japão que só tinham acesso à televisão brasileira, como os brasileiros no Brasil. Matérias ofensivas mostravam repórteres brasileiros “indignados” com a “resignação do povo japonês”, expressão comumente usada durante o período. Enquanto isso, em Hamamatsu eu e meus amigos nos mobilizamos para oferecer ajuda às vítimas da região leste seja pela Cruz Vermelha, pela captação e distribuição de mantimentos.

Com a dificuldade e tensão de meus parentes e amigos no Brasil, voltei do Japão passadas duas semanas depois do terremoto. Com a pesquisa de campo já finalizada naquela época, o retorno era a única forma de aplacar a “crise familiar”, algo que certamente foi sentido de maneira similar por inúmeros brasileiros em todo Japão e Brasil. Já retornado, continuei sendo procurado pela imprensa brasileira e notei o quão diferente era a atmosfera dos que aqui estavam, irritantemente conjecturando sobre a “frieza do povo japonês” diante dos fatos e com o governo e época. Aos olhos da imprensa brasileira, era como se “o Japão inteiro” estivesse passando por tsunamis e terremotos devastadores.

Logo alguns de meus informantes voltaram, pois o terremoto tinha sido o “estopim” ou motivação final para o retorno, já planejado desde o começo da crise econômica de 2008. Como me disse Bruno após o terremoto e na época ainda no Japão, “aqui está o maior clima de todo mundo querendo voltar e a economia também não melhora”. Perguntei sobre as pessoas com quem ele ainda mantinha contato e o prognóstico foi igualmente preocupante:

“Meu, o pessoal ficou todo doido, famílias se separando e tal. Voltando cada um pro seu lado, muitos crentes, famílias [em] que um quer ficar no Japão e o parceiro que voltar [ao Brasil], aí na tensão todos acabaram brigando e um voltou... voltaram no desespero e muitos deixaram o carro, a casa mobiliada e tudo (...). O que aconteceu com os crentes é que depois do terremoto a igreja começou a dizer que o Japão vai afundar, porque tá escrito na Bíblia... aí os fanáticos vazaram... mas tem muito casal que um é crente e o outro não, aí gerou aquela briga.”

Perguntei sobre casos próximos que possa ter encontrado e Bruno comentou sobre a crise familiar que se instaurou com um parente seu que morava no Japão:

“Tem até um parente meu que a mulher dele é crente e ela vazou com os filhos e largou ele, aí ele entrou em depressão e ia se matar. Pior que tem casa e tudo aqui, agora, para não ficar louco ele vai largar tudo e vazar, não vê outra escolha porque não tem como pagar a casa e o carro. E ninguém quer pagar 30 milhões [de ienes] na casa, que é a dívida que ele tem que pagar. E sabe, era uma família que vivia muito bem, a mulher sempre gostou do Japão e dizia que não ia mais voltar para o Brasil”.

Não demorou muito e nos meses que se sucederam o próprio Bruno, Renata, Adalberto, Rubens, Júnior, Paula e James retornaram ao Brasil. Dos que permaneceram no Japão, todos continuavam mantendo contato comigo pela internet, informando que durante aquelas semanas famílias inteiras se separaram. Mesmo no Brasil e morando na mesma cidade, até mesmo Bruno e Renata se separaram.

Os brasileiros que permaneceram no Japão reforçaram ou romperam laços. Até o *site* de Bruno precisou ser repensado quanto quem iria continuar produzindo as matérias. Keika e Marcos intensificaram o contato entre si. Uma das filhas de Martins e Francisca partiu para morar com os pais no Japão. Matheus, Danilo, Fernanda e vários outros já me disseram que planejam voltar ao Brasil nos próximos meses.

O Grande Terremoto do Leste do Japão estava atuando como um poderoso catalisador de relacionamentos. Estava começando tudo de novo. Diante da “nova” distensão de familiares e amigos em dois países, os arranjos continuavam a mudar, denotando ou reforçando a *efemeridade* dos laços que unem essas pessoas.

## 8.2 Expectativas

Notamos durante toda esta tese o quanto são criadas “expectativas” em torno dos brasileiros vivendo no Japão em conformidade com modelos bastante particulares. Linger

(2001) e Tsuda (2003) já apontavam no início da década sobre a importância da escolha dos nikkeis como mão-de-obra para as indústrias japonesas, opção esta motivada para causar o menor dano possível no tecido social japonês. Para estes autores, a categoria nikkei passou a ser encapsulada pelo Estado japonês como produto do processo estatizante do *hierarquizar*, dispositivo e modelo que são inerentes em qualquer Estado-nação.

Tal dispositivo e modelo foram conscientemente ou inconscientemente criados, burilados e repensados ao longo de todo o “Fenômeno Decasségui”, alguns resvalando nas academias japonesa e brasileira. Como percebe Sasaki (2009), a continuidade deste fluxo migratório e as dificuldades intrínsecas enfrentadas pelo trânsito de pessoas de “culturas diferentes” em países distintamente diferentes ocasionaram em determinado momento na produção de uma literatura acadêmica de “criminalização da imigração”.

Como indica a autora, ambas as academias se voltaram para a identificação e categorização sistemática dos “problemas” e entraves enfrentados pelos brasileiros vivendo no Japão. Atingindo sem exceção todas as áreas das ciências humanas, esforço que vai desde o Direito, Relações Internacionais, Ciência Política, Psicologia, Pedagogia, Sociologia até a Antropologia, notamos a produção de um estoque teórico “normativo”, não necessariamente consciente e que busca conciliar as disparidades destas áreas e dos pensamentos acadêmicos brasileiro e japonês.

Diante deste “problema social” os governos japonês e brasileiro decidiram incentivar uma série de projetos sociais para os grupos migratórios residentes no país, observável não só na criação de políticas públicas, mas também no incentivo de mais pesquisas acadêmicas, além da autorização de entidades assistenciais que pudessem dar conta da situação.

Essenciais o processo estatizante da autoridade pública e seguindo a reflexão de Ramos (2003), estas iniciativas do governo japonês em específico poderiam corresponder a um processo de *indução* destes imigrantes na Terra do Sol Nascente. Visando contornar as diferenças culturais e também como forma de respeitar os direitos individuais desta massa estrangeira, tais políticas públicas e atuação de entidades assistenciais visam direcionar estas pessoas para dentro de determinados comportamentos “esperados” quando no Japão.

Em consonância com as próprias percepções positivas (TSUDA, 2003) da sociedade e academia brasileira quanto à “comunidade nikkei” no Brasil, vemos como resultado a criação do modelo de um “japonês” (ADACHI, 2004) ou “japonês ideal”, cujas atitudes e o próprio

*ethos* estariam vinculados culturalmente à ancestralidade japonesa. A manutenção de uma “cultura japonesa” idealizada passa a ser motivo de inúmeros estudos brasileiros e japoneses sobre a questão que já duram mais de 60 anos.

A nebulosa de expectativas quanto aos “japoneses ideais” perfazem inúmeras instâncias. Primeiramente, notamos a importância que é dada legalmente ao estatuto e à estruturação familiar destas “famílias japonesas” que estariam retornando ao Japão, cujo “movimento diaspórico” é percebido por Linger (2001; 2003) como um dispositivo ideológico na própria produção de do que chamo de *japonesidades*.

Ao abrir as portas para a imigração legal de descendentes de japoneses, o *Koseki tohon* e subseqüentemente o modelo de estrutura familiar do *ie* passam a ser revisitados por famílias brasileiras no processo de solicitação do visto de trabalho. Afeitos ou não à lógica de organização familiar do *ie*, os descendentes que almejam migrar para o Japão como decasséguis precisam comprovar justamente a descendência e sua ligação ancestral com a Terra do Sol Nascente.

Neste ponto, notamos que a primeira “expectativa” quanto aos descendentes de japoneses devem possuir em maior ou menos grau, uma mínima ligação com os princípios da “família japonesa” ou do *ie*, algo que só pode ser atestado com o *Koseki tohon*. Na lei, no estatuto e na própria lógica de nomeação podemos ver como o sistema de registro civil japonês busca dar conta dos próprios nikkeis que estão espalhados pelo mundo, automaticamente adentrando na esfera familiar.

Curiosamente atrelada ao extenso período de “Fenômeno Decasségui”, este que já dura mais de 20 anos, tal lógica é tomada de empréstimo não só pela “comunidade nikkei” no Brasil como também pelas entidades assistenciais brasileiras que atuam no Japão. Tanto a “comunidade nikkei” como tais entidades visam em certa medida pela ancestralidade ou por maior duração/estabilidade dos arranjos familiares praticados pelos descendentes de japoneses. Não é à toa que uma das maiores expectativas e discursos políticos da “comunidade” e entidades é justamente sobre “a falta de planejamento familiar” dos brasileiros no Japão.

“Incapazes de pensar no futuro da família e dos filhos”, “descabeçados” (para emprestar o termo utilizado por Joelma) e “totalmente irresponsáveis” com a prole e as novas gerações, estes brasileiros comprometem a continuidade da própria “comunidade nikkei” no Brasil, além de ser um “problema social” pertinente para qualquer Estado-nação quando lida

com a imigração. Formação de quistos, crianças e adolescentes fora da escola, imigrantes envolvidos em crimes ou quais outras circunstâncias similares colocam ao governo novos desafios e novas contingências não necessariamente previstas quando instaurado o processo migratório.

Outra grande expectativa para os brasileiros vivendo no Japão reside sobre a educação das crianças brasileiras no país. Notamos pelos discursos da esfera normativa que as disparidades dos sistemas educacionais, bilingüismo e a freqüência destes alunos em sala de aula seriam reflexos diretos da estrutura familiar (ou falta de), agora desestabilizada pelo fenômeno migratório. Nesse sentido, é comum quando somos informados que as longas e alternadas jornadas de trabalho de pai e mãe acabam produzindo uma criança “sem liames” e até mesmo sem o comprometimento com a escola. Debatido também no Brasil, esta perspectiva desconsidera o caso de 1) crianças matriculadas em escolas brasileiras em oposição à “japonização” ou mesmo de 2) projetos familiares que colocam a educação dos filhos em suspensão na esperança do retorno ao Brasil.

Vemos assim o esforço de entidades assistenciais, igrejas e até mesmo de iniciativas individuais para 1) a “retirada” de crianças fora das ruas visando contornar ou minimizar uma educação “falha” dentro de casa, ou então 2) no auxílio aos deveres escolares com cursos, professores auxiliares, etc, dimensão “negligenciado” pelos pais que trabalham durante o dia todo ou que não possuem formação educacional adequada para dar conta das dúvidas dos filhos. Neste ponto, família e educação acabam fazendo parte de uma importante chave no entendimento dos discursos da esfera normativa.

Outra expectativa quanto aos brasileiros no Japão é sobre a “integração” com a sociedade japonesa, igualmente pertinente para pensarmos em família e educação. Por conta da barreira da língua, diferenças culturais gritantes ou até mesmo por conta de projetos de vida pensando na curta permanência no Japão, estes brasileiros não demonstrariam interesse ou interesse nenhum na socialização com os japoneses, aspecto já verificado na própria literatura acadêmica.

Notam-se assim as iniciativas de entidades na busca por projetos “integradores” de vários tipos, primeiramente aqueles que visam a integração literal de brasileiros e japoneses com eventos e festas em comum, ou então pelo esforço de ensinar a este grupo migratório os princípios mínimos de “cultura japonesa”, idioma japonês, leis, etc. Tais iniciativas acabam, em maior ou menor grau, confrontando as perspectivas do esperado “japonês ideal” e

“diversidade cultural”, além de nos mostrar um intenso embate entre *japonesidades* e *brasilidades* ou movimentos de resistência contra a “japonização” (TSUDA, 2003).

Sendo um constitutivo do outro, os discursos políticos da esfera normativa e da “comunidade nikkei” no Brasil sobre “família”, “educação” e “integração” acabam não considerando as práticas de significação dos brasileiros no Japão, grupo que mantém uma *sócio-lógica* marcadamente distinta. Falta aos criadores destes discursos a percepção fina de como estes brasileiros encaram a migração, o “Fenômeno Decasségui”, o trabalho, a família, a educação, a sociedade e “cultura japonesa”, entre outros, ou seja, em buscar o entendimento da lógica, das estratégias e das formas em como estes brasileiros buscam contornar a distância e a vida em outro país.

Como visto ao longo do texto, é importante ressaltar que a lógica japonesa de organização familiar, o Estado japonês e a sua autoridade pública produz positivamente inúmeras inventividades e, igualmente, novas formas de relacionalidades quando defrontados com outros esquemas culturais, no nosso caso, os descendentes de japoneses nascidos no Brasil. Notamos no fazer ser do processo estatizante e na criação de políticas públicas o surgimento de novas formas de performance dos sujeitos e novas formas de sociabilidades, denotando uma relação muito mais complexa e orgânica entre a ação estatal e a agência individual.

### 8.3 Desestabilizando

Notamos ao longo do texto o esforço às vezes consciente, às vezes inconsciente da contínua desestabilização das estruturas e expectativas geradas em torno dos brasileiros no Japão. Como pudemos ver, dentro de suas práticas de significação os brasileiros oferecem lógicas alternativas aos modelos e à hierarquização proposta pelo sistema de registro civil japonês.

Destas práticas, percebe-se por vezes não apenas um movimento de “resistência” à japonização (TSUDA, 2003), como também uma capacidade de *performance* (HERZFELD, 1989) única deste fluxo migratório, observável no próprio estatuto de “ser decasségui” como também nos arranjos familiares. Tal ponto demonstra que os brasileiros no Japão compreendem tal qual os *Glendi* em Creta, os diferentes níveis de hierarquização e as



possíveis “brechas” para a manipulação ou mesmo subversão dos modelos que lhes são colocados à disposição.

Disto, devemos nos ater para a importância do estudo detido e contínuo da categoria “decasségui” ao abordar níveis de significação complexos como o nosso. *Ser decasségui implica em ser muitas coisas diferentes para além de ganhar dinheiro nas fábricas japonesas. Ser decasségui também é ganhar e perder parente, além de tantos outros projetos de vida possíveis.* Como exemplo, temos aqueles brasileiros que procuram por formas alternativas ao trabalho da fábrica, como os fotógrafos e os *promoters*, almejando novos cargos e até mesmo um *status* diferente da idéia de decasségui preso à esfera da fábrica. Para estes migrantes, “sair para a ganhar a vida” não implica apenas em querer “sair do Brasil”, mas em determinados momentos de suas vidas alguns querem também “deixar de ser decasséguis”, mostrando aqui a duplicidade do “sair” que tanto marca a categoria.

Quanto à hierarquização do modelo familiar do *ie*, podemos notar o quanto a lógica japonesa é desestabilizada quando o *Koseki tohon*, documento que comprova a descendência, é tido pelos brasileiros como instrumento de “barganha” que garante a migração ou então que é apenas um documento como qualquer outro. Conhecendo o nível da hierarquização da “família japonesa” e tendo em mente a vida no contexto migratório, os brasileiros alteram o modelo japonês conforme a situação, apresentando arranjos familiares extremamente dinâmicos e únicos. Aqui e no diálogo entre Brasil e Japão, a lógica japonesa de organização familiar impulsiona a invenção de formas de sociabilidade não previstas anteriormente.

Com práticas que são em parte conscientes e em parte inconscientes, percebemos desde aqueles que “seguem” o modelo com afinco – como o caso da família de Matheus – até aqueles que subvertem a hierarquização como forma de manter a família unida no Japão, como o caso de Joelma. Conhecendo o funcionamento de vários níveis de hierarquização, vemos que a opção de Joelma é uma estratégia deliberada para garantir a tutela de suas netas, situação que seria provavelmente bastante diferente em outros contextos. Nestas famílias fluidas ou *efêmeras* podemos ver o quão a instabilidade do arranjo familiar é uma forma possível de estabilidade se observadas de ângulos diferentes.

Neste aspecto, podemos ver os diferentes tipos de *relacionalidades* que estes brasileiros produzem conforme a sua aproximação ou afastamento do modelo de estruturação familiar do *ie*. Pudemos observar uma relação de opostos, em que quanto mais próximo da lógica do *ie*, menor o número de *relacionalidades* possíveis e, quanto mais distante da lógica

do *ie*, maior o número de *relacionalidades*. Este tipo de relação nos é interessante porque define justamente o tamanho do campo de possibilidades quanto ao que se entende por família, parentes e amizades.

A modulação deste campo de possibilidades também requer o entendimento dos círculos e circuitos alternativos que são freqüentados pelos brasileiros no Japão. No diálogo com o entorno e no mundo “vivido” podemos ver que os brasileiros buscam por práticas particulares que visam dar conta da distância, da barreira da língua, da vontade de manter o contato com os conterrâneos e da saudade do Brasil, questões ouvidas à exaustão em churrascos, festas, etc.

São nos eventos brasileiros (e em oposição aos “circuitos japoneses”, talvez), em que se conhecem novas pessoas, se fazem novos amigos, se conhecem namoradas, esposas, esposos e, justamente, *novos parentes*. Enquanto as “famílias de sangue” destes descendentes permanecem congeladas no tempo e distendidas no espaço pela promessa do retorno, fica a “aposta” das famílias artificiais como forma de contornar a solidão e a carência, termos nativos que nos ajudam a entender estas famílias enquanto liminares, transitórias ou *efêmeras*.

#### **8.4 Na vida, vez única**

Apesar de protelar o retorno ao Brasil por anos sem fim, Fernanda garante a manutenção de sua família graças à suspensão temporal ou então na “aposta” do retorno no futuro, em algum momento. Considero essa questão extremamente importante porque nos mostra como estas famílias decasséguis não estão meramente distendidas no espaço, entre Brasil e Japão, mas sim no tempo. Vemos aqui que uma discussão unicamente sobre territorialidade – Brasil e Japão, Brasil ou Japão, Brasil-Japão – acaba se tornando uma leitura pobre se desconsiderarmos o “projeto de retorno”, mesmo que este possa nunca acontecer.

A suspensão da família dentro de um “projeto familiar” pelo “projeto de retorno” implica em uma situação de liminaridade ou transitoriedade, um *entre* circunstâncias que apontam para tempo/movimento e espaço simultaneamente. O mesmo pode ser percebido nas falas de Tina quando informou sobre a minha “adoção no Japão”, período *quando* eu estava longe da minha “família de sangue”. Por conta deste fluxo migratório contemporâneo, a família e o parentesco ficam suspensos no tempo.

Acho interessante pensarmos como essa sensação é percebida por Martins como aqueles que *passam* pela sua família no Japão. “Nesta família as pessoas passam por ela”, diz, reconhecendo a *efemeridade* latente dos arranjos praticados no Japão, seja para contornar a distância, seja para lidar com a saudade, carência ou solidão. Como uma vez disse Marcos, “depois que eu vim pra cá eu percebi que é realmente diferente, né”.

Como apontei anteriormente, Martins reconhece a *efemeridade* de sua família no Japão talvez com certa melancolia, sabendo que a constituição do grupo hoje é essa, sendo que amanhã pode ser algo totalmente diferente. Daí a ênfase em que Martins e Francisca dão na importância do “aqui e agora”, ou então da *honra* da minha participação naquele dia, daquela reunião. De certa forma, podemos notar como a liminaridade, transitoriedade e *efemeridade* são características próprias destas famílias de brasileiros vivendo no Japão.

Neste ponto, considero o Grande Terremoto do Leste do Japão como algo extremamente emblemático, pois agiu como um catalisador extremo da mudança e de novas formas de relacionalidades. A dimensão daquele terremoto nos mostrou que em um dia você tem uma cidade inteira, ativa, viva, repletas de outras pessoas. No outro, você não tem nada, demonstrando o caráter de impermanência e fugacidade, tal qual os laços e arranjos familiares trabalhados ao longo do texto. Para nós, a questão da *efemeridade* é que a migração não espera por terremotos acontecerem.

## 9. Referências

DICIONÁRIO PRÁTICO JAPONÊS – PORTUGUÊS MICHAELIS. 1ª.ed, São Paulo: Editora Melhoramentos, 2003.

CENTRO CHADO URASENKE DO BRASIL. Chanoyu - Arte e Filosofia. 1ª.ed, São Paulo: Escrituras, 1995.

JAPAN: na illustrated encyclopedia. Tokyo: Kodansha, 1994.

ADACHI, Nobuko. Japonês. A Marker of Social Class or a Key Term in the Discourse of Race?. In **Latin American Perspectives**. Ed. 136, vol.31, no.3, p. 48-76, 2004.

ALMEIDA, Roberta R. **O remix midiático das séries de televisão Cowboy Bebop e Samurai Champloo**. 2010. p.180. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Pontífice Universidade Católica PUC-SP, São Paulo, 2010.

ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**, São Paulo: Editora Ática, 1989.

ARIGA, Kizaemon., The Family In Japan. In **Marriage and Family Living**, Vol. 16, No. 4, International Issue on the Family, p. 362-368, 1954.

BALDASSAR, Loretta. Transnational Families and the Provision of Moral and Emotional Support: The Relationship between Truth and Distance. In **Identities: Global Studies in Culture and Power**, Vol. 4, no. 14, p. 385-409, 2007.

BAUMANN, Gerd. Managing a Polyethnic Milieu: Kinship and Interaction in a London Suburb. In **JRAI** (n.s) no.10, p.133-156, 1995.

BEFU, Harumi. Nationalism and Nihonjinron. In **Cultural Nationalism in East Asia**, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California Press, p. 107-35, 1993.

BENNEDICT, Ruth. **The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture**. Boston: Houghton Mifflin, 1946.

BHAPPU, Anita D.. The Japanese Family: An Institutional Logic for Japanese Corporate Networks and Japanese Management. In **Academic Management Review**, Vol. 25, no. 2, p. 409-415, 2000.

BLOOM, Leonard. Familiar Adjustments of Japanese-Americans to Relocation: First Phase. In **American Sociological Review**, Vol. 8, no. 5, p. 551-560, 1943.

BRYCESON, Deborah; VUORELA, Ulla. **The Transnational Family – New European Frontiers and Global Networks, Cross-Cultural Perspectives on Women**, Oxford: Berg Publishers, 2002.

CANALES, Alejandro. The role of remittances in the transnational family relationships configuration. In **Papeles de Población**, No. 44, p. 157-158, 2005.

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses. In **Revista de Antropologia**, Vol. 7, no.1 e 2, jun/dez, 1959.

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. **Estrutura Familiar e Mobilidade Social. Estudo sobre os Japoneses no Estado de São Paulo**, MASATO, Ninomiya (org). São Paulo: Primus, 1995.

CARSTEN, Janet. The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. In **American Ethnologist** no. 22, p.223-241, 2004.

CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

CHAMBERLAIN, Mary; LEYDESDORFF, Selma. Transnational Families: Memories and Narratives. In **Global Networks**, Vol. 4, no.3, p.227-241, Jul, 2004.

CLIFFORD, James. On ethnographic authority, In **The Predicament of Culture**, Cambridge: Harvard University Press, 1988.

CONNOR, John W. Acculturation and Family Continuities in Three Generations of Japanese Americans. In **Journal of Marriage and Family**, Vol. 36, no. 1, p.159-165, 1974.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. In **Cadernos de Campo**, Ano 14, no.13 – ISSN 0104 5679, 2006.

FELDMAN-BIANCO, Bela. A Saudade da Terra na América: Memória cultural e experiências de mulheres portuguesas na intersecção de culturas. In **Encontros de Antropologia**, Curitiba, vol. 1, no. 1, p.45-62, 1993.

FELDMAN-BIANCO, Bela. A Saudade Portuguesa na América: Artefatos visuais, histórias orais e a tradução de culturas. In **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, vol. 1, no. 2, p.59-68, 1995.

FONSECA, Cláudia. Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica. In **Saúde e Sociedade**, vol.14, no.2, p.50-59, maio/ago, 2005.

FUZII, Estela Okabayashi. Dekassegui, passaporte para uma experiência de vida. In NINOMIYA, Massato (org). **Dekassegui: Palestras e Exposições do Simpósio Sobre o Fenômeno Chamado Dekassegui**, São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1992.

GIBSON, William; et al. **2:46: Aftershocks – Stories from the Japan Earthquake**, e-book, Tokyo: Kindle Edition, 2011.

GLICK-SHILLER, N.; BASCH, L.; BLANC, S. (org.). **Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered**, New York: Annals of the New York academy of Sciences, 1992.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos vivos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. In **Revista de Antropologia**, vol.46, no.2, p.445-476, 2003.

GREEN, Paul. Family and nation: Brazilian national ideology as contested transnational practice in Japan. In **Global Networks** Vol.8, no.4, p.418-435. ISSN 1470–2266, 2008.

HALL, Stuart. A identidade cultural e diáspora. In **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Vol.24, Brasília, 1999.

HANDA, Toomo. **O Imigrante Japonês. História de sua vida no Brasil**, São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.

HASHIDA, Sugako. **Haru e Natsu – As cartas que não chegaram**, São Paulo: Editora Topan Press, 2005.

HEARN, Lafcadio. **Kokoro - Hints and Echos of Japanese Inner Life**. Tokyo: Periplus Editions (HK) Ltd./Tuttle Publishing, 2005a.

HEARN, Lafcadio. **In Ghostly Japan**. Tokyo: Periplus Editions (HK) Ltd./Tuttle Publishing, 2005b.

HEARN, Lafcadio. **Lafcadio Hearn's Japan – An Anthology of his Writings on the Country and it's People**. Tokyo: Periplus Editions (HK) Ltd./Tuttle Publishing, 2007.

HEARN, Lafcadio. **Glimpses of Unfamiliar Japan**. Tokyo: Periplus Editions (HK) Ltd./Tuttle Publishing, 2009.

HERZFELD, Michael. **The Poetics of Manhood – Contest and Identity in a Cretan Mountain Village**. Princeton: Princeton University Press, 1988.

HIGUCHI, Naoto; TANNO, Kiyoto. What's driving Brazil-Japan Migration? The Marking and remarking of the Brazilian Niche in Japan, In **International Journal of Japanese Sociology**, no. 12, 2003.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1983.

HORISAKA, Kotaro. O “Fenômeno Dekassegui: Novo Desafio na Internacionalização Nipo-Brasileira”. In NINOMIYA, Masato (org). **Dekassegui: Palestras e Exposições do Simpósio Sobre o Fenômeno Chamado Dekassegui**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1992.

HOSOE, Yoko. Japanese-Brazilians Seen at First-Hand: Ethnographic Studies of a New Minority in Japan. In **Social Science Japan Journal**, vol.6, no.2, p.255-260, 2003.

ISHIGAKI, Yasuji. Discurso de abertura dos trabalhos do simpósio sobre o fenômeno chamado Dekassegui. In NINOMIYA, Masato (org). **Dekassegui: Palestras e Exposições do Simpósio Sobre o Fenômeno Chamado Dekassegui**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1992.

ISHIKAWA, Eunice Akemi & IKEGAMI, Shigehiro. **Relatório Debate em Português II – A Crise Econômica e a vida dos brasileiros no Japão**, 静岡文化芸術大学, Março de 2010.

IWASAKI, Yasu. Divorce in Japan. In **The American Journal of Sociology**, Vol. 36, no. 3, p.435-446, 1930.

KASHIWAZAKI, Chikako. Jus Sanguinis in Japan: The Origin of Citizenship in a Comparative Perspective. **International Journal of Comparative Sociology**, vol. 39, nº 3.



Disponível em <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5001373063>>. 1998. Acesso em set. 2010.

KASHIWAZAKI, Chikako. The Politics of Legal Status. In RYANG, Sonia (ed.). **Koreans in Japan – Critical Voices from the Margin**. London & New York: Routledge, 2000.

KASHIWAZAKI, Chikako. Japan's Resilient Demand for Foreign Workers. In **Migration Information Source**, Mai. Disponível em <<http://www.migrationinformation.org/Feature/print.cfm?ID=8>>. 2002a. Acesso em set. 2010.

KASHIWAZAKI, Chikako. Japan: From Immigration Control to Immigration Policy?. In **Migration Information Source**. Disponível em <<http://www.migrationinformation.org/Profiles/print.cfm?ID=39>>. 2002b. Acesso em set. 2010.

KAWABATA, Yasunari. **Kyoto**. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

KAWAMURA, Lili Katsuco. **Para onde vão os brasileiros**, 2ª edição, Campinas: Editora da Unicamp, 2003a.

KAWAMURA, Lili Katsuco. Redes sociales y culturales de migrantes brasileños em la ruta Brasil-Japón: Movimiento y permanencia. In **Emigración Latinoamericana: Comparación Interregional entre América Del Norte, Europa y Japón**, JCAS Symposium Series n.19, The Japan Center for Area Studies, Osaka, 2003b.

KEBBE, Victor Hugo M. & MACHADO, Igor J.R. Kasato Maru – Mito do Sucesso da Imigração Japonesa, Decasséguis e o Sonho da Comunidade Nikkei. In **Anais do 32º Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu: ANPOCS, 2007.

KEBBE, Victor Hugo. Reordenações na família decasségui: Dilemas e desafios. In **Travessia – Revista do Migrante**, Publicação do CEM – Ano XXIV, no. 69, p. 19-30, jul-dez, 2011a.

KEBBE, Victor Hugo. O centenário da imigração japonesa na mídia étnica: A evidência da japonesidade. In MACHADO, Igor J.R. **Japonesidades Multiplicadas – Novos Estudos sobre a presença japonesa no Brasil**, p. 161-190, São Carlos: EDUFSCar, 2011b.

KITAGAWA, Toyoié. Uma nova etapa na questão dos trabalhadores nikkey –Residência permanente ou vivência separada – divisor de águas dos dekasseguis. In NINOMIYA, Masato (org). **Dekassegui: Palestras e Exposições do Simpósio Sobre o Fenômeno Chamado Dekassegui**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1992.

KUMAGAI, F. Research on the family in Japan. In **The changing family in Asia**, UNESCO, Bangkok, p. 159-237, 1992.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, São Paulo, 2000.

LESSER, Jeffrey. **Searching for Home Abroad – Japanese Brazilians and Transnationalism**. Durham & London: Duke University Press, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Oleira ciumenta**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Minhas palavras**. 2ª edição, São Paulo: Brasiliense, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia. In **Textos didáticos**, nº 24, IFCH/UNICAMP, 1999.

LINGER, Daniel T. **No One Home: Brazilian Selves Remade in Japan**. California: Stanford University Press, 2001.

LINGER, Daniel T. Do Japanese Brazilians Exist?. In LESSER, Jeffrey. **Searching for Home Abroad – Japanese Brazilians and Transnationalism**. Durham & London: Duke University Press, 2003.

LUNA KUBOTA, Nádia Fujiko. O papel das mulheres na família japonesa em Campo Grande – MS. In **REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**. Ano XVI, no.30, p.165-182, 2008.

MACHADO, Igor J.R. **Dias em movimento: espaço e poder numa comunidade-dormitório mineira**. P. 117. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Unicamp, Campinas, 1997.

MACHADO, Igor J.R. **Cárcere Público – Processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal**. p.184. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Unicamp, Campinas, 2003.

MACHADO, Igor J.R. Laços de sangue e fluxo de dinheiro: notas sobre o ‘parente ausente’ no contexto migratório transnacional Portugal/Governador Valadares, In **25ª Reunião Brasileira de Antropologia**, Goiânia, 2006.

MACHADO, Igor J.R. **Imigração e Relacionalidades: transformações nas estruturas de parentesco em contextos de migração transnacional brasileira**, Projeto de Pesquisa, 2007.

MACHADO, Igor J.R.; KEBBE, Victor Hugo; DA SILVA, Cristina R. Notas sobre a Família Transnacional, In **REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Ano XVI, no.30, p.79-99, 2008.

MACHADO, Igor J.R. Reordenações da casa no contexto migratório de Governador Valadares, Brasil, In **Etnográfica – Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, Lisboa, Vol. 14, no. 1, Fevereiro de 2010.

MACHADO, Igor J.R. (org). **Japonesidades Multiplicadas – Novos Estudos sobre a presença japonesa no Brasil**, p. 190, São Carlos: EDUFSCar, 2011.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In **RBCS**. Vol. 17, no. 49, junho, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. A antropologia urbana e os desafios da metrópole, In **Tempo social**. Vol.15, no.1, p.81-95. ISSN 0103-2070, abril, 2003.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Os circuitos dos jovens urbanos. In **Tempo social**, Vol.17, no.2, p.173-205. ISSN 0103-2070, novembro, 2005.

MASON, Richard H. P.; CAIGER, John G. **A History of Japan – Revised Edition**, Singapore: Tuttle, 1997.

MASUOKA, Jitsuichi. The Structure of the Japanese Family in Hawaii. In **The American Journal of Sociology**. Vol. 46, no. 2, p. 168-178, 1940.

MASUOKA, Edna Cooper; MASUOKA, Jitsuichi; KAWAMURA, Nozomu. Role Conflicts in the Modern Japanese Family. In **Social Forces**, Vol. 41, no. 1, p.1-6, 1962.

MATSUMIYA, Kazuya. Family Organization in Present-Day Japan. In **The American Journal of Sociology**. Vol. 53, no. 2, p. 105-110, 1947.

MCMAHILL, Cheiron., Obstacles to oreign Children Staying in Japanese Schools: Not just a Japanese Language Problem, 大東文化大学経営学会 **Management journal** no.21, p. 99-118, março, 2011 .

MEDEIROS, António. Entrevista com Michael Herzfeld – As Idéias são lugares. In **Etnográfica**, Vol. 2, no.1, p. 149-166, 1998.

MELLO, Lúcia Wollet. Costumes matrimoniais entre japoneses e seus descendentes no Brasil. In **Revista de Antropologia**, Vol. 8, no.1, dezembro, 1960.

MODELL, John. The Japanese American Family: A Perspective for Future Investigations. In **The Pacific Historical Review**. Vol. 37, no. 1, p. 67-81, 1968.

MORI, Koichi. “Transição dos dekasseguiis provenientes do Brasil e considerações sobre alguns dos problemas”, In NINOMIYA, Masato (org). **Dekassegui: Palestras e Exposições do Simpósio Sobre o Fenômeno Chamado Dekassegui**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1992.

MURAKAMI, Haruki. **1Q84**. Nova York: Knopf, 2011.

NAKAGAWA, Hisayasu. **Introdução à Cultura Japonesa – Ensaio de Antropologia Recíproca**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

NAKAGAWA, Kyoko Yanagida. **Um programa de inclusão às escolas públicas do Estado de São Paulo de filhos de trabalhadores brasileiros no Japão – 2008/2009 – Relatório de atendimentos realizados até dez/2009 – Projeto Kaeru**, São Paulo, 2010.

NAKANE, C. **Japanese Society**, Berkeley: University of California Press, 1970.

NINOMIYA, Masato (org). **Dekassegui: Palestras e Exposições do Simpósio Sobre o Fenômeno Chamado Dekassegui**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1992.

NORBECK, Edward., Lewis Henry Morgan and Japanese Terms of Relationship: Profit Through Error. In **Southwestern Journal of Anthropology**. Vol. 19, no. 2, p. 208-215, 1963.

OKAKURA, Kakuzo. **The Book of Tea – The Illustrated Classic Edition**, Tokyo: Tuttle Publishing, 2000.

OKANO, Michiko. A leitura semiótica visual: da visualidade à visibilidade - orientalização e orientalidade. In HASHIMOTO, F.; TANNO, J.; OKAMOTO, M. (org) **Cem anos da imigração japonesa : história, memória e arte**, São Paulo: Editora UNESP, 2008.

OLIVEIRA, Adriana Capuano. **Japoneses no Brasil ou Brasileiros no Japão: A trajetória de uma identidade em um contexto migratório**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Unicamp, Campinas, 1997.

ONO, Sokya; WOODWARD, William P. **Shinto – The Kami Way**, Tokyo: Periplus Editions (HK) Ltd./Tuttle Publishing, 2009.

PANAGAKOS, Anastasia N. Recycled odyssey: creating transnational families in the Greek diaspora, In **Global Networks**. Vol. 4, no.3, p.299-311. ISSN 1470–2266, 2004.

RAMIREZ, Marcela; SKRBIŠ, Zlatko; EMMISON, Michael. Transnational Family Reunions as Lived Experience: Narrating a Salvadoran Autoethnography. In **Identities: Global Studies in Culture and Power**, vol.14, p.411–431, 2007.

RAMOS, Jair de Souza. O poder de domar do fraco: construção de autoridade pública e técnicas de poder tutelar nas políticas de imigração e colonização do Serviço de Povoamento do Solo Nacional do Brasil”, In **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, Ano 9, no. 19, p.15-47, 2003.

RAYMO, James M., Later Marriages or Fewer? Changes in the Marital Behavior of Japanese Women. In **Journal of Marriage and Family**. Vol. 60, no. 4, p.1023-1034, 1998.

ROTH, Joshua Otaka. **Brokered Homeland: Japanese Brazilian Migrants in Japan**, p.196, Ithaca: Cornell University Press, 2002.

SAHLINS, Marshall. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um objeto em via de extinção - Parte I. In **Revista Mana** Vol. 3, no. 1, p. 41-73, 1997a.

SAHLINS, Marshall. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um objeto em via de extinção - Parte II. In **Revista Mana** Vol. 3, no. 2, p. 103-150, 1997b.

SAID, Edward. **O Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAITO, Hiroshi. **O Japonês no Brasil: Estudo de Mobilidade e Fixação**. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 1961.

SASAKI, Elisa Massae. Movimento Dekassegui: A experiência migratória e identidade dos brasileiros descendentes de japoneses no Japão. In REIS, Rossana Rocha; SALES, Teresa (org). **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999

SASAKI, Elisa Massae. A Imigração para o Japão. In **Estudos Avançados**. Vol. 20, no. 57, p.99~117, 2006

SASAKI, Elisa Massae. **Ser ou Não Ser Japonês? A Construção da Identidade dos Brasileiros Descendentes de Japoneses no Contexto das Migrações Internacionais do Japão Contemporânea**. p.671. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Unicamp, Campinas, 2009

SCHNEIDER, David. **A Critique of the Study of Kinship**, Michigan: University of Michigan Press, 1984

SILVA, Victor Hugo Martins Kebbe. Um Jornal entre Brasil e Japão: a construção de uma identidade para 'japoneses' no Brasil e 'brasileiros' no Japão. p.178. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), UFSCar, São Carlos, 2008

SILVA, Victor Hugo Martins Kebbe. Brazilian Family in Japan: Building Kinship. In **International Bulletin of the Shizuoka University**, Shizuoka: Shizuoka University, 2011a

SILVA, Victor Hugo Martins Kebbe. “日系ブラジル人コミュニティから再考する「日本」”. In **The Japan Foundation Wochi Kochi Magazine – Relay Essay**, no.7, Disponível em <<http://www.wochikochi.jp/relayessay/2011/03/007.php>>. 2011b. Acessado em nov. 2012.

SMITH, Robert J., Japanese Kinship: The History of a Nomenclature. In **Ethnology**. Vol. 1, no. 3, p.349-359, 1962.

STRATHERN, Marylin. Entre uma melanesianista e uma feminista. In **Cadernos Pagu**. Vol. 9, no.8, p. 7-49, 1997.

STRATHERN, Marylin. Entrevista – No limite de uma certa linguagem. In **Mana**. Vol. 5, no. 2, p.157-175, 1999.

STRATHERN, Marylin. **O Gênero da Dádiva – Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**, Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

TAKADA, Yokihito. 英語で話す「仏教」Q&A – **Talking About Buddhism**, Tokyo: Kodansha, 2009.

TSUDA, Takeyuki. The Motivation to Migrate: The Ethnic and Sociocultural Constitution of the Japanese-Brazilian Return-Migration System. In **Economic Development & Cultural Change**. Vol.48, no.1, University of Chicago Press, 1999.



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

TSUDA, Takeyuki. Acting Brazilian in Japan: Ethnic Resistance among return migrants. In **Ethnology**. Vol.39, no.1, University of Pittsburgh, 2000b.

TSUDA, Takeyuki. **Strangers in the ethnic homeland – Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective**, New York: Columbia University Press, 2003.

TURNBULL, Stephen. **Samurai – O Lendário Mundo dos Guerreiros**. São Paulo: MBooks, 2006.

TURNER, Victor W. **Dramas, Fields and Metaphors – Symbolic Action in Human Society**. Ithaca & London: Cornell University Press, 1974.

TURNER, Victor W. **Schism and Continuity in an African Society – A study of a Ndembu Village Life**. Manchester: University of Manchester, 1996.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. 3ª. Edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo-Relativo. In **Mana**. Vol.8, no.1, p.113-148. ISSN 0104-9313, abril, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. In **Novos Estudos**. no. 77, p.91-126, 2007.

WAGNER, Roy. **The Invention of Culture**. New Jersey: Prentice Hall, 1974.

WESTON, Katherine. **Families we choose: Lesbians, Gays, Kinship**. New York: Columbia University Press, 1991.

WESTON, Katherine. Forever in a long time: romancing the Real in Gay Kinship Ideologies. In YANAGISAKO, Sylvia Junko; DELANEY, Carol (org). **Naturalizing Power: Essays in Feminist Culturalist Analysis**. New York and London: Routledge, 1995.

WHYTE, William Foote. **Street Corner Society – The Social Structure of an Italian Slum**. 4a. Edição, Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

WILKINSON, Philip; PHILIP, Neil. **Guia Ilustrado Zahar – Mitologia**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

YAMAMOTO, Lucia E. Brazilian families in a transnational context: Brazil, USA, Japan. In **REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Ano XVI, no. 30, 2008.

YANAGISAKO, Sylvia Junko. **Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans**. California: Stanford University Press, 1992 .

YEOH, Brenda S.A.; HUANG, S; LAM, T. Transnationalizing the ‘Asian’ family: imaginaries, intimacies and strategic intents. In **Global Networks**. Vol. 5, no. 4, p. 307-315, 2005.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. Assistir, ouvir, ler e narrar: o papel da mídia nas construções identitárias étnicas. In **Revista de Antropologia**. Vol. 48 no. 2, p. 699-736, ISSN 0034-7701, jul/dez, 2005.

**10. Apêndice**

# Genealogias

No caso da família de Marcos, notamos que os indivíduos não necessariamente seguem a lógica familiar japonesa do *ie*, dando margem para diferentes relationalidades. Possibilidade de arranjos alternativos e fluidos conforme a localidade de cada sujeito entre Brasil e Japão.

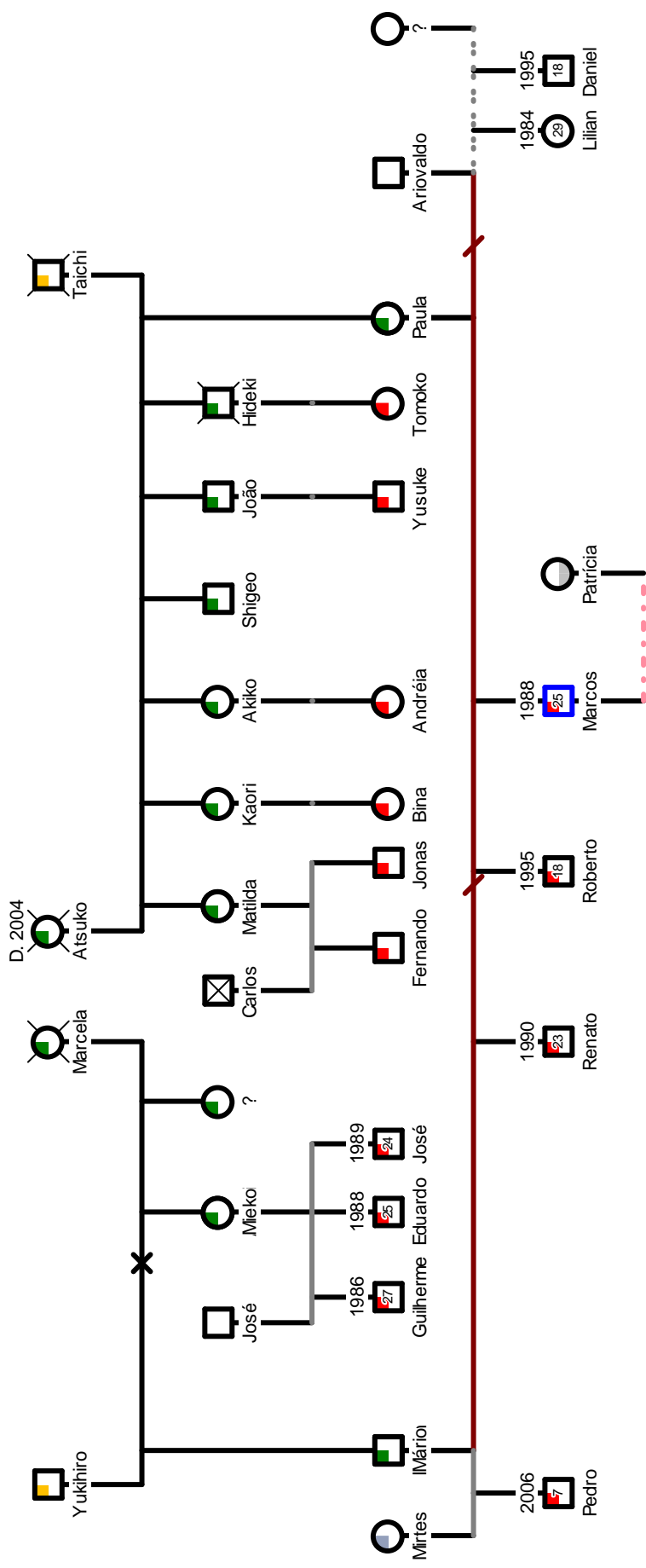
## Família de Marcos

### Descendência

Amarelo: Issei  
 Verde: Nissei  
 Vermelho: Sansei  
 Ciano: Yonsei  
 Cinza: Descendente (geração não informada)  
 Branco: Não-descendente

### União

Linha contínua: união estável  
 Vermelho rompido: separação  
 Rosa tracejado: namoro  
 Azul tracejado (rompido): relação casual, separados  
 Azul tracejado: coabitação  
 Cinza tracejado: tipo de união não informado



No caso da família de Fernanda, temos Fernanda, Alberto e Alberto vivendo no Japão, enquanto os demais familiares permanecem no Brasil. Fernanda decidiu cuidar do pai e dos deveres de casa no lugar do irmão. Seu filho Washington vive aos cuidados da mãe, Eva. Do Japão, Fernanda assume o controle de toda a sua família ao manter sua Casa no Japão e ao enviar remessas aos familiares para manter sua Casa no Brasil.

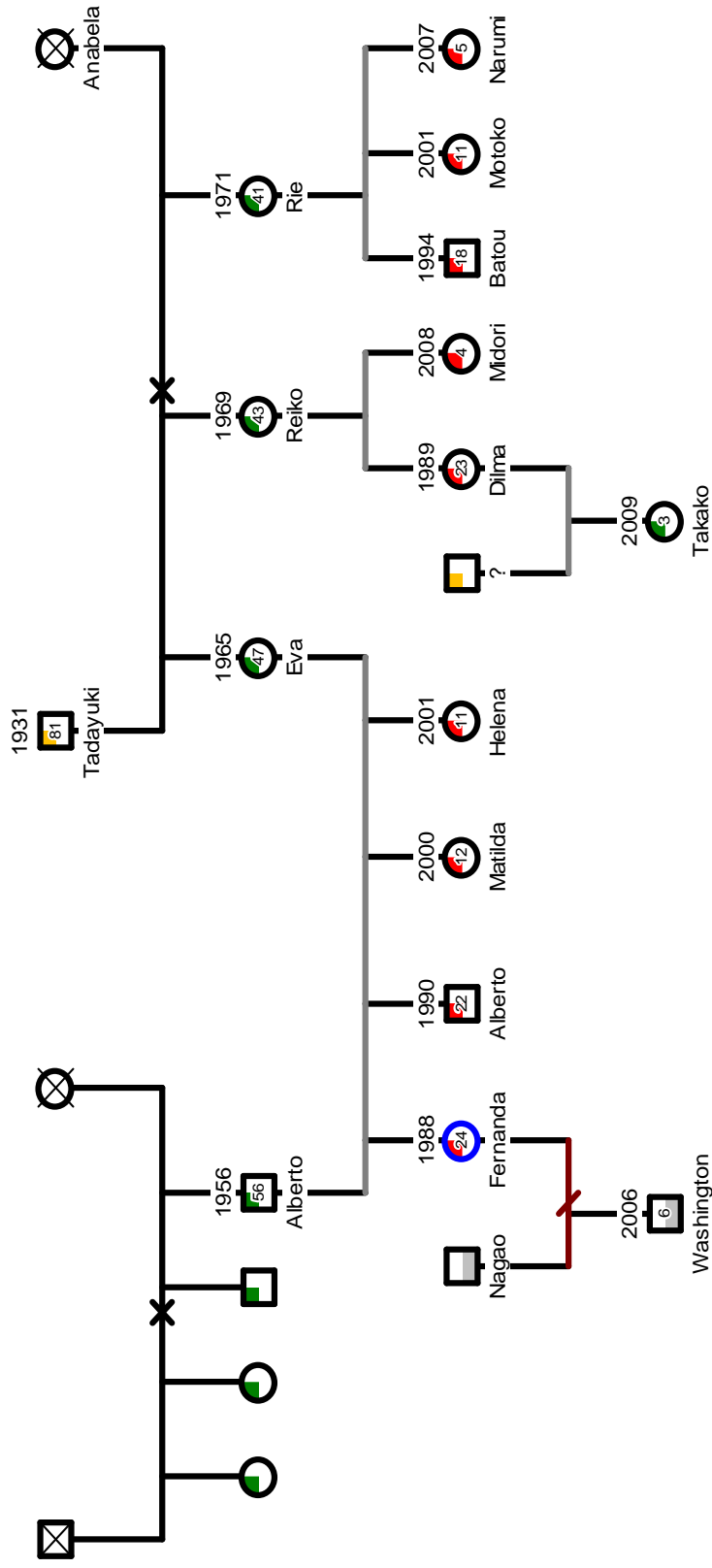
## Família de Fernanda

### Descendência

Amarelo: Issei  
 Verde: Nissei  
 Vermelho: Sansei  
 Ciano: Yonsei  
 Cinza: Descendente (geração não informada)  
 Branco: Não-descendente

### União

Linha contínua: união estável  
 Vermelho rompido: separação  
 Rosa tracejado: namoro  
 Azul tracejado (rompido): relação casual, separados  
 Azul tracejado: coabitação  
 Cinza tracejado: tipo de união não informado



No caso da família de Joelma, podemos perceber a não consonância com a lógica familiar do *ie*, até que por conta da migração, assume os mais variados arranjos familiares. Joelma assumiu a guarda dos netos, mesmo com a mãe residindo no mesmo prédio. Para Joelma, o seu arranjo familiar não ortodoxo é uma das maneiras de manter a família unida.

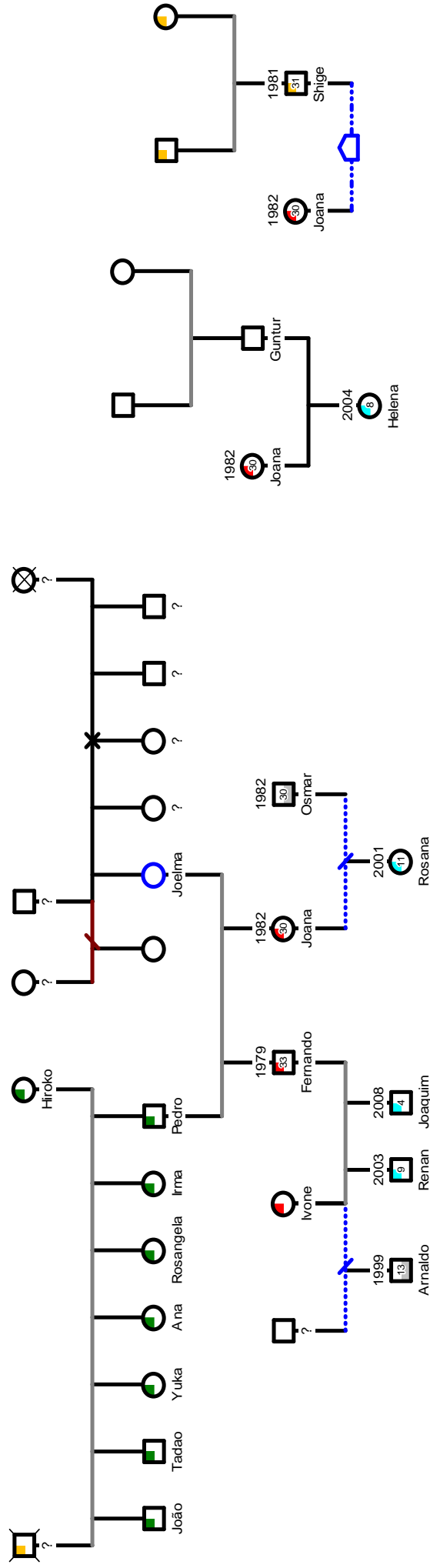
## Família de Joelma

### Descendência

- Amarelo: Issei
- Verde: Nissei
- Vermelho: Sansei
- Ciano: Yonsei
- Cinza: Descendente (geração não informada)
- Branco: Não-descendente

### União

- Linha contínua: união estável
- Vermelho rompido: separação
- Rosa tracejado: namoro
- Azul tracejado (rompido): relação casual, separados
- Azul tracejado: coabitação
- Cinza tracejado: tipo de união não informado



No caso da família de Matheus, vemos a lógica familiar do *ie* ainda ativa, perceptível pela concentração e formato dos indivíduos dispostos na genealogia. Aqui vemos pouca margem para novas relacionaisidades.

## Família de Matheus

### Descendência

- Amarelo: Issei
- Verde: Nissei
- Vermelho: Sansei
- Ciano: Yonsei
- Cinza: Descendente (geração não informada)
- Branco: Não-descendente

### União

- Linha contínua: união estável
- Vermelho rompido: separação
- Rosa tracejado: namoro
- Azul tracejado (rompido): relação casual, separados
- Azul tracejado: coabitação
- Cinza tracejado: tipo de união não informado

