



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**JULIANA CARNEIRO DA SILVA**

**SEMELHANÇAS QUE ATRAEM:**

**UM CALEIDOSCÓPIO NAS RELAÇÕES ENTRE JOVENS  
BRASILEIROS DESCENDENTES DE JAPONESES NO ESTADO DE  
SÃO PAULO.**

**CAMPINAS**

**2016**

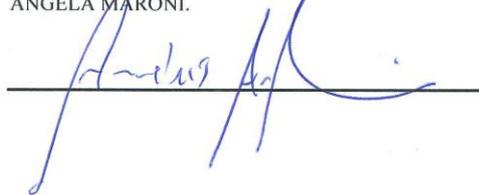
JULIANA CARNEIRO DA SILVA

**SEMELHANÇAS QUE ATRAEM: UM CALEIDOSCÓPIO NAS RELAÇÕES ENTRE  
JOVENS BRASILEIROS E DESCENDENTES DE JAPONESES NO ESTADO DE  
SÃO PAULO**

Dissertação apresentada ao Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade  
Estadual de Campinas como parte dos  
requisitos exigidos para a obtenção do título de  
Mestra em Antropologia Social.

*Supervisor/Orientador:* Profa. Dra. Amnéris Ângela Maroni

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO  
FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA  
PELA ALUNA JULIANA CARNEIRO DA SILVA, E  
ORIENTADA PELA PROFA. DRA. AMNÉRIS  
ÂNGELA MARONI.



CAMPINAS

2016

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Marta dos Santos - CRB 8/5892

Si38s Silva, Juliana Carneiro da, 1989-  
Semelhanças que atraem : um caleidoscópio nas relações entre jovens brasileiros descendentes de japoneses no estado de São Paulo / Juliana Carneiro da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Amnéris Ângela Maroni.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nipo-brasileiros – Brasil. 2. Imigrantes japoneses - São Paulo (Estado). 3. Descendência japonesa. 4. Brasil - Civilização - influência japonesa. I. Maroni, Amnéris Ângela. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Similarities that attract : a kaleidoscope in relations among young Japanese Brazilians in Sao Paulo state

**Palavras-chave em inglês:**

Japanese-Brazilians - Brazil  
Japanese Immigrants - São Paulo (Brazil)  
Japanese descent  
Brazil - Civilization - Japanese influences

**Área de concentração:** Antropologia Social

**Titulação:** Mestra em Antropologia Social

**Banca examinadora:**

Amnéris Ângela Maroni [Orientador]  
Igor José de Renó Machado  
Taniele Cristina Rui

**Data de defesa:** 11-02-2016

**Programa de Pós-Graduação:** Antropologia Social

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Examinadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada no dia 11 de fevereiro de 2016, considerou a candidata Juliana Carneiro da Silva aprovada.

Profa. Dra. Amnéris Ângela Maroni

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado

Profa. Dra. Taniele Cristina Rui

A ata de defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica da aluna.

*À minha avó Amélia (in memoriam)*

*A todos que de uma forma ou de outra se sentem estrangeiros no lugar em que vivem.*

## AGRADECIMENTOS

Deste-me inocentemente a mão, e porque eu a segurava é que tive coragem de me afundar.

(Clarice Lispector)

Sempre ouvi que a pesquisa é uma atividade muito solitária. A isso tive reações opostas: em alguns momentos, especialmente quando me trancava na biblioteca, quando ia escrever e a confusão e ansiedade me tomavam ou quando estava com uma questão que me mobilizava muito e pedia uma atenção que só eu poderia dar, eu assinaria embaixo e reconheceria firma em cartório. Em outros, eu daria uma boa risada lembrando o quanto do que aqui escrevo surgiu nas reuniões de orientação, em conversas de bar, nos diálogos gravados que fiz com a minha mãe, naquele elemento significativo que vi/ouvi em campo. Riria também lembrando as inúmeras vezes que precisei – e encontrei – um ouvido-ombro amigo para sair do desespero e continuar trabalhando.

É na companhia dessas duas sensações que eu escrevo estes agradecimentos: ciente de que este trabalho não seria o mesmo, ou até nem existiria, sem essas pessoas pelas quais registro aqui minha gratidão, mas sabendo também que cada uma dessas linhas foi escrita por mim e, por isso, estão sob minha inteira responsabilidade.

À minha MÃE, minha primeira leitora, obrigada por ser meu principal ouvido-ombro amigo, por todo apoio e pelos sábios conselhos. Por respeitar os momentos em que fiquei trancada no quarto escrevendo e também aqueles em que precisei desabafar por horas a fio. Tudo isso foi fundamental para que eu continuasse caminhando e chegasse até aqui. Ao meu PAI, que, mesmo sem entender muito bem o que eu faço, me apoiou e pode aos poucos se aproximar do meu cotidiano. Muito obrigada pelos cafés, pelas palavras, pelos conselhos e pelo carinho. À GI, por ter me dado espaço para ler, escrever, surtar, crescer, ocupar meu espaço. Por me fazer lutar por ele e também por ter, ela mesma, crescido e descoberto seu espaço no meio dessa loucura toda. Por ser, desde que me entendo por gente, o melhor presente que ganhei de meus pais.

Aos três por serem um lugar para o qual voltar em meio a tantos deslocamentos pessoais, intelectuais e espaciais que conformaram o processo de minha pesquisa.

À toda minha FAMÍLIA pelo apoio, compreensão e por vezes pela não compreensão, a qual me trouxe novas perspectivas sobre meu trabalho e lembrou-me de deixá-lo um pouco de lado para me dedicar também a outras coisas prazerosas e importantes de minha vida.

À AMNÉRIS, minha orientadora, por acreditar em meu trabalho e por topiar trilhar comigo esse caminho cheio de curvas, descobertas e desvios. Por ter sempre a palavra certa para me dizer, provocando e acolhendo quando necessário. Por ter ampliado meu olhar sobre minha própria pesquisa, atentando para caminhos que até então me eram invisíveis.

Pela abertura da possibilidade de um criar conjunto e por fornecer o apoio necessário para que eu verdadeiramente me aventurasse na antropologia, minha gratidão!

Ao RICARDO FREIRE e à PATRÍCIA LORA, importantes amizades herdadas do grupo de orientandos da Amnérís, do qual participei durante minha graduação. Minha gratidão por terem me feito companhia durante meu mestrado e por inúmeras vezes terem propiciado um espaço de compartilhamento de nossas experiências com a pesquisa – e com a vida também. Por isso agradeço igualmente à AGDA BRIGATTO, RAQUEL GIANOLLA MIRANDA (minha mãe), LILIAN PAPINI, MIRELLA LEIS, ANDREA PONCE e LAURA PRONSATO: os seus “Também já me senti assim em relação à pesquisa”, “Estou passando por isso também!”, “Já passei por isso”, “Isso é normal!” foram muito importantes para que eu seguisse pesquisando com mais tranquilidade.

Aos meus colegas de mestrado, THATHA, MARCOS, ANDREA, RAFA, PAULO, LUCAS MESTRINELLI, VANESSA, FÁBIO, DIEGO, ANTONY, VINÍCIUS, RAFA SUCHARITA e LUCAS BRAGA, por terem contribuído para o meu crescimento pessoal e por terem me provocado antropologicamente, levando-me a uma reflexão mais profunda sobre minha pesquisa e profissão e também por tornarem mais leves esses anos de intenso trabalho.

Por terem acompanhado meu processo de perto, por terem permitido que eu também acompanhasse de perto seus próprios processos e pela relação pessoal que

construí com cada um deles, agradeço especialmente à THATHA, ao MARCOS e à ANDREA.

Ao RAFA agradeço pelas inúmeras caronas (promessa é dívida!) e pelo tanto que me ensinou sem nem mesmo perceber. Também à VAN por de certa forma ter me mostrado na fase final da escrita que eu não estava sozinha em minhas dúvidas, inquietações e ideias. E ao VINÍCIUS pela ajuda com relação aos procedimentos da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), agência que financiou nossos mestrados.

Sou grata também à turma de doutorado em Antropologia da Unicamp do ano de 2013 com os quais, através da disciplina Seminário de Projetos e Etnografia I, as provocações e os diálogos foram igualmente interessantes.

Um agradecimento especial à JAQUE pela leitura atenta que fez do meu projeto de pesquisa e ao RODRIGO por me ajudar com o processo de envio dos documentos para a BEPE (Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior - FAPESP) (processo número 2014/00013-8) que realizei em Paris entre setembro de 2014 e fevereiro de 2015.

Ao RUBENS agradeço pela paciência e por ter me tranquilizado em diversos momentos desse trânsito Brasil-França. Agradeço igualmente a LAÍS RODRIGUES, JULIANA CARDOSO e MILENA ESTORNILO, que mesmo sem me conhecer também me auxiliaram nesse trânsito.

Sou muito grata à FAPESP por, além de ter possibilitado que eu desenvolvesse meu mestrado com dedicação integral no Brasil (processo número 2012/24299-2), propiciou a realização de um estágio de pesquisa bastante enriquecedor na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS-Paris).

Sem o auxílio do pessoal da SECRETARIA DO CEMS (*Centre d'études des mouvements sociaux*) e de seu diretor, DANIEL CEFAÏ, esse estágio jamais poderia ter sido realizado. A vocês, meu muito obrigada!

Ao meu supervisor no exterior, ALAIN MAHÉ, agradeço por me receber em sua disciplina e por levar-me a olhar minha pesquisa com outros olhos, ajudando-me a amadurecer e reposicionar questões centrais em meu trabalho.

À professora MÔNICA RAÍSA SCHPUN por ter me acolhido no grupo de trabalho "Migration et espaces urbains" (Migrações e espaços urbanos) na EHESS, por me aconselhar em relação à minha pesquisa e por ter gentilmente cedido um de seus textos ainda não publicados.

Aos demais PROFESSORES DA EHESS que me receberam em seus seminários: André Iteanu (em um seminário pluridisciplinar para o qual contribuíram muitos outros professores), Mary Picone e Marielle Aujollet.

À NOLWENN, minha tandem (parceira no aprendizado de línguas estrangeiras), à JULIE e ALICE, as amigas que herdei da Pati e da Lilian. A todas elas e também à própria LILIAN, à THAINÃ, ao MATEUS, à JEN, ao ALEX, ao BRUNO, ao ANDRELOU, à FABIA, à GABRIELA e à LIDIANE, por compartilharem comigo este período na França. Às primeiras por me receberem bem em uma cidade muitas vezes fria e impaciente com os estrangeiros e aos segundos por me trazerem um pouco do conforto de casa.

À FAMÍLIA, à AMNÉRIS, à AMÉLIA (minha terapeuta) e aos AMIGOS por criarem estratégias para permanecerem próximos a mim durante este estágio de pesquisa no exterior.

À MARIE-FRANÇOISE ALLOUCH agradeço imensamente pela ajuda com a língua francesa na confecção do relatório do estágio de pesquisa. Agradeço igualmente à NOLWENN e ao RAFAEL por também revisarem textos meus em francês. Ao ADRIANO GODOY sou grata por compartilhar comigo seus relatórios.

À BIA, à BRUNNA, à ERIANE, ao ROBIN e ao PEDRO pela ajuda com a língua inglesa em todas as vezes que precisei encará-la!

Sou muito grata também ao FORRÓ DA CASA DO LAGO (Unicamp) por ter se constituído em um necessário espaço de esvaziamento e aprendizado ao longo da pesquisa.

À AMÉLIA, minha terapeuta, pelas conquistas que me ajudou a fazer e a reconhecer.

À BIA, à PATI, à MAIT e à CÁ, meu agradecimento mais difícil para uma relação tão fácil: fiquei horas pensando se agradeceria por essa amizade de mais de 13 anos ou por qualquer uma das besteiras que já vivemos juntas.

À AGDA, por nossa amizade, igualmente profunda e leve; pelas trocas. A lista de coisas pelas quais eu deveria lhe agradecer é imensa e – por isso mesmo – desnecessária!

À DRI e à MIRIAM, por terem se tornado agradáveis companhias nessas minhas - tão nossas! - transições.

À JOICE, pelos caminhos e des-caminhos de nossa amizade.

À CARINA e nossa saudade crônica.

À DÉBORA, pelas caminhadas, pelas coxinhas, pelo carinho e pela cumplicidade.

À LAUREEN, por me ensinar que se pode construir uma amizade em torno de uma batata frita; por me mostrar que as relações não precisam ser lineares para que sejam significativas.

À MARI, minha dupla cósmica, cuja sintonia se mantém mesmo do outro lado do mundo, obrigada pelas infinitas horas de Skype e por me ensinar tanto!

Ao GABRIEL, pelo carinho e pelos encontros significativos.

À MAN, ao SILVA, à LARI e à MIRELLA, pelos momentos de descontração tão necessários ao longo do processo de pesquisa.

À MICHELE, pelos ares frescos de uma nova amizade.

À BIA, à PATI, à MARI, à MIRIAM, ao DI, à MIDORI e à NANA por dividirem os momentos que passei com cada um deles durante esses três anos entre a amizade e a pesquisa. Pela paciência que tiveram com meu interesse acadêmico em um processo que os implica diretamente, por propiciarem muitos *insights* e conversas instigantes; por sustentarem, eles também, um interesse maior ou menor em meu trabalho. Agradeço igualmente à FAMÍLIA DA PATI, DA MIRIAM E DA MARI que também acabaram conversando informalmente comigo sobre a temática de minha pesquisa.

Ao ÁLVARO KANASIRO e à NÁDIA KUBOTA pelos diálogos enriquecedores e pelas trocas de bibliografia e de experiências no que tange às pesquisas sobre brasileiros descendentes de japoneses no Brasil ou no Japão.

À BÁRBARA GARCIA pelo interesse compartilhado em relação à amizade.

À MIRIAM pelas conversas sempre instigantes em torno de minha pesquisa, pelos questionamentos certos, pelos Tanizakis emprestados e pelos caminhos possíveis que tudo isso abriu para o meu trabalho.

A todos os professores que disponibilizaram parte de seu tempo para ler e discutir meu trabalho, dentre eles MARIA CLÁUDIA COELHO, VANESSA LEA e CLÁUDIA BARCELLOS REZENDE.

Igualmente importantes foram os comentários realizados nas ocasiões em que apresentei meu trabalho em eventos acadêmicos: Jornadas de Antropologia John Monteiro 2013 na mesa presidida pelo professor RICARDO BENZAQUEN DE ARAÚJO, no II Seminário de Antropologia da UFSCar em 2013 na mesa presidida por

MESSIAS BASQUES e na XIII Semana de Ciências Sociais da UFSCar em 2015 na mesa presidida pela professora CATARINA MORAWSKA VIANNA.

Agradeço ao PROFESSOR AARON CASTELAN CARGILE pela generosidade e gentileza de ter me enviado um texto seu que foi importante no caminho que trilhei com a pesquisa; por ter sido sempre muito solícito em nossa correspondência e pela leitura atenta e crítica que fez de um de meus textos.

Aos professores RICARDO BENZAQUEN DE ARAÚJO e TANIELE CRISTINA RUI, por terem se mostrado atenciosos e disponíveis ao diálogo desde o primeiro contato e pelos valiosos comentários que fizeram não só em meu exame de qualificação, mas também em outras ocasiões.

Novamente à PROFESSORA TANIELE e igualmente ao PROFESSOR IGOR JOSÉ DE RENÓ MACHADO por terem gentilmente aceito o convite para participar da banca examinadora na defesa desta dissertação e pelas excelentes arguições que realizaram: suas perspectivas me ajudaram a enxergar novos e instigantes caminhos em minha pesquisa.

Ao apoio institucional oferecido pelo INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS da Unicamp na pessoa de seus PROFESSORES e FUNCIONÁRIOS. Um agradecimento especial à MÁRCIA GOULART, secretária do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, que tanto me ajudou!

A todos aqueles que contribuíram para a realização desta pesquisa, seja indicando bibliografia, avisando sobre eventos, acompanhando-me neles, fornecendo materiais, me introduzindo a pessoas vinculadas com o universo que pesquiso, discutindo comigo minhas ideias, lendo meus textos, me hospedando durante a realização de cursos, pesquisa de campo e congressos, auxiliando com os meandros burocráticos da pesquisa e dividindo comigo suas vivências sobre meu tema. Nomeio-os com a certeza de que seria impossível esgotar essa lista e já me desculpando por antecipação aos que por ventura não aparecerem aqui. Dentre estes estão aqueles que já apareceram outras vezes nesses agradecimentos.

São eles: MANJU, LARI NIGRO, BRUNNA MARTELLI, FERNANDO DONATTI, JANAÍNA HALLAIS, MAIT, CARIME, ANDRELOU, DIEGO, LARISSA, AMANDA, SILVA, DANIELA FERIANI, LUCAS BRAGA, JOICE, DÉBORA, PATI, LAÍS MIWA HIGA, CAMILA MIDORI, MAÍSA FIDALGO,

JULIANA MIDORI, CUCA, GABRIELA MATHIAS, GABRIEL, WIL, MARIANA, JULIAN, PAULINE CHERRIER, BABI, JÉSSICA.

Ao SENHOR QUE GENTILMENTE FORNECEU-ME uma cópia da tradução resumida do DIÁRIO DE SEU AVÔ, imigrante japonês que veio ao Brasil em 1930, sou grata pela confiança em dar-me acesso a um documento tão pessoal quanto precioso. Em respeito a seu pedido, não faço referências a seu nome, nem ao nome de qualquer integrante de sua família.

Aos PROFESSORES e ALUNOS do CURSO DE LÍNGUA JAPONESA DO INSTITUTO CULTURAL NIPO-BRASILEIRO DE CAMPINAS, agradeço pela companhia e orientação em minhas aventuras pelos meandros desta língua.

Aos ALUNOS, FUNCIONÁRIOS e PROFESSORES do colégio em que fiz pesquisa de campo pela paciência e pela curiosidade com que receberam por alguns meses uma antropóloga em meio ao cotidiano escolar. Por confiarem em meu trabalho e me ajudarem a construí-lo.

A todos os meus INTERLOCUTORES pela paciência e confiança. Por compartilharem comigo suas histórias, seus mundos. Por terem possibilitado a realização desta pesquisa e por me lembrarem dos por quês de eu dedicar a ela tanto de mim.

Por todos aqui mencionados, especialmente os meus interlocutores, por terem me ensinado muito mais do que agora escrevo nesta dissertação.

Por fim peço desculpas se me esqueci de alguém, mas foram tantas as pessoas que me ajudaram, desde a ideia inicial à finalização do texto, que fica difícil traduzir tanta atenção e generosidade para o papel.

*[Não, minha filha, o que você suporta em seu dorso frágil são os silêncios do passado. Você carrega o que nunca foi falado, o que nunca foi ouvido. O silêncio é perigoso, eu a alertei.] Mas a culpa não é minha, não fui eu quem guardou os segredos. Eles chegaram a mim sem licença, e eu nem os conheço. [Sim, você os conhece: seu corpo conhece todos os segredos, todos os silêncios, muito mais do que imagina.] Você confirma então que se trata de uma herança? Que herdei da família todas as dores? Que belo presente! [Não se irrite, de nada adianta. Tampouco se ausente de sua responsabilidade. Você também é responsável pelo seu passado, é responsável pelo que carrega nas costas e, principalmente, pela maneira como o carrega. (...)]*

*Quero que entenda que não precisa ter a família nas costas, que pode se livrar do passado. Mas para isso não pode ignorá-lo: pelo simples fato de que você nunca o ignorou até agora e, por isso, precisa entendê-lo, precisa nomeá-lo].*

*(Tatiana Salém Levy)*

## RESUMO

O presente trabalho dedica-se a explorar as relações entre jovens brasileiros descendentes de japoneses a partir de três cidades do estado de São Paulo, onde percorri associações nipo-brasileiras, festivais e festas japonesas, baladas orientais, um colégio dito oriental e entrevistei quinze jovens (em sua maioria nipodescendentes). Tendo por centro referencial as experiências desses sujeitos, esta dissertação aborda particularmente os meandros do que a bibliografia tem denominado “solidariedade étnica”, apontando para as diferentes facetas nas quais ela se põe fora de espaços étnicos e também as ocasiões em que não o faz – não “chama”, como sugiro a partir do psicanalista Christopher Bollas. Para tanto, aproprio-me da teoria da cultura proposta por Edward Sapir e da noção de japonesidade, tal como apresentada na coletânea organizada pelo professor doutor Igor José de Renó Machado, na Universidade Federal de São Carlos. A partir desta noção, mostro como no contexto de minha pesquisa relacionam-se, muitas vezes de forma tensa, ao menos dois tipos de sentido para “japonês” (termo nativo brasileiro usado, a princípio, para referir-se a nipodescendentes). Mostro igualmente como a ambivalência presente no termo “japonês” reverbera nas dinâmicas relacionais que estudo, contribuindo para a sua multiplicidade.

**Palavras-chave:** brasileiros descendentes de japoneses; solidariedade étnica; japonesidade; essencialização étnica.

## **ABSTRACT**

This work dedicates itself to explore the relations between young Brazilians of Japanese descent. It started from three cities of the state of São Paulo, where I attend Japanese-Brazilian associations, Japanese festivals, Eastern parties and a so-called Eastern college. Moreover, I interviewed fifteen youths (in its majority of Japanese descent). By having the experiences of these people as central references, this dissertation particularly addresses the ins and outs of what the bibliography has called “ethnic solidarity”, pointing out the different facets in which it sets out the ethnic spaces and the occasions that do not make it – not “call”, as I suggest according to psychoanalyst Christopher Bollas. Therefore, I employ the theory of culture proposed by Edward Sapir and the notion of Japaneseness, as presented in the collection organized by Professor Igor José de Renó Machado, at the Federal University of São Carlos. From this notion, I show that the context of my research relate, tensely many times, at least two types of meaning for “Japanese” (native Brazilian term, at first, to refer to Japanese descendants.) I equally show how the present ambivalence in the “Japanese” term reverberates in the dynamic relations I study, contributing to its multiplicity.

**Key words:** Brazilians of Japanese descent; ethnic solidarity; Japaneseness; ethnic essentialization.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
Caminhos da pesquisa.....	26
CAPÍTULO 1: CONTEXTOS E SIGNIFICADOS DAS RELAÇÕES ENTRE JAPONÊSES E DESCENDENTES NO ESTADO DE SÃO PAULO.....	34
1.1 A solidão do colonato .....	35
1.2 Encontros e despedidas .....	40
1.3 Encontros e desencontros urbanos .....	53
CAPÍTULO 2: OS NOSSOS “JAPONÊSES” .....	68
2.1 Singularidade “japonesa” .....	80
2.2 A luz na sombra, a sombra na luz .....	92
CAPÍTULO 3: NUANCES "JAPONÊSAS" .....	101
3.1 Os cenários.....	102
3.1.1 Um colégio dito oriental.....	102
3.1.2 Baladas orientais .....	107
3.1.3 As associações nipo-brasileiras e seus eventos.....	112
3.2 Aproximações, distanciamentos, transformações .....	119
CAPÍTULO 4: CAMINHOS E DESCAMINHOS DA CONFIANÇA ENTRE "JAPONÊSES" .....	133
4.1 Akemi Ohara e as manifestações intermitentes dos encontros significativos.....	134
4.1 Karina Yamada e os desencontros .....	145
4.1 Débora Takara e as linhas de fuga .....	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	162
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	165

## INTRODUÇÃO

*Um grande sábio chinês, pintor famoso, decidiu executar sua obra-prima. Durante meses, vagou pelas montanhas em busca da paisagem ideal. Finalmente tendo encontrado uma vista deslumbrante, de tirar o fôlego, instalou-se em um vilarejo das redondezas. Todos os dias o sábio ia a seu observatório, colocava-se em profunda contemplação da paisagem e voltava à sua choupana para colocar na tela a sua visão. Ele se dedicava a esboçar cumes, pinheiros, rochas, nuvens e outros elementos procurando captar o espírito do lugar e, segundo os princípios da corrente estética em voga, tentava ordená-los de modo sutilmente simbólico. Mas a cada tentativa ele fracassava em transmitir a harmonia que caracterizava a paisagem que ele observava. Dia após dia, o sábio chinês aplicava-se na atividade da pintura sem, contudo, conseguir se aproximar da perfeição que faria dele um deus na terra.*

*Desesperado, decide procurar um mestre chan<sup>1</sup> que morava naquelas bandas. O monge era habilidoso na arte da caligrafia e também da pintura. Após examinar seus esboços, o monge declara:*

*- O que falta na sua pintura é o que tem demais!*

*Ainda mais desamparado, o artista volta a sentar-se diante de sua paisagem. Ele a contempla rememorando a frase do monge que mais parecia um koan<sup>2</sup>. O sábio chinês a ruminava sem cessar a fim de extrair o seu sentido. Talvez faltasse um vazio entre os elementos para criar o mistério do espaço infinito no qual o espectador seria levado ao devaneio? ... Ou talvez suas pinceladas não fossem boas o bastante para captar a vida, o sopro, os ritmos, a dança infinita da energia cósmica.*

*Ele estava tão absorto em sua meditação, tão imóvel, que um pássaro o tomou por uma rocha e pousou em sua cabeça sem que o sábio percebesse!*

*O canto do pássaro  
Fez ressoar  
O silêncio da montanha.*

*Foi então que ele finalmente compreendeu. O que estava em excesso em sua pintura era ele mesmo. O fluxo dos pensamentos se interrompeu. Ele se desfaz de seu excesso de conhecimentos, de referências e incorporou a paisagem. E então a montanha, as nuvens, as rochas fizeram o seu pincel dançar para pintarem a si mesmos. E eles lhe deixam um lugar, modesto porém central. O pintor se representa, no centro do quadro, pequeno na imensidão do cosmos. Ele, o espelho no qual refletiam-se as infinitas mutações das energias primordiais do yin e do yang no vazio. Ele, o homem, medida de todas as coisas, traço de união entre céu e terra. Ele que soube captar o sopro deles e que se tornou seu instrumento, a flauta de bambu na qual tocava a melodia secreta do mundo.*

(Minha livre tradução de FAULIOT, 2013)

---

<sup>1</sup> Chan é uma corrente do budismo chinês.

<sup>2</sup> Koan é toda sentença ou pergunta enigmática e paradoxal que tem por objetivo dissolver o raciocínio lógico e conduzir-nos à uma iluminação criativa. Ruth Benedict (1972) apresenta uma interessante discussão sobre o koan em seu famoso livro sobre os padrões culturais japoneses (*O crisântemo e a espada. Padrões da Cultura Japonesa*).

\*\*\*

Esta pesquisa começou a se configurar a partir de uma vivência pessoal nos idos do ano de 2009 quando visitei uma amiga, que chamarei de Larissa, na cidade para a qual ela mudara-se em função do ingresso na faculdade.

Fui à essa cidade do interior paulista, conhecida pela alta presença de nipo-brasileiros, em um fim de semana acompanhada de Mariana, uma amiga comum entre Larissa e eu. Ambas são nipo-brasileiras e tem traços orientais evidentes.

Durante a estadia na casa de Larissa, esta apresentou-nos não só a cidade na qual agora vivia, mas também alguns de seus colegas de faculdade, colegas esses que mobilizaram a experiência a que me refiro e isso porque pela minha percepção da época muitos deles eram, como as minhas amigas, “japoneses”.

Tal percepção me instigou a, de forma um tanto indelicada, perguntar à Larissa se ela só tinha amigos “japoneses” naquela cidade. Estranhando, ela nega e me questiona sobre o porquê de minha pergunta. Respondo que até então ela só tinha me apresentado a amigos “japoneses”. Pensativa, ela concorda e rapidamente diz: “Nossa! É verdade! Parece que a gente se atrai!”. A conversa sobre esse tema se interrompeu ali e logo estávamos entretidas com outras questões; em meu interior, contudo, aquela frase – “Parece que a gente se atrai!” – ficou ressoando: o que será que Larissa queria dizer com isso?

Além do mais, a visita à cidade em que agora morava Larissa foi também ocasião para que eu viesse a saber mais sobre a história dela e de Mariana: não me recordo se antes ou depois do episódio que ficou martelando por todos esses anos em meu interior, mas tivemos também uma conversa sobre nossas origens e lembro-me de ter ficado bastante surpresa ao saber que ambas, sendo da quarta geração, tem em sua ascendência apenas pessoas de origem japonesa.

Tendo sido despertada para a questão, comecei a reparar que não era apenas Larissa que andava em grupos, maiores ou menores, compostos em sua maioria por “japoneses”: se Larissa tinha me apresentado a uma amiga não descendente e a duas nipodescendentes, uma das quais estava acompanhada da irmã e de seu namorado, que, por não ter traços orientais, julguei ser não descendente, lembro-me claramente de reparar que na minha própria universidade cruzei algumas vezes com um grupo composto por cerca de oito garotos de traços orientais.

Na medida em que essas e outras experiências foram criando um interesse acadêmico em compreender as relações entre jovens brasileiros descendentes de japoneses estabelecidas fora de espaços étnicos, fui tomando contato com a literatura sobre a imigração japonesa para o Brasil e tencionando minhas observações cotidianas com uma questão que me saltava aos olhos nessas leituras iniciais: a integração dos imigrantes japoneses e seus descendentes à cultura e sociedade brasileiras.

Dentre essas leituras estava a incontornável tese de doutorado de Ruth Corrêa Leite Cardoso (1995) sobre a mobilidade social dos imigrantes japoneses e seus descendentes no estado de São Paulo, a partir de uma pesquisa empreendida ao longo da década de 1960 e defendida em 1972 pela Universidade de São Paulo (USP).

Tendo feito já seu mestrado (CARDOSO, 1959) sobre os imigrantes japoneses e seus descendentes por sugestão de Egon Schaden<sup>3</sup>, professor encarregado da Cadeira de Antropologia da USP em 1958 quando Ruth Cardoso tornou-se sua auxiliar voluntária, a antropóloga prosseguiu com o tema na pesquisa de doutorado adotando, contudo, uma perspectiva um tanto diversa: enquanto o mestrado, fortemente influenciado por Schaden, valia-se da noção de aculturação, bastante produtiva entre os cientistas sociais da São Paulo das décadas de 1940 e 1950 (PEIXOTO e SIMÕES, 2003; PEREIRA, 1994)<sup>4</sup>, no doutorado ela empreende uma crítica à essa noção (CALDEIRA, 2011, p.15-16). A partir da leitura de Leach (1964) e também dos desenvolvimentos de sua pesquisa dentro e fora da USP, a autora passa a defender que não era bem aculturação o que acontecia na vida desses imigrantes, mas sim uma mudança cultural: se alguns elementos da cultura japonesa, como a religião, perdiam sua força no cotidiano dos imigrantes no Brasil, outros, como a organização familiar baseada na ideia de *dozoku*<sup>5</sup>, continuavam atuantes, embora modificados em função do novo contexto no qual viviam os imigrantes japoneses e mais tarde seus descendentes. A tese da autora é justamente que esse modelo familiar, juntamente com uma conjuntura econômica favorável, contribuiu para a ascensão social dessas famílias imigrantes e assim para o processo de integração socioeconômica e também cultural.

---

<sup>3</sup> É importante notar que Egon Schaden, assim como seu antecessor na Cadeira de Antropologia da USP, Emílio Willems (PEREIRA, 1994, p. 251), sendo intelectuais de tendências anti-racistas e pró-integracionistas, podiam ser considerados como favoráveis, ou pelo menos não contrários, à imigração japonesa (cf. MIWA, 2006, p. 37).

<sup>4</sup> De acordo com Sakurai (1993, p. 85), os estudos sobre imigração japonesa na década de 1950 foram marcados pelas ideias de assimilação e integração desses imigrantes no Brasil e também sobre suas contribuições para diversas áreas como forma de reforçar a ideia de enraizamento no país.

<sup>5</sup> Definido como “uma corporação hierarquicamente organizada de famílias patrilinearmente relacionadas (de modo fictício ou qualquer outro), na qual o tronco familiar e suas ramificações estão mutuamente ligados por relações complexas de obrigações recíprocas”. (CARDOSO, 1995, p. 83).

Esses mesmos elementos, quais sejam a ascensão social e a integração dos japoneses e seus descendentes em termos socioeconômicos e culturais, são o ponto de partida para o trabalho do antropólogo norte-americano Takeyuki Tsuda (2000, 2003) que se pergunta então sobre o porquê da permanência da identificação étnica por parte dos brasileiros descendentes de japoneses que são sujeitos de sua pesquisa.

Indicando que esse processo se dá em meio a um contexto em que os traços orientais fazem com que uma pessoa seja percebida como “japonesa”, o autor atribui o processo de manutenção de uma etnicidade que ele denomina de simbólica por parte dos nipodescendentes à existência de uma imagem positiva que no Brasil encontra-se atrelada a eles. Essa imagem tem suas raízes não só na ascensão social que conquistaram como grupo, mas também na posição de país de primeiro mundo ocupada pelo Japão. Diante disso os nipodescendentes, que antes buscavam afastar-se desse pertencimento étnico, passam a apropriar-se dele. Daí, então, sua proposição de que os nipo-brasileiros conformam uma minoria positiva.

A leitura da dissertação de mestrado de Marcela Jussara Miwa (2006) sobre a *Shindo Renmei* (Liga do caminho dos súditos), chamou-me a atenção por também apontar, de passagem, a integração dos imigrantes japoneses e seus descendentes ao Brasil, integração esta que contrariava as expectativas de certa elite intelectual brasileira nas décadas de 1920 e 1930 que, como Oliveira Vianna<sup>6</sup>, os tinha por insolúveis. Nessa época, como demonstra a autora, os debates sobre a presença japonesa no Brasil centravam-se na ideia de raça.

O enfoque de Miwa (2006), no entanto, é outro: mobilizada pelas frequentes cobranças por parte da avó materna em sua infância de que o que ela havia feito não era “serviço de japonês”, a autora dedica o seu estudo a, mais que compreender a *Shindo Renmei* para além da ideia de fanatismo, investigar o que era para esta organização ser japonês e, mais importante, porque ela o defendia com tanta veemência a ponto de recorrer ao assassinato de imigrantes japoneses que reconheceram e aceitaram a derrota nipônica na Segunda Guerra Mundial.

Para chegar à conclusão de que tratava-se de um movimento narcísico, a autora vale-se de um referencial psicanalítico calcado na ideia de identificação projetiva, compreendida como um mecanismo defensivo que consiste em fantasiosamente despejar em outrem partes dos *self* que não estão bem integradas pelo sujeito. Tal mecanismo é

---

<sup>6</sup> Sociólogo, historiador e jurista antinipônico.

característico das estruturas narcísicas da personalidade em função de sua dificuldade de lidar com a frustração e a diferença. Foi assim que, não tolerando as frustrações vivenciadas no processo migratório, muitos imigrantes japoneses se identificaram com um império japonês grandioso. A derrota na Segunda Guerra Mundial, vindo a trazer à tona o caráter fantasioso dessa identificação, gerou nova frustração nos membros da *Shindo Renmei*, com relação à qual só puderam agir através das estruturas narcísicas que já haviam desenvolvido, o que significa mais uma vez enveredar para a negação da realidade, agora personificada nos patrícios que haviam aceitado e reconhecido a derrota japonesa.

Se na dissertação de mestrado de Miwa (2006), a integração aparece de forma pontual, na de Ischida (2010) essa questão salta aos olhos através das páginas, estando presente em vários discursos, alguns dos quais já aponte aqui, e outros que figuraram na mídia e também em contextos vinculados às celebrações do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil no ano de 2008.

A importância da mídia no estudo de Ischida (2010) é grande, na medida em que ela aparece como um dos atores na conformação e divulgação de um imaginário sobre os *nikkeis* (pessoas de origem japonesa nascidas fora do Japão) no Brasil, cuja influência na construção identitária desses sujeitos pretende estudar. Assim, sua dissertação trabalha a difícil tessitura entre discursos sobre os *nikkeis* e os dos *nikkeis*, particularmente os vinte e sete que ela entrevistou tendo por critério a diversidade em termos de gênero, geração, idade, local de residência (São Paulo, Astorga e Maringá), participação ou não em associações nipo-brasileiras, entre outros.

O seu interesse em tal temática surge em um contexto em que, simultaneamente, nota uma significativa ausência de estudos atuais sobre os brasileiros descendentes de japoneses<sup>7</sup> e uma proliferação de discursos sobre esses sujeitos em função da aproximação do ano do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil (2008). Sendo assim, o que Ischida (2010) se pergunta é também, indo um pouco na esteira de Tsuda (2000, 2003), o que acontece a esses sujeitos depois da integração e mais, depois de 100 anos do início da imigração oficial. No entanto, Ischida (2010) caminha em um sentido diferente do proposto por Tsuda (2000,

---

<sup>7</sup> A ausência notada por Ischida (2010) tem como simétrico oposto uma profusão de produções bibliográficas em torno do movimento *dekassegui* (aquele que trabalha fora. No caso, o movimento *dekassegui* refere-se à migração de *nikkeis* ao Japão iniciado na década de 1980 para trabalhar em ocupações de baixa qualificação), tais como os trabalhos de OLIVEIRA, 1997, SASAKI, 2006 e KAWAMURA, 1996, 2008. Tal produção, por sua vez, deu novo estímulo aos estudos sobre os nipodescendentes no Brasil (KEBBE, 2011, p. 161; KAWAMURA, 2008, p. 235-236), dentre os quais, acredito, podemos incluir não só o trabalho de Kebbe (2011) mas o dos outros autores que compõe a coletânea *Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil* (MACHADO, 2011).

2003) através da ideia de minoria positiva, não só porque busca problematizar essa noção a partir das experiências de seus interlocutores, mas também porque parece-me que, sendo brasileira descendente de japoneses, a própria autora teve sua experiência pessoal bastante marcada, positiva e negativamente, pela existência dessa imagem (ou imaginário) sobre os *nikkeis* tido por Tsuda (2000, 2003) como positivo e sobre o qual ambos os autores falam.

O livro *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil* (CEHIJB, 1992) produzida pela Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa leva a ideia de integração para ainda mais longe ao colocá-la quase como um feito heroico dos imigrantes japoneses, haja visto as diferenças culturais e as dificuldades que os pioneiros enfrentaram na nova terra, dentre elas as intempéries do clima, as doenças, as más condições de moradia e também a derrocada de seu sonho de enriquecimento rápido e retorno ao país natal, sonho este que mobilizou muitos esforços para a manutenção dos valores da cultura japonesa – afinal não se queria voltar para a terra do sol nascente agindo como os caboclos brasileiros com quem os imigrantes conviviam. Deve-se ressaltar que esta obra surge como um dos atos feitos pela “comunidade nipo-brasileira” como forma de comemorar os 80 anos da imigração japonesa para o Brasil e, portanto, apesar de trazer em seu bojo uma série de dados interessantes, adquire um tom de celebração.

Àquela altura de minha pesquisa, ambos os dados (bibliográficos e empíricos) me pareciam contraditórios: se os descendentes de japoneses estavam tão integrados à sociedade brasileira, por que se formavam esses grupos que eu notava em espaços como universidades, cursinhos pré-vestibulares, ruas, shoppings, restaurantes, entre outros?

Com a proposta da pesquisa tomando corpo, pude perceber que não era apenas eu que notava a existência desses grupos de “japoneses”, sendo que algumas pessoas, em geral não descendentes, passaram a me contar as suas próprias percepções em relação a essa questão. Com isso pude perceber o quão corrente é a ideia de que os “japoneses” andam juntos.

Novamente no âmbito da literatura, notei que a questão da relação entre “japoneses” aparecia mais atrelada ao espaço associativo (NAKAMOTO, 2010; OKAMOTO, 2008; CARDOSO, 1959; HATUGAI, 2011), sendo que pouco esforço interpretativo havia sido despendido para compreender as relações estabelecidas entre eles fora desses e de outros espaços étnicos, como as baladas orientais.

A exceção estava dada pelo trabalho de Ischida (2010) que menciona de passagem a existência de grupos de “japoneses” fora de espaços étnicos e, a partir da fala de alguns

interlocutores, levanta possíveis explicações para o fato, como a timidez ou o caráter mais reservado dos “japoneses” e a facilidade de comunicação e entendimento no que concerne a alguns costumes entretidos no seio da família, elementos estes que também figuram nesta dissertação. A autora, no entanto, não desenvolve a questão, indicando apenas que tais relações, bem como a forma pela qual seus interlocutores as pensam e pensam também as relações com “brasileiros”, mobilizam questões identitárias - este é, afinal, o tema de sua dissertação.

Se extrapolarmos, porém, o campo dos estudos da presença japonesa no Brasil, encontraremos nas discussões sobre etnicidade algumas pistas para a questão: Weber (1991), por exemplo, aponta para a existência de uma atração entre aqueles que se veem como semelhantes, seja por questões de aparência exterior ou de costumes, e uma repulsão entre os que se veem como diferentes; em termos étnicos, a semelhança percebida é entendida através da crença em uma origem comum.

Diferentemente dos clãs, porém, essa imaginação de uma origem comum não necessariamente implica na existência de uma comunidade étnica; antes, estamos diante de uma comunhão (étnica) que pode, então, facilitar o estabelecimento de comunidades.

Há, portanto, certa semelhança entre o que Weber (1991) nomeia de comunhão étnica e a solidariedade étnica (ou afinidade intraétnica ou ainda vínculo étnico) tal como postularam inicialmente os teóricos primordialistas da etnicidade (Cf. POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998). Para estes, os membros de um grupo étnico encontram-se inevitavelmente ligados por laços afetivos, os quais existem antes e de forma independente das interações, sejam com coétnicos ou com “outros”<sup>8</sup>.

Por esse motivo, isto é, por desconsiderar os contextos em que a solidariedade étnica se manifesta, e também por ignorar a existência de conflitos e dissensões no interior do que considera como um grupo étnico, a abordagem primordialista da etnicidade foi bastante criticada; permanece, contudo, em alguns autores, como Douglass e Lyman (1976), a ideia de que os vínculos étnicos possuem certas especificidades (Cf. POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 92)<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Nesse aspecto, acredito que Weber (1991) se afasta dos teóricos primordialistas, na medida em que, por mais que coloque que a comunhão étnica existe para além da comunidade étnica, o autor empreende esforços no sentido de localizar a origem de tal sentimento, isto é, não o toma como um dado da natureza, tal como parece ser para os primordialistas.

<sup>9</sup> Dentro da literatura sobre a presença japonesa no Brasil, Ruth Cardoso (1995) se vale da ideia de solidariedade étnica e chega a mencionar sua atuação fora de espaços étnicos, como veremos no capítulo um. Concentra-se, porém, na esfera econômica, algo que afasta minha abordagem daquela escolhida pela antropóloga.

É aqui que meu trabalho se insere: ao investigar as relações entre jovens brasileiros descendentes de japoneses, procuro compreender as especificidades que elas mobilizam; atento, porém, para os conflitos e dissensões que irrompem entre eles e também para os contextos em que essas relações se estabelecem. Ao fazê-lo, pude descobrir que a afinidade e a cumplicidade imaginadas por e para os “japoneses” nem sempre se realizam, indicando que a solidariedade étnica, ou a confiança entre “japoneses”, conforme prefiro chamar a partir da pesquisa de campo, segue os mais diversos caminhos ao passar pelas pessoas, sendo que a ascendência nem sempre é um fator decisivo na tomada de direção.

Da mesma forma, pretendo explorar neste trabalho os significados da ideia de atração entre “japoneses”, a qual, como na experiência que me mobilizou para esta pesquisa, por vezes surgiu em campo quando alguém sugeria que algum de meus interlocutores participa de grupos de “japoneses”.

Se ao perseguir esses objetivos de pesquisa mantenho “japoneses” para me referir a meus interlocutores é porque este termo foi o mais corrente em campo para designar os brasileiros descendentes de japoneses, sendo, conforme aponta Hatugai (2011) valendo-se de Vieira (1973) e Woortman (1995), um termo nativo brasileiro. É preciso pontuar, contudo, que não há um consenso sobre seu significado, como veremos ao longo desta dissertação.

Já o foco do estudo nos jovens se justifica não só pelo fato de que os grupos que eu observava eram formados por pessoas desta faixa etária, mas também porque o olhar para a juventude se revelou extremamente profícuo na medida em que permitiu observar como a expansão dos círculos de convivência que costuma ocorrer nessa fase da vida levou meus interlocutores a ressignificarem as heranças japonesa e brasileira nutridas (ou não) em casa, a partir da óptica de suas relações com “japoneses” e “brasileiros” (por ora brasileiros descendentes de japoneses e não descendentes, respectivamente) (Abramo (1994), Kancyper (1999) e Winnicott (1983, 1990))<sup>10</sup>.

Sobre a realização da pesquisa de campo é preciso dizer que embora o foco de análise esteja colocado sobre as relações de jovens “japoneses” fora de espaços étnicos, a pesquisa passou também por esses espaços com o intuito de conhecer possíveis interlocutores e também de me aproximar das práticas e noções que circulam ali.

Realizei, portanto, entre os anos de 2013 e 2014 incursões de forma intermitente a espaços ditos japoneses (ou orientais, ou, ainda, nipo-brasileiros), bem como entrevistei

---

<sup>10</sup> Todos esses autores abordam as ressignificações que a ampliação dos círculos sociais característica da juventude trazem para o sujeito.

quinze jovens. Em 2015, depois do exame de qualificação e do estágio de pesquisa na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS- Paris), realizei um breve retorno ao campo, o qual foi marcado sobretudo por entrevistas, conforme descrevo no capítulo 3.

Optei por realizar a pesquisa de campo a partir de três cidades do estado de São Paulo – cidade A (11.895.893 habitantes), cidade B (637.187 habitantes) e cidade C (1.154.617 habitantes)<sup>11</sup>, todas distantes cerca de uma hora e meia de carro entre si -, às quais outras cidades próximas à B foram somadas na medida em que eventos ligados à associação nipo-brasileira deste município foram realizados junto a outras associações de municípios da região<sup>12</sup>. A escolha destes foi feita de modo a facilitar o deslocamento da pesquisadora entre os locais de pesquisa priorizando o comparecimento a eventos ligados à presença “japonesa” nessas cidades, como festivais japoneses e baladas orientais, para o caso da cidade A.

No que concerne a esta cidade (A), outro contexto de pesquisa foi um colégio particular que, por ter sido criado por um casal de imigrantes japoneses na década de 1930 como uma escola de corte e costura para moças *nikkei* (descendentes de japoneses nascidos fora do Japão) e por hoje congregar em seu corpo discente uma maioria de nipodescendentes, é conhecido como oriental.

Neste colégio, realizei entrevistas com oito entre os 46 alunos do ensino médio, sendo que a elas somaram-se entrevistas com sete jovens que conheci em outros contextos de pesquisa ou que me foram apresentados por amigos como interlocutores. Nesse sentido, o critério para a escolha dos entrevistados foi a aleatoriedade, enquanto que no colégio parti da vontade dos alunos em conversarem comigo e também visei a pluralidade de experiências.

Dentre os entrevistados do colégio conhecido como oriental, figuram alguns não descendentes de japoneses que manifestaram seu interesse em participar mais ativamente da pesquisa. Se estes não descendentes se interessaram em serem entrevistados, eu recebi com gratidão esse gesto, pois, tendo à época já avançado algumas questões sobre a ambivalência do termo “japonês”, julguei ser interessante entrar em contato com a perspectiva desses alunos não descendentes que frequentam uma escola tida por oriental. Espero que este ponto fique mais claro com o desenrolar do texto.

---

<sup>11</sup> Dados fornecidos pelo IBGE com base em estimativa para a data de primeiro de julho de 2014. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/uf.php?lang=&coduf=35&search=sao-paulo>. Acessado em 30 de dezembro de 2015.

<sup>12</sup> As associações nipo-brasileiras no estado de São Paulo encontram-se reunidas por região geográfica e são comuns os eventos realizados entre associações de uma mesma região. Conforme vim a saber com o decorrer da pesquisa, apesar de relativamente próximas, as cidades A, B e C não pertencem à mesma região.

Entre os entrevistados de fora deste colégio, encontram-se apenas pessoas pertencentes às terceiras e quartas gerações de brasileiros que são descendentes de japoneses<sup>13</sup>, sendo que no colégio o pertencimento geracional raramente apareceu nas entrevistas. Sobre estas ainda é preciso dizer que todos os nomes são fictícios a fim de preservar o anonimato dos interlocutores.

### **Caminhos da pesquisa**

O meu transitar por todos esses espaços e também o diálogo com os sujeitos desta pesquisa - pessoas de trajetórias, experiências e percepções bastante díspares entre si - acabou, como era de se esperar, deslocando as primeiras elaborações acadêmicas acerca do tema deste estudo.

Digo isso pois a princípio me propus, a partir do mesmo panorama que descrevi na seção anterior, a investigar a amizade para os brasileiros descendentes de japoneses, porque acreditava que estava aí, em uma concepção diferente para esta relação, a chave para a formação dos grupos compostos majoritariamente por “japoneses”.

Minha hipótese era justamente que o fato de ser descendente de japoneses e também de participar em associações nipo-brasileiras configurava nesses jovens uma outra forma de conceber e viver aquela relação e que isso os aproximava inclusive em outros contextos.

Esperava, portanto, que a pesquisa entre nipodescendentes me ajudaria a problematizar uma ideia comum de que a amizade é fruto de uma escolha pessoal informada unicamente pelos sentimentos e que, portanto, seria o avesso do social (CUCO GINER, 1995, p. 19-20; REZENDE, 2002, p. 19; CARRIER, 1999), trazendo a questão da atuação dos pertencimentos culturais e sociais não só na forma de viver esse tipo de relação, mas também na maneira de pensá-lo.

Sendo assim, fui à campo em busca de outro entendimento para a amizade, um no qual coubessem os pertencimentos sociais e culturais, mas não era bem isso que eu

---

<sup>13</sup> Para Ruth Cardoso (1959, 1995), a existência desse tipo de pertencimento geracional entre os imigrantes japoneses e seus descendentes (não apenas no Brasil, mas em todos os países para os quais migraram) está relacionado com o fato de que diferentes pertencimentos geracionais corresponderiam a diferenças na participação no universo cultural tradicional, elemento importante na definição do “ser japonês”, conforme veremos adiante.

encontrava. Mesmo que por vezes meus interlocutores usassem essa palavra, junto com harmonia, união e família, para caracterizar o convívio em espaços étnicos, como associações nipo-brasileiras e baladas orientais, e que nas entrevistas falassem, entre outras coisas, sobre suas relações de amizade, a questão não parecia estar em outro entendimento desta relação, mas em uma espécie de confiança que passa de “japonês” para “japonês”.

Agarrada à segurança da teoria e do relativamente conhecido – se eu ainda não dominava a literatura sobre o tema, pelo menos os cinco anos de graduação em Ciências Sociais pela Unicamp haviam me treinado na arte da discussão bibliográfica -, relutei em abandonar a amizade.

Assim, no exame de qualificação, aquela espécie de “confiança que passa de ‘japonês’ para ‘japonês’” foi por mim denominada de amizade coletiva com base nos artigos de Comerford (1999) sobre amizade em associações camponesas<sup>14</sup> e no de Cargile (1998) sobre noções japonesas correlatas à ideia de *friendship* (amizade)<sup>15</sup>. Isso permitia-me não apenas vincular as dinâmicas relacionais de *nikkeis* às do Japão, mas igualmente encontrar o que procurava, afinal este sentimento de amizade, como ideal, reuniria todos os nipodescendentes e, portanto, facilitaria o estabelecimento de amizades (diádicas) entre eles: era como se todos os *nikkeis* fossem quase amigos.

Não percebia, contudo, que ao fazê-lo estava projetando sobre a realidade empírica uma série de pressupostos que aproximavam-se das abordagens primordialistas da solidariedade étnica<sup>16</sup> e também acabava por manter intacta a noção de amizade que buscava problematizar, pois, do modo como organizava meu raciocínio, parecia que os

---

<sup>14</sup> O autor (COMERFORD, 1999) mostra como, nas associações que estudou, a brincadeira, uma série de jogos jogados entre os associados, operacionaliza a ideia de amizade, configurando-a como um laço coletivo de lealdade que, simultaneamente, permite a realização das brincadeiras e é criado por elas. Além disso, quando mobilizada pelos líderes das associações, a amizade torna-se modelo para as relações e para a resolução de conflitos no interior destas instituições.

<sup>15</sup> Cargile (1998) traz uma discussão sobre os significados de cinco dentre os diversos termos em japonês usados para se dizer amizade: *mikata* (quem ajuda em tempos difíceis), *nakama* (grupo de pessoas que compartilham uma atividade (trabalho ou hobby)), *tomodachi* (termo que, segundo o autor, mais se aproxima do *friend* norte-americano), *shinyuu* (amigo próximo e da vida toda) e *tsukiai* (obrigatoriedade de reciprocidade e associação de acordo com o demandado pela situação).

A partir desses cinco termos e das falas de seus dezesseis entrevistados, japoneses em residência temporária nos Estados Unidos, o autor discute os sentidos da amizade para homens e mulheres, estadunidenses e japoneses. No primeiro ponto, ressalta a conclusão de que as japonesas enfatizam e valorizam mais as conexões pessoais enquanto os japoneses preferem as ligações amigáveis e gerais com um grupo como um todo. Em relação ao segundo, pode-se dizer que no Japão, ao contrário dos Estados Unidos, as negociações de relações mais próximas e íntimas são desencorajadas na esfera individual e incentivadas no âmbito do grupo. No capítulo quatro algumas questões colocadas por Cargile (1998) reaparecem.

<sup>16</sup> Ver item anterior.

nipodescendentes partilhavam conosco, os “brasileiros”, a ideia de relação diádica, mas a ela somavam uma amizade outra, a coletiva; esta sim incorporaria elementos socioculturais.

Foi só quando fui à França para fazer um estágio de pesquisa com o *Monsieur Alain Mahé*, professor encarregado de uma disciplina sobre amizade na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) desde 2009 e supervisor de meu estágio de pesquisa nesta universidade, é que fui obrigada a defrontar-me com a questão já anunciada pelo campo e também pelos professores da banca de qualificação, Taniele Cristina Rui e Ricardo Augusto Benzaquen de Araújo, de que a noção que eu escolhera não era a mais adequada para compreender e discutir a miríade de materiais produzidos através da pesquisa de campo.

Pude então começar a abandonar a amizade – relação que precisa ser frequentemente atualizada para existir (BELL e COLLEMAN, 1999, p.6) – em prol da confiança (ou solidariedade étnica), algo mais fluído que, podendo agir nas interações entre “japoneses”, permite, contudo, uma multiplicidade de atualizações, conforme espero demonstrar ao longo do trabalho.

Abandonar o porto seguro do já definido em prol de escutar o campo, deixar que ele pusesse questões para as minhas interpretações iniciais e, assim, permitir que ele deslocasse o tipo de debate teórico que eu queria empreender foi muito difícil: da mesma forma que o pintor do conto zen que abre este capítulo, o processo envolveu a necessidade de despojar-me das referências, teorias e pressupostos que ofuscavam a paisagem e também a aceitação do silêncio para entender que eram os meus próprios pressupostos e teorias que me afastavam de meus objetivos.

Em outras palavras, eu resistia a verdadeiramente aventurar-me na etnografia, permitindo que a pesquisa deslocasse não apenas minhas concepções iniciais sobre meu tema de pesquisa (muitas das quais só se tornaram conscientes para mim ao serem contrastadas com as concepções de meus interlocutores<sup>17</sup>), mas igualmente a própria pesquisadora. Só ao ceder a essa resistência é que pude começar a escutar o campo e que este pode ressoar nesta dissertação ao passar por mim<sup>18</sup>.

Por ser já bastante familiar a este processo, o apoio e o acompanhamento de minha orientadora foi fundamental para que eu sustentasse o desvelamento do pesquisador para si mesmo que acontece durante a realização da pesquisa.

---

<sup>17</sup>Ao afirmar isso tenho em mente a ideia de Magnani (2002) de que o fazer etnográfico se dá no jogo entre as concepções iniciais do pesquisador e as concepções dos sujeitos da pesquisa.

<sup>18</sup> Este trabalho não é, como fica claro a seguir, a fala do campo em sua literalidade, afinal, ao passar por mim, ela modifica-se ligeiramente.

Se, portanto, este trabalho foi permeado por uma série de deslocamentos, a realização da pesquisa de campo não poderia ser diferente, especialmente porque eu estava em contextos que me eram desconhecidos.

Porém, o deslocamento que sentia em campo não se devia a uma postura de desconfiança ou afastamento por parte dos sujeitos desta pesquisa - pelo contrário, em geral eles se mostraram bastante simpáticos -, mas à minha percepção de que havia em campo algo que eu não conseguia acessar por mais que eu estivesse no mesmo espaço que meus sujeitos de pesquisa e partilhando com eles as mesmas atividades. Era como se eu estivesse cercada por uma atmosfera sem conseguir vê-la ou apreendê-la.

Tal atmosfera, hoje posso dizer, se revelou de formas diferentes em cada contexto de pesquisa, pois tratam-se de lugares, pessoas e práticas diferentes entre si; todos, contudo, eram parcialmente estranhos à antropóloga: ali estavam em jogo códigos, gestos e significados que eu, diferente da maioria dos presentes, não captava ou compreendia.

Esta questão se manifesta, porém, na ordem das sutilezas, afinal os códigos dos lugares em que fiz pesquisa não me eram tão estranhos assim. São, no entanto, sutilezas significativas, não só porque diferenciam de forma mais ou menos tênue esses espaços, mas também porque influenciaram a percepção dos sujeitos desta pesquisa sobre mim e as interações que com eles estabeleci: eu era claramente uma *outsider* e minha falta de domínio dessas sutilezas afastava-me das pessoas.

Tal afastamento foi potencializado porque eu li essas sutilezas na chave da alteridade radical e, portanto, parecia-me que as diferenças, ao invés de aproximarem, criavam um abismo em que eu, que sempre tive amigos nipo-brasileiros, não sabia como me aproximar dos nipodescendentes que encontrava em campo.

Neste contexto, muitas vezes atribui o deslocamento que sentia, o qual, hoje percebo, estava igualmente informado por outros fatores, sejam pessoais, sejam ligados ao estranhamento que acompanha o exercício antropológico, à diferença visível que percebia sustentar em relação à grande parte das pessoas ali: eu não tenho traços orientais, tampouco sou nipodescendente. Sentia-me, então, extremamente notada e ao mesmo tempo invisível. A (suposta) diferença não criava pontes – poucos eram os que vinham falar comigo e quando o faziam minha condição de *outsider*, seja por não ser *nikkei*, seja por ser novata nas baladas orientais e em espaços associativos, vinha à tona.

Sentia, portanto, que era aceita enquanto uma visitante<sup>19</sup>, que pode ter acesso à sala, mas não ao que se passa na cozinha, que pode estar presente, mas não participa plenamente. Só mais tarde descobri que as coisas não eram bem assim e que se não me abordavam não era porque não queriam me incluir, mas talvez porque fazer esse movimento de ir até o outro, dar o primeiro passo, não fosse comum.

Com o desenvolvimento da pesquisa, portanto, meu sentimento de deslocamento foi se atenuando, enquanto que a necessidade de escrever a dissertação trazia de forma cada vez mais aguda a angústia envolvida na busca por uma construção teórica que, distinta da amizade, me auxiliasse na compreensão não só dos meandros da confiança entre “japoneses”, mas que também pudesse lançar luz sobre outros aspectos da miríade de materiais que produzira através da pesquisa de campo.

Sendo assim, poderia dizer que a angústia em relação ao processo de encontrar na literatura antropológica uma chave para compreender meu tema acompanhou-me durante grande parte do processo de pesquisa e isso porque eu oscilei entre encontrar na literatura ora tudo o que eu queria dizer, ora um “ainda não é bem isso”. Se na bibliografia (bastante volumosa) sobre a presença japonesa no Brasil era mais comum a primeira opção, com relação à questão de conceitos ou noções que lançam luz sobre a realidade empírica, a segunda opção me era mais recorrente. “Em meio a tudo isso, qual seria a contribuição de meu trabalho?”, era o que eu me perguntava incessantemente.

Eu estava presa no que a partir do pediatra e psicanalista inglês Donald Woods Winnicott (1975) poderíamos chamar de paradoxo encontra-cria: encontrar na bibliografia algo que fazia sentido com o que eu via, sentia, ouvia e pensava com o campo é (ou poderia ser), simultaneamente, criar essa mesma coisa, afinal, ao me encontrar com ela eu a desloco (por vezes milimetricamente) através do significado singular que invisto nela.

Cito o autor: “O fato é que aquilo que criamos já está lá, mas a criatividade reside no modo como conseguimos a percepção, através da concepção e da apercepção” (WINNICOTT, 1999, p. 37).

Isso quer dizer que é através da projeção de nossa subjetividade na objetividade, da criatividade, portanto, que chegamos ao que está lá. Nesse movimento, criamos novamente o

---

<sup>19</sup> Apropriei-me da imagem do visitante utilizada por Gabriel Shiguemoto ao falar do forasteiro frente às dinâmicas relacionais japonesas em um texto sobre preconceito no país publicado no blog Brasil com Z: <http://brasilcomz.wordpress.com/2008/10/06/preconceito-no-japao/>. Acessado em quatro de janeiro de 2016.

que já existe, dando margem para que novas possibilidades (diferenciações) se insiram no seio daquilo que já está dado.

Se para o bebê esse processo se relaciona com a ilusão e a onipotência<sup>20</sup>, no adulto isso se expressa na dimensão das experiências culturais (WINNICOTT, 1975). Segundo o próprio autor (WINNICOTT, 1975, p. 137-138), a ênfase desta expressão recai sobre a ideia de experiência, sendo que a cultura, por ele entendida como tradição herdada, acaba tendo menor importância frente às apropriações que os indivíduos fazem dela.

Nesse sentido, pode-se dizer que o autor aponta para a participação fundamental da subjetividade na relação do indivíduo com a tradição cultural na qual está inserido, algo que se aproxima significativamente da proposta do antropólogo Edward Sapir (2012) para a cultura em um artigo de 1924.

Tal proposta centra-se igualmente na suma importância da participação dos indivíduos no florescimento da cultura coletiva. Mais do que isso, é pelos diferentes usos, apropriações, deslocamentos e pequenas corruptelas dos indivíduos em relação à cultura na qual estão inseridos que esta permanece viva: é apenas através de sua transformação pela ação criativa dos indivíduos, isto é, diferenciando-se de si mesma, que uma cultura se mantém, ou seja, perpetua sua existência.

Para dar conta deste aparente paradoxo, o autor recorre a três grupos de sentido vigentes e principais para cultura a fim de melhor delinear o seu próprio. São eles: o primeiro se refere ao sentido canônico na etnologia da época que entende a cultura como os itens materiais e imateriais socialmente herdados. O segundo se vincula à ideia de erudição: neste caso o indivíduo é culto quando domina os itens que são socialmente valorizados, enquanto que o terceiro se aproxima daquilo que é conhecido como o espírito de um povo, embora, acrescenta Sapir (2012), não se confunda com ele à medida que não se restringe a aspectos psicológicos, incorporando também manifestações concretas.

A partir deles, o antropólogo polonês mostra como a noção de cultura que propõe articula o terceiro grupo de sentido, na medida em que para que os indivíduos ajam

---

<sup>20</sup> Winnicott (1975) mostra através da análise da relação mãe-bebê como este passa de um mundo de extrema subjetividade, onde pode sentir que cria os objetos que lhes são oferecidos (Cf. ABRAM, 2000, p. 83) porque a mãe os apresenta no exato momento em que o bebê está pronto para recebê-los, à percepção do mundo objetivo, quando progressivamente a mãe passa a aumentar o intervalo entre o desejo do bebê e o aparecimento do objeto, fazendo com que aquele perceba que não controla onipotentemente o mundo, mas que, apesar disso, ainda é possível que ele encontre ali, no mundo, algo parecido com o que deseja. Essas são, para Winnicott (1975), as bases do desenvolvimento da criatividade, na qual ambos os movimentos – a subjetividade que cria e a objetividade que percebe – podem se reunir através da re-criação daquilo que já está lá por meio do investimento da subjetividade em um objeto.

criativamente é preciso uma base comum, uma base de tradição a partir da qual aqueles, em um movimento próximo à cultura como erudição, selecionam determinados itens como dotados de um caráter especial. Contudo, no caso da proposta de Sapir, os itens selecionados não são os socialmente valorizados, mas aqueles que cada indivíduo escolhe por representar um vínculo entre ele (o indivíduo) e algo que a sociedade produziu. Em uma palavra, aqui a seleção tem por critério aquilo que, dentro do fundo comum da tradição, faz sentido a cada pessoa.

Assim, ao agir criativamente, o indivíduo vale-se da cultura (coletiva) na qual está inserido e investe também algo de si ao selecionar dentre os itens dessa cultura alguns que lhe calam fundo<sup>21</sup>, itens estes que acabam sendo deslocados e ressignificados (re-criados) através de tal investimento, o que contribui para enriquecer a cultura coletiva. Podemos dizer, portanto, que nesse contexto toda atualização da cultura é também uma diferenciação, afinal ela só existe se diferenciando de si mesma através dos laços significativos que os indivíduos estabelecem com ela. A cultura, quando viva, é múltipla.

Nas palavras do autor:

Uma cultura nacional saudável nunca é uma herança passivamente aceita do passado, mas implica a participação criativa dos membros da comunidade; implica, em outras palavras, a presença de indivíduos cultos. Uma perpetuação automática de valores padronizados, que não são sujeitos à remodelação constante por indivíduos dispostos a investir alguma parte de si mesmos nas formas que receberam de seus predecessores, leva à dominância de fórmulas impessoais. O indivíduo fica de fora; a cultura se torna um formalismo, em vez de uma forma de vida, ela deixa de ser autêntica. No entanto, é também verdade que o indivíduo fica desamparado sem um patrimônio cultural sobre o qual possa trabalhar. Ele não pode, a partir de seus poderes espirituais isolados, tecer um forte instinto da trama cultural apenas com o fluxo de sua própria personalidade. Criar significa submeter a forma a uma vontade, não fabricar uma forma *ex-nihilo*. (SAPIR, 2012, p. 48-49. Grifo no original.)

Se o antropólogo polonês que migrou para os Estados Unidos ainda criança se dedicou a esta questão em função de uma preocupação de que o significativo crescimento demográfico, a especialização no âmbito do trabalho e uma certa autonomização da esfera econômica que tinham lugar nos Estados Unidos nas primeiras décadas do século XX transformassem os indivíduos em meras peças do organismo social, minando assim a possibilidade de que eles se relacionem de forma criativa com a cultura, implicando em uma

---

<sup>21</sup> O autor alerta para o fato de que nem sempre nos ligamos aos artefatos (materiais e imateriais) da cultura pela via da positividade (pode ser que a parte de nosso *self* que se vincula com algum elemento da cultura da qual fazemos parte não seja bonito ou agradável), mas urge que esta ligação se ancore em nós para que seja autêntica e, então, permita o florescimento individual e cultural (SAPIR, 2012, p. 58).

perda de sua capacidade de diferenciar-se de si mesma ao se atualizar através dos indivíduos, nessa pesquisa a ideia de cultura tal qual proposta por Sapir (2012) surgiu como uma possibilidade de iluminar os dados produzidos durante a pesquisa de campo. Isso quer dizer que da minha própria dificuldade em lidar com a questão da criatividade é que se produziu uma luz teórica para compreender como as relações entre nipodescendentes podem articular, influenciar e serem influenciadas pelas heranças japonesas e brasileiras dos sujeitos *nikkeis* (nipodescendentes) sobre os quais se concentra esta pesquisa.

Tendo essa luz por horizonte, dividi a dissertação da maneira que segue:

No primeiro capítulo recupero à partir da bibliografia alguns pontos chave dos desenvolvimentos históricos das relações entre imigrantes japoneses (e seus descendentes, os “japoneses”) no Brasil. Antes de ser uma discussão exaustiva sobre o assunto, adoto a estratégia de um panorama com o intuito de pontuar os contextos que, no estado de São Paulo, mobilizaram o desenvolvimento de relações entre imigrantes japoneses (e seus descendentes) buscando compreendê-las em suas diferenças e significados.

Na sequência abordo a formação de um conjunto de imagens sobre os imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil. Se este começa a se estabelecer mesmo antes do início oficial da imigração em 1908, as imagens que o compõe se modificam ao longo do tempo, sendo que algumas foram incorporadas e outras perderam a centralidade. Aponto também para como essas imagens reverberam nas experiências de meus interlocutores ao se articularem com a discriminação através da aparência física que é característica do país.

O terceiro capítulo é dedicado a apresentar os cenários da pesquisa de campo e os modos pelos quais me aproximei de meus interlocutores, mostrando como isso lança luz no caráter controverso da categoria nativa brasileira de “japonês”.

Finalmente, no quarto capítulo detenho-me no trabalho com as narrativas de três interlocutoras com o intuito de elucidar a confiança entre “japoneses” (termo nativo para a solidariedade étnica) como um fenômeno móvel e fluído que permite articular elementos postos nos capítulos anteriores, conferindo às relações entre jovens brasileiros descendentes de japoneses um potencial caleidoscópico.

## CAPÍTULO 1: CONTEXTOS E SIGNIFICADOS DAS RELAÇÕES ENTRE JAPONESES E DESCENDENTES NO ESTADO DE SÃO PAULO

*Tabi wa michizure yo wa nasake*  
(Provérbio japonês)<sup>22</sup>

O processo migratório envolve vários deslocamentos, não só o geográfico, mas também de relações pessoais, de ancoragem cultural, de inserção econômica, entre outros, deslocamentos estes, aponta Sayad (1999, p. 165), que não são apenas fruto do processo migratório e das mudanças que lhes são inerentes, mas também a sua causa, afinal, só se emigra quando os laços da coesão social já foram rompidos. Isso não foi diferente para o caso dos imigrantes japoneses que rumaram ao Brasil: os que vieram eram os que estavam à margem do processo de modernização pelo qual passava o Japão (HANDA, 1987, p. 72) e que, portanto, não encontravam mais um lugar naquele país.

A particularidade, pelo menos no que concerne aos demais fluxos nacionais que o Brasil recebeu entre fins do século XIX e todo o século XX, talvez seja que o próprio governo japonês tinha grande interesse na emigração deste contingente populacional, tanto que notamos a ativa participação de esferas governamentais e de outras instituições nacionais não só na organização do trânsito entre os dois países, como também no apoio aos patrícios já estabelecidos no Brasil (BASSANEZI, 1995).

Talvez por isso as relações entre os japoneses que se instalaram aqui e também de seus descendentes tenha sido representada de forma tão marcada pelo viés institucional (cooperativas, instituições educacionais, associações japonesas, hospitais erguidos por esses imigrantes, entre outros) na literatura pertinente (OKAMOTO, 2008; CEHIJB, 1992; CARDOSO, 1995). Ou talvez essa proliferação de instituições se relacione, como aponta Cardoso (1995, p. 126), com formas de organizar a cooperação particulares aos japoneses “...que, reelaboradas, funcionaram como instrumentos de aglutinação dos núcleos familiares, confundindo os interesses particulares com os coletivos”, já que a criação de instituições várias também é marca da imigração japonesa em outros países.

---

<sup>22</sup> A vida é um périplo que se faz a dois (tradução minha feita a partir da versão francesa no livro de Kohama e Moulin (2012)). Neste mesmo livro há uma explicação do significado de tal provérbio que diz, basicamente, que, sendo a vida uma viagem, é mais fácil contar com alguém ao lado para enfrentar as dificuldades e partilhar os bons momentos.

No entanto, nem sempre a vida dos imigrantes foi marcada por essas instituições. Conforme veremos no breve panorama que farei das relações estabelecidas entre japoneses (e seus descendentes) no estado de São Paulo a partir do esquema proposto por Cardoso (1995) para pensar a atuação das peculiaridades culturais destes imigrantes (centradas no sistema familiar e na ideia de Colônia Japonesa) que contribuíram para sua significativa mobilidade social, os anos iniciais da presença japonesa no Brasil foram marcados por poucas oportunidades de relacionamento entre japoneses, oportunidades estas que se ampliam com a formação dos núcleos coloniais, mas perdem parte de sua força com a urbanização.

Ao retrazar a sequência proposta por Cardoso (1995), qual seja, o colonato, a fase dos pequenos proprietários rurais e a urbanização, procuro expandir seu raciocínio através do diálogo com outros discursos.

### **1.1 A solidão do colonato**

Se o processo migratório envolve vários deslocamentos, estes, contudo, dificilmente chegam todos de uma vez, mas vão se dando aos poucos. Assim, os imigrantes japoneses não saíram de suas vidas cotidianas, desestabilizadas, mas relativamente conhecidas, e desembarcaram em um ambiente estranho no qual não conheciam nada nem ninguém.

Durante os cerca de 50 dias de viagem à bordo de um navio que separavam os emigrantes de seu destino final, laços entre conterrâneos poderiam se estabelecer e estreitar, como podemos ver na descrição que faz dessa viagem o imigrante que chegou ao país no ano de 1930 (aos 42 anos) na versão resumida e traduzida de seu diário.

Mesmo que o diário pessoal seja caracterizado por uma visão singular (a do autor) sobre uma história particular (sua vida), sendo que neste caso temos ainda o agravante das mediações impostas pelo resumo (feito pelo próprio autor do diário) e da tradução do japonês para o português (feita por um amigo da família em questão), acredito que, justaposto a outros materiais, tal versão resumida e traduzida do diário permite um olhar privilegiado para a vida do imigrante japonês no Brasil na medida em que encontrei diversas ressonâncias entre ele e a bibliografia sobre este tema (SAKURAI, 1993; MIWA, 2006; CEHIJB, 1992, para citar alguns).

Nesse sentido, o diário deste imigrante em particular, que decide vir para o Brasil acompanhado da família (esposa e quatro filhos) e de uma família de conhecidos depois de conversar com um imigrante retornado, funcionará como uma luz singular da qual me valerei para ressaltar alguns pontos significativos referentes à vida dos imigrantes japoneses no país e, mais especificamente, no estado de São Paulo, região para a qual vieram inicialmente e na qual atualmente se concentram em maior número os descendentes destes imigrantes (ISCHIDA, 2010).

No trecho em que se refere à viagem, o autor menciona, além das diversas paradas ao longo do caminho, a realização de *undokais* (gincana poliesportiva) à bordo, alguns dos quais congregaram inclusive os marinheiros, e a existência de uma escola básica de japonês, na qual as crianças participavam também de outras atividades, como educação física, cinema, teatro, entre outros.

De forma menos leve, a convivência também poderia encontrar estímulo nos apertados compartimentos para o sono, o qual muitas vezes não vinha em função da superlotação e do calor, conforme relata um dos romances trabalhados por Sakurai em seu *Romanceiro da Imigração Japonesa* (1993). Neste livro, a autora aborda a vida dos imigrantes japoneses no Brasil a partir de cinco romances publicados por imigrantes japoneses ou descendentes na década de 1980, os quais são tomados como ficções que servem de instrumento para os autores narrarem as experiências que consideram relevantes (SAKURAI, 1993, p. 20).

Os laços estabelecidos ou estreitados à bordo do navio podiam mesmo se manter no pequeno período que passavam os recém-chegados na Hospedaria dos Imigrantes na cidade de São Paulo à espera da realização dos contratos com as fazendas de café, período no qual tinham os primeiros contatos com a população e os modos de vida locais. A curiosidade, o estranhamento e a saudade começam a tomar esses imigrantes, misturando-se também à esperança de que a vida nas fazendas pudesse trazer a prometida abundância e a realização do sonho de rápido enriquecimento e retorno ao Japão (MIWA, 2006, p. 52-53).

Em contraposição, depois que as malas foram postas nos trens que levavam aqueles que trabalhariam nos cafezais substituindo, ao lado de outros imigrantes, a mão de obra de pessoas escravizadas, poucas oportunidades se deram ao desenvolvimento de relações extrafamiliares, inclusive entre patrícios (CARDOSO, 1995).

Digo relações extrafamiliares, porque inicialmente a migração japonesa para o Brasil tinha por exigência das terras tupiniquins a vinda de famílias com pelo menos três

pessoas maiores de doze anos e aptas ao trabalho na lavoura, exigência que fez com que muitas famílias fossem compostas às vésperas do embarque para o Brasil através de arranjos variados (SAKURAI, 1993, p. 47), como o casamento entre desconhecidos ou a adoção, sendo que este último já era corrente dentro do sistema familiar japonês (CARDOSO, 1995, p. 92).

Este, sendo no Japão um grupo corporativo ligado por relações de reciprocidade e obrigação, floresceu em solo brasileiro porque contribuía para a acumulação de dinheiro e coincidia com a atribuição de tarefas por famílias desenvolvidas nas fazendas através do esquema de colonato, no qual a cada uma delas cabia o trato de um determinado número de pés de café, pelos quais recebiam o pagamento de acordo com o que produzissem, sendo que tinham por direito valer-se de parte das terras para produção destinada ao consumo próprio (CARDOSO, 1995).

Embora o sistema familiar japonês contribuísse com as atividades desenvolvidas nas lavouras de café, não foram poucos os desajustes e os sofrimentos pelos quais passaram os imigrantes japoneses em solo brasileiro. Conforme relatou-me Aoi Kubo, *sansei* (terceira geração de japoneses e descendentes no Brasil) estudante de dança na cidade C que entrevistei para esta pesquisa, seu avô paterno emigrou do Japão, descontente que estava em função do avanço do capitalismo no país (ele participava de um grupo socialista) e também iludido pelas propagandas pró-imigração, que colocavam o Brasil como a terra da abundância. Ao chegar a seu destino, muitos foram os sofrimentos pelos quais o avô passou, sendo que o garoto destacou não só as más condições de trabalho na lavoura e o fato de que o avô teve de construir a própria casa, mas também a fome que passaram durante os primeiros anos na nova terra, algo que se reflete até hoje em Aoi, que disse não jogar uma migalha de pão sequer no lixo e se assusta muito com o desperdício de comida que nota entre alguns colegas.

De fato, os primeiros anos no Brasil não foram fáceis, principalmente porque a dura realidade enfrentada pelos imigrantes contrastava e muito com as imagens divulgadas nos vídeos de propaganda pró-imigração exibidos em escolas e cinemas (MIWA, 2006, p. 58). Tudo isso ameaçava os planos dos imigrantes, que sonhavam com um enriquecimento rápido e um retorno glorioso para a terra natal.

Eram, portanto, muitos os elementos para lidar, processar, assimilar: a saudade da pátria, a rotina extenuante, a solidão, as dúvidas e incertezas, a desilusão, o esmaecimento do sonho, uma doença, a fome, as cobranças dos capitães do mato que vigiavam o trabalho na lavoura, a organização da casa, a educação das crianças, a economia de dinheiro....

Não é de se surpreender que entre os pioneiros muitos fossem os atritos com a administração das fazendas, sendo que o principal motivo era a baixa produtividade dos cafeeiros, que estavam bastante velhos e contrastavam significativamente com as imagens e os dados apresentados no Japão. Tal insatisfação com as condições de trabalho, mas também de vida, nas fazendas levou muitos imigrantes a arriscar a alternativa da fuga, indo instalar-se nas cidades ou em outros cafezais, o que causou uma baixa permanência nas fazendas e impulsionou algumas mudanças no recrutamento e no tratamento dispensado aos imigrantes. Tais mudanças beneficiaram as próximas levadas de trabalhadores vindos do Japão, os quais apresentaram um maior índice de fixação nas fazendas (KIYOTANI e YAMASHIRO, 1992).

As asperezas da vida de colono para estes novos imigrantes, apesar de ainda marcadamente presentes, foram também suavizadas pelo fato de que por vezes puderam contar com a ajuda de conterrâneos que já haviam conseguido organizar de forma mais adequada sua vida no novo país (MIWA, 2006, p. 55). De acordo com Sakurai (1993, p. 68) o processo de adequação dos pioneiros à nova realidade contou com a ajuda de vizinhos brasileiros ou estrangeiros de outras nacionalidades, afinal, como aponta Cardoso (1995), na fase do colonato havia uma dispersão das famílias japonesas pelas fazendas, algo que dificultava não só o relacionamento entre patrícios como também a manutenção de alguns elementos culturais.

Contudo, não eram pobres apenas os contatos entre nipônicos, mas também qualquer relação que se estabelecesse fora da família, a qual empenhava-se em sair da difícil situação que o regime de colonato lhes impunha.

Para escapar de um trabalho extenuante e de condições de vida ruins, foi necessário trabalhar ainda mais e viver de fato com o mínimo, fazendo muita economia, algo que Sakurai (1993, p. 52) atribui ao valor japonês de *gambarê*: "...esforço com resignação, ou seja, a força para seguir adiante mesmo diante da dificuldade". De acordo com Yamamoto (1984, p. 37) citado por Sakurai (1993, p. 53), o *gambarê* ultrapassa a ideia de esforço total, inscrevendo-se na esfera de esforço sobre-humano em busca de atingir o impossível.

O tipo de esforço resignado expresso na ideia de *gambarê* fica claro na tradução resumida do diário que mencionei mais acima:

*Assim, trabalhamos dois anos, descalços, e para sobrar algum dinheiro fazíamos o máximo de economia. O arroz colhido, que era de boa qualidade, trocávamos pelo arroz quebrado para render mais. O patrão tinha verdadeira admiração pela minha família, que trabalhava unida, com muita paz e bom entendimento. (Trecho extraído das anotações sobre o ano de 1931, o segundo no Brasil (Araçatuba). Neste ano a*

família, apesar de morar já em uma comunidade japonesa, ainda trabalhava sob o regime de colonato, mas em uma fazenda diferente daquela à qual tinha sido originalmente designada).

A vida nas fazendas era dura. E preenchida com muito trabalho:

*Este ano, para começar, peguei 4.000 pés de café para tratar pelo sistema de colonato e imediatamente começamos a capina. O mato estava alto, e eu e A [filha mais velha]<sup>23</sup> com 13 anos campinávamos o dia inteiro, a esposa dividia o tempo entre serviços domésticos (lavar roupas e fazer obentô [espécie de marmitta feita em casa]) e a roça e B [primogênito, até então o único filho homem] ora olhava as criança, ora trabalhava duro na roça. Sem descansar nos domingos e feriados, o trabalho na fazenda era pesado, pois o mato crescia muito. Na colheita, todos trabalhavam muito, desde o romper da aurora até escurecer, apostando quem colhia mais. (Trecho extraído das anotações sobre o ano de 1930, primeiro no Brasil, passado na Fazenda Belém, em Araçatuba).*

Como se vê, havia no interior das famílias uma divisão de tarefas de modo que, conforme aponta Cardoso (1995, p. 117-118), às crianças e aos idosos cabiam os trabalhos mais leves, em casa, para que os outros, inclusive a esposa, pudessem dedicar a maior parte do tempo aos trabalhos nas lavouras e para que alguns filhos pudessem também estudar, quando possível. O foco, no entanto, era o trabalho na lavoura, o qual dava lugar ao trabalho doméstico nos domingos e feriados, elemento que diferenciava os japoneses por exemplo de seus vizinhos italianos, os quais valiam-se do domingo para descansar e se divertir (SAKURAI, 1993, p. 68).

Pode-se dizer, então, que o principal fator que contribuía para a solidão característica da época do colonato era a rotina de trabalho. Contudo, a apropriação que faz Miwa (2006, p. 57-58) do trabalho de Handa (1987) permite-nos vislumbrar que, por vezes, o convívio entre conterrâneos florescia em meio a uma realidade tão árida:

Geralmente nas noites de sábado, os imigrantes reuniam-se na casa de um deles para conversarem, beberem e darem vazão aos sentimentos e reclamações reprimidos. Enlevados pelo álcool, havia aqueles que sentiam a necessidade de cantarem seus sofrimentos, canções inventadas por eles mesmos:

“Mentiu quem disse que o Brasil era bom,  
mentiu a companhia de emigração;  
no lado oposto da terra cheguei,  
fiado no Paraíso, para ver o Inferno.  
[...]

<sup>23</sup> Os nomes dos filhos foram substituídos por letras de acordo com a sequência de seus nascimentos de modo a respeitar a identidade da família, tal como quis o senhor que gentilmente me cedeu uma cópia deste diário.

Do jeito com (*sic*) vão as coisas, não passa de puro sonho  
O dia do retorno glorioso.

Já que o fim é a morte por inanição,  
melhor, então, é ser comido  
por onça, por qualquer bicho.”

## 1.2 Encontros e despedidas

Se no cotidiano das fazendas, sob o regime de colonato, as relações extrafamiliares entre patrícios floresciam apenas aqui e acolá, elas foram de fundamental importância quando tratava-se de deixar a fazenda para a qual a família havia sido designada. E isso tanto para ir trabalhar em outra fazenda sob o mesmo tipo de regime, como foi o caso do senhor que escreveu o diário que citei no início do capítulo, quanto, como de fato sucedeu a esse senhor dois anos mais tarde, para comprar ou arrendar terras, passando ao estágio de produtor independente.

Digo isso pois, conforme relata Ruth Cardoso (1995), a mobilidade espacial dos imigrantes japoneses nesse período em que a busca de ascensão social orienta suas ações foi sempre mediada pela ajuda de um conterrâneo, o qual poderia indicar bons locais para se comprar terras ou mesmo ajudar de forma mais efetiva contribuindo com parte do dinheiro necessário para comprá-las.

Assim, foram se formando, por vezes espontaneamente, aglomerados de japoneses nas zonas rurais paulistas que ficaram conhecidos como núcleos coloniais ou simplesmente colônias<sup>24</sup>. Outros foram organizados por companhias de colonização, as quais, por propiciarem facilidades no financiamento de lotes e também orientação técnica para o plantio, contribuíram para a significativa permanência de japoneses nas atividades agrícolas (CARDOSO, 1995, p. 59).

Para Okamoto (2008, p. 99-100), a importância dessa reunião de patrícios encontra certa ressonância com o significado dos encontros noturnos descritos anteriormente na citação de Miwa (2006, p. 57-58). Isso porque elas também eram oportunidades de realizar trocas em torno dos sofrimentos, angústias e dúvidas implicados no cotidiano. No caso

---

<sup>24</sup> Não confundir com a ideia de Colônia Japonesa que aparece em Cardoso (1995) e é correntemente usada para se referir à “comunidade” nipo-brasileira.

específico dos núcleos coloniais, conviver com indivíduos que, apesar de desconhecidos e também das diferenças regionais entre suas províncias de origem, pensavam a partir de referenciais semelhantes podia “... resultar em fortalecimento egóico por causa da coesão grupal” (OKAMOTO, 2008, p. 100)<sup>25</sup>.

Essa “união pelo sofrimento” (OKAMOTO, 2008, p. 99-100) se insere em um contexto em que, apesar da aquisição de terras próprias e da liberdade e da esperança que acompanharam essa conquista realizada ainda nos primeiros anos em solo brasileiro, a realidade desses imigrantes permanecia dura e permeada pelo trabalho:

*Este ano, derrubamos e queimamos 3 alqueires de mata. B [primogênito] e C [terceira filha do autor do diário, a segunda menina] não frequentaram as aulas<sup>26</sup> para me ajudar construir um barraco e cavar um poço. Assim, estávamos construindo aquilo que era nosso, somente nosso! (Trecho do ano de 1933, primeiro em que a família trabalhou nas terras que comprou da colonizadora BRATAC<sup>27</sup> em Bastos ao lado de outros imigrantes japoneses).*

Somado a isso, estavam as desventuras de uma vida por conta própria: muitos foram os que perderam toda sua produção inicial em função do clima, das terras inférteis ou de erros de principiante; quando isso não acontecia, podia ser que houvessem investido seus esforços em produtos que não tinham ampla saída ou preço rentável no mercado e havia ainda o fato de que ali também era preciso erguer e organizar a casa, algo que muitas vezes era feito às pressas tendo em vista a ansiedade e a pressão por iniciarem logo a produção e a obtenção de lucros. Nesse sentido, a qualidade de vida dos anos iniciais como proprietário nem sempre se distanciava muito do período do colonato, sendo também permeado pela fome e por doenças.

No entanto, vemos que os núcleos coloniais possibilitam que aos poucos as relações entre japoneses, ainda informais, mas mais frequentes que no tempo do colonato, se estruturam de modo a trazer benefícios para o conjunto de famílias de um determinado núcleo

<sup>25</sup> Okamoto (2008) é psicóloga e, portanto, se vale de referenciais desta disciplina (especialmente da psicanálise) para pensar a constituição de associações japonesas por parte dos *isseis* (primeira geração de japoneses no Brasil, imigrantes). Suas proposições aparecerão ao longo deste capítulo.

<sup>26</sup> As aulas aqui referidas são as do ensino regular.

<sup>27</sup> A BRATAC é uma organização japonesa que se instalou no Brasil em 1928 com o nome de Sociedade Colonizadora do Brasil Ltda, (*Burajiru Takushoku Kumiai*, em japonês; daí sua forma abreviada: BRATAC). Trata-se de uma empresa colonizadora que organizou a criação de bichos-da-seda por imigrantes japoneses alocados em núcleos de colonização, dentre eles o de Bastos, do qual fez parte o autor do diário a que pertence o trecho citado. Posteriormente, a organização dedicou-se também à confecção de fios de seda a partir da matéria prima produzida por esses imigrantes. Hoje a fiação BRATAC é completamente formada por capital brasileiro e a única empresa do ramo ainda em atividade no país. Essas informações estão disponíveis em <<http://www.valedaseda.org.br/?page=historico>> e foram acessadas no dia 30 de outubro de 2015.

colonial. Assim, criam-se grupos para interceder em prol dos interesses coletivos, como a construção de estradas, a educação das crianças e a negociação com a companhia de colonização para o caso dos núcleos organizados por elas.

Em pouco tempo começam a delinear-se uma série de instituições, como escolas (somente para o ensino da língua japonesa ou também para o ensino regular, de acordo com a infraestrutura já presente na região) e *seinen-kais* (associações de jovens), que passam a fazer parte da vida desses imigrantes:

*Em 1º de janeiro de 1937, houve o Shi-nen-kai [cerimônia de comemoração do ano novo] e formatura dos alunos de nihongô [língua japonesa] na escola do bairro Saúde [vizinho do bairro Vitória, o qual a família deste senhor construiu ao lado de mais 16 famílias nipônicas]. B [primogênito] concluiu o 2º Ano de “Kotô” [instrumento musical semelhante a uma cítara]. O professor U.<sup>28</sup> foi embora para o Japão e em Maio voltou o professor A.*

*B ingressou no Sei-nen-kai [associação de jovens] do bairro Saúde e aos Sábados, frequentava as reuniões culturais, aos Domingos, ora fazia mutirão para a conservação das estradas ou treinava o beisebol ou o atletismo.*

*Nós e A [filha mais velha] trabalhávamos todo dia na roça, B, quando não estava no Sei-nen-kai ajudava na roça. C e D iam à escola e E e F<sup>29</sup> brincavam na roça. Em Junho deste ano, festejamos os 3 anos de fundação do nosso bairro [Bairro Vitória], com um animado Enguei-kai [festival para apresentação de danças, peças teatrais e outras manifestações artísticas]. Neste ano continuamos plantando o algodão e cereais, a lavoura estava bonita, prometendo uma safra compensadora.*

*Em Julho, pela primeira vez após nossa vinda ao Brasil, A [filha mais velha] saiu de casa, para aprender corte e costura na loja de máquinas de costura Fukuda.*

*Nós, em conjunto com os vizinhos Mu, Mo., derrubamos mato para ampliarmos a nossa roça. Em 2 de Setembro, fizemos a queimada. (Trecho do ano de 1937, o terceiro passado no bairro Vitória, em Bastos).*

Porém, a principal instituição que surgiu a partir das reuniões informais entre patrícios de um mesmo núcleo colonial foi a associação de japoneses e isso porque ela tinha como função, da mesma forma que nas aldeias nipônicas, organizar as interações entre as famílias de um dado núcleo colonial, bem como suas relações com a sociedade nacional e com instituições japonesas (CARDOSO, 1995, p. 125).

De acordo com a descrição de Okamoto (2008, p. 42), tais associações reuniam periodicamente todos os chefes de família de uma dada região (a participação era, como no Japão rural, obrigatória). Ao final de cada ano procedia-se à eleição do presidente (autoridade máxima da colônia) e dos diretores, os quais administravam assuntos concernentes a cada

<sup>28</sup> Os nomes das pessoas citadas foram por mim abreviados com a primeira letra do nome, sendo que quando esta era comum, recorri à segunda letra do nome.

<sup>29</sup> E e F são os filhos mais novos do casal, uma menina e um menino, ambos nascidos no Brasil.

núcleo, como saúde, construção e manutenção de estradas, tesouraria, educação e agricultura, mas também a realização de aniversários, cerimônias fúnebres e casamentos, tidos como assuntos públicos segundo Kiyotani e Yamashiro (1992, p. 92). Os homens que ocupavam esses cargos acabavam se tornando os representantes oficiais de uma determinada colônia.

Para além da presença desse tipo de instituição na vida dos imigrantes e também do trabalho coletivo realizado por eles, o trecho do diário supracitado permite vislumbrar que, diferente do período de colonato, outros elementos da cultura japonesa também encontram nos núcleos coloniais e em suas associações um espaço para acontecer no Brasil.

Tal florescimento da cultura japonesa vem em um momento em que os nipônicos, conseguindo elaborar as frustrações advindas da não correspondência entre a realidade e a promessa em relação à vida no Brasil, aceitaram que os planos de retorno à terra do sol nascente teriam de ser adiados. Mais alguns anos no Brasil seriam necessários para juntar dinheiro suficiente para um retorno glorioso.

Se o regresso ao Japão continuava no horizonte, mas demoraria ainda mais alguns anos,urgia tomar providências para que os filhos não sofressem no retorno ao Japão a mesma sorte de deslocamentos que os pais e as próprias crianças e jovens sofreram com a vinda ao Brasil. Era preciso que as novas gerações não envergonhassem as velhas portando-se no Japão como os caboclos brasileiros: tratava-se de garantir que estas novas gerações fossem criadas como japoneses para que, no Japão, fossem reconhecidas como tais (KIYOTANI e YAMASHIRO, 1992, p. 99).

Para que isso se concretizasse, a existência de elementos que garantem o pertencimento desses jovens (e também dos adultos) a uma determinada história deveriam estar presentes no Brasil. No caso japonês, a língua assume centralidade. É por isso que uma das principais preocupações dos imigrantes nipônicos é a educação dos filhos e a participação dos jovens no *seinen-kai* (associação de jovens) (Cf. OKAMOTO, 2008, p. 104 e seguintes). É nesses espaços que as crianças e jovens são inseridas em um ambiente de aprendizado da língua japonesa e de valores culturais nipônicos.

De acordo com Cardoso (1959, p. 104), a função da escola japonesa era, além de ensinar a língua, informar sobre o Japão, fomentar o patriotismo e o civismo e atuar junto à família na implementação de uma disciplina rígida e de uma consciência de superioridade cultural e racial.

Com relação aos *seinen-kais*, podemos dizer que a atuação em mutirões podia trazer aos jovens a importância de se implicarem no trabalho coletivo e na vida comunitária.

Pode-se especular ainda que por meio da participação em eventos culturais e esportivos, os jovens tomavam contato e incorporavam valores culturais nipônicos, alguns dos quais também atuantes em casa, como o respeito aos mais velhos e antepassados. Pode-se usar o exemplo do *undokai* ou *undoukai* (gincana poliesportiva), evento destinado principalmente às crianças que na Era *Meiji* (1868-1912) recebeu uma conotação altamente militarista e patriótica tendo em vista o momento pelo qual passava o Japão<sup>30</sup>, cuja realização era responsabilidade dos *seinen-kais* (HANDA, 1987, p. 283), os quais, segundo Cardoso (1959, p. 108), são mais frequentes no Brasil do que as agremiações de outros grupos etários justamente em função de um espírito militarista trazido pelos imigrantes do Japão pré-guerra.

Com relação ao ensino de línguas, Cardoso (1995, p. 136) afirma que a importância do ensino do japonês tem outras motivações além de sua relação com a identidade étnica e com a conhecida valorização nipônica da educação. Segundo a autora, o conhecimento da língua japonesa (falada e escrita) era fundamental para o desempenho das atividades produtivas nos núcleos coloniais, visto que elas envolviam a inovação de técnicas agrícolas e estavam apoiadas na organização de cooperativas, ambos os processos mediados por instituições japonesas. A educação brasileira também era importante para os desenvolvimentos destas atividades, pois, como já mencionei, a comercialização de sua produção exigia contato com falantes da língua portuguesa. Além disso, havia a necessidade de lidar com aparatos administrativos e burocráticos brasileiros.

Quanto às gerações mais velhas, que podem ter tolerado a solidão do colonato e a perda abrupta de muitos dos costumes japoneses tendo em mente que aquilo duraria apenas alguns anos, o contato mais amplo com elementos da cultura japonesa se torna um importante mecanismo de sustentação para o enfrentamento da vida dura no novo país: um apoio, um aparato, uma segurança em meio a tantas inseguranças, incertezas e mudanças (OKAMOTO,

---

<sup>30</sup> “No final do século XIX, o Japão passou por um período de rápida industrialização e de modernização das instituições e da sociedade, seguindo moldes ocidentais. Nessa mesma época, seguindo a mesma política armamentista das potências européias, o governo japonês adotou uma ideologia nacionalista pautada numa crescente militarização da população civil: a ideologia do kokutai (“essência do país”, ou “essência nacional”), sintetizada no lema “fukoku kyōhei” (“enriquecer o país e fortalecer o militar”). Durante a primeira guerra sino-japonesa, ocorrida em 1894 e 1895, muitos soldados japoneses adoeceram, e o governo da época concluiu que para ter soldados mais saudáveis e bem preparados era necessário que a população fosse melhor preparada desde a infância. Assim surgiu a idéia de se usar as escolas para fornecer a base de tal preparação.

A introdução do undoukai nas escolas primárias surgiu nesse período, como parte de um projeto maior de introdução de treinamento militar para crianças na escola. Entendia-se que a educação física devia servir ao objetivo de fazer a criança aprender a noção de consciência nacional com o próprio corpo e por isso, ao invés de difundir esportes como o judô ou o sumô – que apesar de tradicionais implicavam em uma prática individual – o governo priorizou as modalidades em grupo”. Trecho de matéria presente no site Cultura Japonesa sobre o *undoukai* disponível no seguinte endereço eletrônico: <[http://www.culturajaponesa.com.br/?page\\_id=70](http://www.culturajaponesa.com.br/?page_id=70)>. Acessado em 30 de outubro de 2015.

2008, p. 102). Segundo Okamoto (2008), é principalmente em nome disso que os *isseis* (imigrantes) se dedicam à construção das associações de japoneses:

No discurso dos imigrantes, essa necessidade de organizar-se é justificada por aspectos conscientes da cultura, mas é no mesmo discurso que nos deparamos com as angústias inconscientemente negadas. Trabalhar e organizar-se foi o mecanismo encontrado para a reparação do sofrimento (OKAMOTO, 2008, p. 101).

O sofrimento ao qual se refere a psicóloga é aquele advindo do medo de perder o sentimento de pertença, visto que, afastados do Japão, onde tinham acesso a esses elementos, ainda não sentiam que pertenciam ao Brasil. O medo era, portanto, o de tornar-se um sujeito sem passado e, logo, sem existência, ao mesmo tempo em que sentiam a ameaça de tornar-se caboclos, o que seria lido como deixar de ser japonês.

Tendo os apontamentos de Okamoto (2008) em mente, sugiro então que quando o mecanismo de defesa adotado pelos imigrantes para tolerar a vida dura nas fazendas e a derrocada de seu sonho de enriquecimento rápido e retorno glorioso ao Japão – viver com o mínimo sabendo que seria por pouco tempo – se tornou insustentável frente as parcas condições de acumulação existentes, a conformação das associações nos núcleos coloniais e o florescimento da cultura japonesa passaram a atuar como um novo mecanismo que permitiu aos imigrantes lidar com os deslocamentos implicados no trânsito entre os dois países de forma a não sucumbir e assim dar prosseguimento à sua vida no Brasil, embora ainda com o sonho do retorno em mente.

Cabe ressaltar, portanto, que as associações de japoneses articulam cooperação, confraternização e socialização:

Os encontros promovidos eram oportunidades de fazer amigos, trocar ideias, de sentir orgulho de fazer parte do lugar que era o novo lar da família. Era também uma forma de conhecer outros japoneses com quem estabelecer laços, arrumar casamentos, fazer negócios (SAKURAI, 2008, p. 255).

É preciso lembrar, contudo, que especialmente nesse período essas diferentes atuações das associações de japoneses não são facilmente distinguíveis ou separáveis entre si, afinal

(...) o trabalho coletivo rende, e mais tarde, proporciona prazer. É por isso que alguém propõe ser imperioso constituir uma associação de japoneses, pois ela cumpre maravilhosamente o objetivo de ‘através da confraternização, dedicar-se ao desenvolvimento e progresso do núcleo’ (HANDA, 1987, p. 282).

Essa conjunção entre trabalho coletivamente feito em prol do coletivo e confraternização/ prazer fica ainda mais clara na fala de Akemi Ohara, jovem *sansei* (terceira geração de japoneses e descendentes no Brasil) estudante de engenharia de produção na cidade B (meio urbano, assim como as cidades A e C) cujos pais trabalham no ramo do comércio. A garota cresceu em uma família que mantém uma relação estreita com a cultura japonesa dita tradicional e que participa com relativa frequência de espaços associativos ligados a essa cultura.

Durante a entrevista, Akemi mencionou, enquanto buscava me dizer o que tem de “brasileira” e de “japonesa”, que sua família (pai, mãe, avó, irmã e irmão) sempre procura participar ativamente dos eventos do *kaikan* (associação, no caso, nipo-brasileira) da cidade realizando trabalho voluntário em pelo menos uma de suas etapas: montagem, evento propriamente dito e desmontagem/limpeza. Esse esquema de trabalho também está presente nas reuniões de família, na qual os parentes que moram em outras residências ajudam em todas as etapas, e é levado por Akemi a outros contextos dos quais faz parte, como festas realizadas na casa de amigos (“japoneses” ou não).

Segundo ela, não apenas isso é uma de suas características “japonesas”, como também o fato de considerar que esses momentos envolvem integração e são muito prazerosos: no que concerne a ela, sente-se feliz ao participar das festas não só como convidada, embora não saiba explicar o porquê.

Se Okamoto (2008) em sua pesquisa com *isseis* (primeira geração de japoneses no Brasil, os imigrantes) sobre as associações nipo-brasileiras<sup>31</sup> enfatiza, como Akemi, o lado convivial do trabalho coletivo, apontando sua importância para a reconstrução dos vínculos psíquicos e afetivos afetados pelas rupturas envolvidas no processo migratório, Cardoso (1995) nos mostra como ele contribuiu para a ascensão social dos imigrantes japoneses.

Segundo a autora, as instituições que surgem nos núcleos coloniais por meio da reunião de imigrantes japoneses, ao organizarem a produção agrícola (definindo os períodos de plantio e colheita, por exemplo) conseguem melhores preços no mercado. Além disso, ao reunirem todos os produtores japoneses de uma dada região, adquirem maior poder nas negociações com as instituições do Japão responsáveis por colaborar com os patrícios que se

---

<sup>31</sup> *Kaikan*, associação japonesa e associação nipo-brasileira são diferentes nomes para a mesma instituição. Acredito que a princípio os dois primeiros nomes eram mais usados, mas com o aumento do número de brasileiros descendentes de japoneses em relação ao de japoneses e também a diminuição de pessoas que sabem japonês, o último nome passou a ser mais corrente. Esta é uma aposta que merece uma investigação mais detida, a qual extrapola os limites deste trabalho.

instalaram no Brasil: bancos, companhias e consulados japoneses. Como resultado da articulação desse sistema com o modelo familiar delineado na seção anterior (cuja principal característica é que a família funciona como uma unidade cooperativa articulada pelo parentesco), os produtores japoneses alcançam bons retornos financeiros.

Entretanto, ainda seguindo a argumentação de Cardoso (1995), tais resultados positivos não garantem uma fixação dos imigrantes nos núcleos coloniais que tornaram possível o surgimento de associações japonesas e isso porque, como já aponte, seu principal objetivo é a ascensão social: se por um lado a permanência em um núcleo colonial traz sim benefícios nesse sentido, a mobilidade espacial pode trazer melhores oportunidades. Como a saída dos japoneses do regime de colonato para a fase de pequenos proprietários rurais tendeu a coincidir com uma época de expansão das fronteiras agrícolas no estado de São Paulo, expansão esta que convivia com um mecanismo frequente de valorização das terras, não foram raras as mudanças de município por parte desses imigrantes.

...[a] ânsia pela acumulação explica a vida itinerante que os japoneses levam. Não queriam nada que os prendessem por muito tempo em um mesmo local; tinham pressa em buscar trabalhos que os remunerassem melhor para assim retornar o mais rápido possível para a sua terra natal (SETOGUTI, 1999, p. 100 apud OKAMOTO, 2008, p. 23).

A opção pela mobilidade espacial não implica, contudo, na perda do amparo comunitário não só porque, como já aponte, tal mobilidade é sempre mediada por um conterrâneo, mas também visto que a ideia de comunidade étnica - simultaneamente causa e consequência da formação desses núcleos coloniais - permite que os imigrantes se incorporem aos grupos de japoneses já estabelecidos no novo município de residência.

Podemos entender o duplo movimento apontado por Cardoso (1995) para a ideia de comunidade étnica ao pensar que, como aponta Okamoto (2008), se por um lado os japoneses julgavam uns aos outros como semelhantes, como desconhecidos menos estranhos que brasileiros e estrangeiros de outras nacionalidades<sup>32</sup> principalmente em função da origem étnica comum, o florescimento da cultura japonesa que foi permitido pela reunião dos japoneses e expresso nas associações também contribuía para criar e reforçar nessas pessoas não só a ideia de que partilham algo, mas também os próprios elementos compartilhados que permitem essa ideia de comunidade étnica. Nesse sentido, as associações de japoneses podem

---

<sup>32</sup> Vemos, portanto, o ponto já levantado pelas teorias da etnicidade de que ela é produzida no encontro e não no isolamento (ver, por exemplo, BARTH, 1998).

ser iluminadas pela ideia de lugar tal qual recuperada por Leite (2007, p. 288) a partir da proposta de Magnani (1993): é lá que as pessoas encontram seus iguais, exercitam e atualizam seus códigos comuns e apreciam os símbolos escolhidos para marcar a diferença.

É preciso apontar ainda que essa mesma ideia de comunidade étnica é o que permite outros tipos de circulação: refiro-me às relações entre núcleos coloniais através da existência de instituições que congregam as principais associações de uma determinada região visando não só a confraternização entre os diferentes núcleos, mas também atuar nas questões que fogem ao poderio das associações locais (OKAMOTO, 2008, p. 43). Como exemplo temos a participação do primogênito do autor do diário com o qual tenho trabalhado em um encontro nacional de *seinen-kais* (associações de jovens) no ano de 1941 e em um concurso regional de oratória em 1939.

Embora esse tipo de evento apareça neste diário já na fase de produtor independente, cabe ressaltar que a referência a eles se torna mais frequente depois que a família se muda para a cidade de Tupã (1947) ao entrar no ramo do comércio, o que, de acordo com a divisão proposta por Cardoso (1995), diz respeito à fase da urbanização.

É preciso dizer, porém, que, tendo ingressado no país em 1930, os anos passados por este imigrante e sua família na fase de produtor independente (1935-1946) coincidem com o período do Estado Novo (1937-1945), governo ditatorial de Getúlio Vargas marcado por forte teor nacionalista. Assim, a família retratada no diário viveu seus anos como produtor rural independente sob uma política assimilacionista que Vargas promoveu em relação aos cidadãos estrangeiros em solo nacional antes mesmo de seu golpe de Estado (1937), quando era presidente eleito.

Entre as medidas tomadas por Vargas (1930-1945) dentro desta política assimilacionista estão a lei de cotas para o ingresso de estrangeiros no país no ano de 1934<sup>33</sup> e as restrições ao ensino de línguas estrangeiras e ao funcionamento de escolas japonesas, italianas, alemãs, entre outras (SAKURAI, 2004, p. 7).

Cabe ressaltar que o período de 1939 a 1945 foi marcado pela ocorrência da Segunda Guerra Mundial, na qual o Japão, assim como a Itália e a Alemanha, ficaram do lado oposto ao Brasil no *front*, implicando que os súditos destes países que, por meio de imigração,

---

<sup>33</sup> Neste ano a Assembleia Nacional Constituinte fixou uma cota para a imigração: a entrada anual de imigrantes de uma determinada nacionalidade não deveria ultrapassar a marca de 2 % do total de cidadãos daquele país que haviam ingressado no Brasil até o ano de 1934. Tal lei, embora se referisse a todas as nacionalidades, prejudicava especialmente os japoneses, visto que este fluxo migratório era recente e passava por uma fase crescente quanto ao número de ingressos (SAKURAI, 2004, p. 7).

agora viviam no Brasil, fossem considerados inimigos nacionais e por isso as políticas restritivas a eles se recrudesceram ainda mais: os bens foram congelados, ficou proibida a imprensa em língua estrangeira e a circulação de outros tipos de materiais escritos que não estivessem em português; portanto, os livros didáticos do ensino do japonês eram alvo de apreensão. Até mesmo a reunião de patrícios ou uma conversa em língua estrangeira geravam suspeitas e poderiam ser motivo de prisão (SAKURAI, 1993, p. 81).

Da mesma forma, organizações inicialmente formadas por imigrantes só puderam funcionar caso tivessem sob a direção de um brasileiro nato, algo que, se por um lado levou ao fechamento de algumas delas, por outro implicou em uma maior participação de *nisseis* (segunda geração) no comando destas organizações (CARDOSO, 1959).

Para os imigrantes japoneses, a proibição do ensino de línguas estrangeiras e todas as outras interdições relacionadas ao seu uso foram um duro golpe. Muitos só sabiam se comunicar em japonês e já vimos o quanto esta língua lhes é cara como um demarcador das fronteiras da comunidade étnica, um lugar onde impera o ideal da ajuda mútua e onde se podia encontrar um apaziguamento das dores através da confraternização. Além disso, tal proibição frustrava os muitos investimentos na educação dos filhos, visto que se fecharam várias escolas japonesas (e também italianas e alemãs).

No que concerne aos nipônicos, a importância que a educação japonesa assumia aos olhos dos imigrantes levava-os a arriscar o ensino clandestino da língua. Assim relata o Sr. Tadaioshi de São Miguel Arcanjo (SP) entrevistado por Miwa (2006, p. 45-46):

Daí... tem que fazer... *nihongô* [língua japonesa]... aí fazia *nihongô*... estudar escondido!... às vezes aparecia... aquele... não pode fala *nihongô* [referindo-se talvez aos policiais brasileiros] né... assim quando vem... ... aí vinha brasileiro ficar fiscalizando as coisas né... não pode falar *nihongô* tudo né... Aí quando aparecia carrinho... escondia, escondia tudo o livro debaixo... qualquer lugar né... (risos) aí entrou na minha casa lá... tem livro japonês aí?... Minha irmã também... esperto... escondeu debaixo do cobertor... (risos) aí fiscal revis, procurando né... livro né... daí... revirava assim, olhava, mas ia embora...

O autor do diário ao qual venho me reportando neste capítulo chega igualmente a fazer referência à forma como esses eventos históricos influenciaram a vida e as relações entre japoneses no Brasil quando, no ano de 1939, descreve desta forma a participação do primogênito no concurso de oratória que mencionei acima:

B [primogênito] *participava ativamente do Seinen-kai [associação de jovens] e em Julho, participou do Benron-Taikai (concurso de oratória) realizado em Bastos em*

*nível estadual, classificando-se em 2º. lugar! Esta classificação lhe dava o direito de participar do mesmo evento, agora em nível nacional, porém, com o recrudescimento da guerra no Pacífico, estes eventos culturais foram proibidos. Nós imigrantes, apenas tínhamos o direito de trabalhar. (Trecho extraído do ano de 1939 quando o autor e a família moravam no Bairro Vitória).*

O fim da guerra que iniciara-se neste ano de 1939 (a Segunda Guerra Mundial) é considerada um marco na trajetória dos imigrantes japoneses em terras brasileiras por simbolizar a opção pela permanência definitiva e o conseqüente abandono das intenções de retorno ao Japão. Tal evento marcou ainda a trajetória da Colônia Japonesa pela radicalização da *Shindo Renmei* (Liga do Caminho dos Súditos), uma das sociedades secretas de japoneses com caráter nacionalista que surgiram no contexto bélico.

De acordo com Miwa (2006, p. 61), acuados pelas restrições impostas pelas políticas restritivas do governo Vargas, alguns imigrantes buscaram o isolamento em relação à sociedade brasileira, passando a cultivar de forma mais enfática as virtudes do Império nipônico – tratava-se de mais um mecanismo defensivo em relação ao ambiente hostil. Até então, as atividades desta associação teriam permanecido em grande parte desconhecidas da sociedade englobante, sendo que foi a sua radicalização que tornou a organização famosa.

O movimento atraiu a atenção do público brasileiro quando jovens fanáticos, membros da *Shindo Renmei*, assassinaram, espancaram e destruíram casas e lavouras de *nikkeis* que admitiram a derrota do Japão na guerra, matando 16 pessoas e destruindo fazendas de seda, algodão e hortelã de propriedade de imigrantes japoneses e de seus filhos brasileiros (LESSER, 2008, p. 43).

Como já indiquei na introdução, essa radicalização se deu frente a notícia da derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial, notícia que foi recebida, *grosso modo*, de duas formas pelos colonos japoneses no Brasil: alguns, conhecidos como derrotistas, aceitaram o fato e outros o negaram veementemente: era impossível que o grande império japonês sobre o qual haviam depositado seus sonhos e esperanças e que havia fornecido forças para construir suas vidas no Brasil tivesse perdido a guerra (MIWA, 2006). Se a princípio parece descabido tal caminho, é preciso lembrar que o Japão vinha de uma série de conquistas no campo militar (DEZEM, [s.d], p. 5) e que as notícias sobre a guerra chegavam aos súditos nipônicos em terras tupiniquins apenas através da mídia brasileira, logo, um instrumento de um país inimigo na guerra, pois os jornais em língua estrangeira haviam sido fechados. Para além disso, há o fato de que muitos imigrantes não aprenderam a língua portuguesa e, portanto, dependiam de terceiros para ter acesso às notícias sobre a guerra e seu desfecho.

Aos olhos da *Shindo Renmei*, a qual, não é preciso mencionar, posicionou-se no polo daqueles que não aceitaram a derrota japonesa, sendo chamados de vitoristas, a aceitação dela por parte de alguns patrícios era lida como a emergência da diferença no seio da Colônia, do Eu, portanto, visto que a ideia de Colônia traz em si a imagem de homogeneidade, igualdade e união. Desta forma, é importante notar que a radicalização do movimento da *Shindo Renmei* não se deu majoritariamente contra os inimigos na guerra, aqueles que, de forma mais ou menos direta haviam colaborado para a derrota nipônica, mas sobretudo contra os que, aceitando o fato, foram considerados traidores da pátria e também tidos como pessoas que obstaculizavam o espaço que a *Shindo Renmei* queria para os japoneses no Brasil<sup>34</sup>. A Colônia volta-se sobre ela própria mostrando não apenas o caráter narcísico da *Shindo Renmei*, como já apontei na introdução a partir do trabalho de Miwa (2006), mas também as diferenças e as tensões que irrompiam em seu seio e que, porque não, conviviam também com a ajuda mútua e a confraternização presentes nos núcleos coloniais.

Sim, porque a própria necessidade de haver confraternizações e das associações terem como um de seus pilares imprimir e atualizar as marcas de um pertencimento étnico, mostra que, ao contrário do pressuposto que permitiu a formação desses núcleos e do que serve de sustentação à ideia de Colônia, a maior proximidade/ semelhança entre japoneses não está garantida, sendo que é fruto de uma construção na qual as associações tem participação importante.

Nesse sentido, a radicalização do movimento *Shindo Renmei* nos serve de alerta para atentar para as divergências internas à Colônia e aos conflitos que tem espaço em seu seio antes mesmo da existência desse movimento, afinal, estamos falando de relações humanas, as quais congregam em si alta carga de ambivalência.

Sobre isso Handa (1987) refere-se brevemente na parte denominada “Problemas surgidos na implantação dos núcleos de colonização”. Nele, o autor relata, por exemplo, as disputas entre os chefes locais pela presidência da associação, durante as quais valiam-se de mecanismos de difamação do atual presidente com vistas a se eleger ao fim de um determinado ano (HANDA, 1987, p. 292-293). Segundo o autor, essas disputas se davam em um contexto em que haviam poucas diferenças entre ricos e pobres e então o status de presidente ou mesmo de diretor de associação parecia aos mais ambiciosos uma boa forma de se destacar.

---

<sup>34</sup> Para uma discussão sobre as pretensões da *Shindo Renmei* em relação à permanência japonesa no Brasil, ver Lesser, 2001, p. 241 e seguintes.

É interessante mencionar ainda que a difamação do presidente em exercício se baseava em seu parco conhecimento da língua japonesa (segundo Handa (1987) quase a totalidade dos membros dos núcleos colônias não tinham grandes habilidades linguísticas), exibido a público através de discursos nas cerimônias realizadas na associação, algo que assume uma nova significação se tivermos em mente a importância que o domínio desta língua tinha na realização de negócios, como já indiquei na página 28.

Outro exemplo é dado pela condição dos moços e moças que vinham a integrar as famílias compostas que mencionei na seção anterior. Estes, sendo parentes incorporados ao núcleo familiar para dar conta da exigência migratória, podiam abandonar a família à qual se juntaram tão logo acabasse o contrato do período do colonato. No entanto, ficando em uma terra estranha e sem o apoio de uma família, sua situação se complicava bastante, não tendo muito com quem contar inclusive nos núcleos coloniais. A saída, então, estava em arranjar um casamento ou permanecer junto à família à qual se incorporara mesmo que isso significasse não ser mais do que um empregado doméstico sem direito à remuneração.

Nesse sentido, e em um contexto em que um braço a mais para o trabalho na lavoura era de suma importância, o autor aponta que os *seinen-kais* (associações de jovens) tinham ainda a função de contribuir para a permanência de tais jovens junto ao núcleo familiar ao envolvê-los em um ambiente de caráter conservador (HANDA, 1987, p. 283). Assim o autor mostra como, a princípio, essas associações tinham pouca autonomia em relação aos chefes de família e muitas vezes não contavam com ampla participação juvenil, mesmo que tal público por vezes sustentasse interesses próprios ligados a elas, como o aprendizado da língua portuguesa. Este muitas vezes se torna impossível em função da dificuldade de encontrar professores, podendo ser substituído pelo ensino do japonês.

Como as disputas pelo cargo de presidente da associação, o interesse desses jovens na língua portuguesa também pode ser esclarecido se pensado junto à justificativa que fornece Cardoso (1995, p. 136) para o elevado grau de escolarização entre os japoneses tanto em área urbana quanto rural no ano de 1958: visto que os conhecimentos da língua portuguesa também eram importantes para a realização dos negócios dos núcleos coloniais e que, como aponta Handa (1987, p. 283), em geral esses jovens tinham adquirido um conhecimento desta língua mais elevado que o sustentado pelos chefes de família através do contato com falantes de português durante a fase de colonato, uma consolidação desta vantagem poderia conferir certo prestígio e autonomia a esses jovens “marginalizados”.

Se são mencionadas no trabalho de Handa (1987), essas diferenças e tensões entre patrícios não são comuns nos romances analisados por Sakurai (1993): de acordo com a autora, estes textos relatam apenas a proximidade entre as famílias japonesas em todos os lugares em que se instalam, sendo que nenhum conflito ou desavença é mencionado: havia apenas solidariedade e ajuda mútua (SAKURAI, 1993, p. 100). Nem mesmo nas relações com os brasileiros, dos quais se viam tão distintos, nota-se a descrição de choques e desavenças, sendo que os japoneses parecem ser irrestritamente aceitos por eles, algo que também figura no livro *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil* (CEHIJB, 1992). De fato esta é a imagem que até hoje se procura passar sobre a Colônia Japonesa: união, harmonia e ausência de conflitos.

### 1.3 Encontros e desencontros urbanos

O fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) é também um marco de intensa movimentação dos imigrantes japoneses rumo à cidade de São Paulo e cercanias visando o prosseguimento da educação dos filhos (ou de alguns deles) e melhores condições de emprego.

Contudo, a presença nipônica nas cidades brasileiras já se fazia notar antes mesmo do fim da guerra, afinal o diário do qual venho me valendo relata que no ano de 1942 os japoneses que moravam na cidade de São Paulo foram expulsos de suas casas sob alegação de “motivos de segurança”. Os que estavam instalados no litoral paulista, na cidade de Santos, por exemplo, tiveram destino semelhante (MIYAO e YAMASHIRO, 1992, p. 261).

Na verdade, desde a chegada do *Kasato Maru* – navio que trouxe os pioneiros no ano de 1908 - já se nota certa fixação de japoneses nas cidades brasileiras, sendo que havia entre os seus passageiros aqueles que vieram como trabalhadores autônomos e que se instalaram na cidade de São Paulo em busca de emprego, aos quais se juntaram alguns dos colonos japoneses que fugiram das fazendas<sup>35</sup> (CEHIJB, 1992).

Para os que chegaram primeiro, a vida nas cidades foi tão difícil quanto os anos iniciais daqueles que trabalharam como agricultores: morava-se mal, comia-se mal e havia a

---

<sup>35</sup> Como mencionei anteriormente, os outros colonos japoneses que optaram pela fuga mudaram de fazenda ou rumaram para as cidades, instalando-se com maior ou menor sucesso em meio urbano.

dificuldade em entender os anúncios de emprego e quando estes eram compreendidos, o ainda ínfimo conhecimento do português postava-se como obstáculo à contratação; além disso, as mudanças de emprego possivelmente eram frequentes (HANDA, 1987, p. 151-160).

Tal como nas fazendas de café, podia-se por vezes contar com a ajuda de algum conterrâneo mais bem instalado, mas durante a maior parte do tempo estava-se entre brasileiros ou estrangeiros de outras origens.

Assim, os imigrantes japoneses iam aos poucos aprendendo a língua e os modos de vida dos nativos. Permaneciam, contudo, alguns elementos que os caracterizavam enquanto japoneses, como a organização da moradia e a produção e o consumo de *missô* (pasta feita a partir da fermentação da soja ou outro grão) (HANDA, 1987, p.159).

Com a formação dos núcleos coloniais nas zonas rurais, cresce a circulação de japoneses pelas cidades, especialmente na capital<sup>36</sup>, visto que era lá que se localizavam bancos, o consulado japonês e posteriormente escritórios das companhias japonesas de colonização<sup>37</sup>.

Todas estas instituições tinham papel importante na vida dos produtores rurais. Era no consulado que resolviam assuntos pessoais tais como o registro de falecimentos, nascimentos, mudanças de residência, perda de passaporte, bem como a convocação de parentes ou amigos do Japão para trabalharem em suas terras (UCHIYAMA, TAJIRI e YAMASHIRO,1992, p. 227). Já para a realização de serviços ligados à atividade produtiva do núcleo colonial, era frequente a ida à cidade dos jovens “marginalizados” sobre os quais falei na seção anterior, já que tinham maior domínio da língua portuguesa do que os chefes de família (HANDA, 1987, p. 283).

Para essas e outras incursões de japoneses às cidades, os comércios de patrícios, especialmente as pensões e os restaurantes, podiam ser de grande ajuda: eram pontos de parada, de pernoite e também de informação e influência no que concerne aos assuntos da cidade e também da capital. Conforme relata Handa (1987, p. 500-502), recorria-se aos donos de pensões quando se precisava de uma vaga no hospital da cidade ou mesmo de um acompanhante para ir ao banco; além disso, eram padrinhos de incontáveis casamentos, ajudando a arranjá-los; empenhavam-se também na construção das associações de nipônicos procurando, por exemplo, por professores para o ensino de língua japonesa.

---

<sup>36</sup> Mais tarde surgem filiais do consulado japonês em outras cidades, como Bauru e Ribeirão Preto (UCHIYAMA e YAMASHIRO,1992, p. 228).

<sup>37</sup> Conforme mostra Handa (1987, p. 281), a princípio cada núcleo colonial tinha um escritório da companhia de colonização que o organizara, afinal, o deslocamento às cidades era mais complicado.

As pensões ou hospedarias geridas por japoneses foram ainda de fundamental importância quando o surgimento da Universidade de São Paulo (USP) em 1934 mobiliza a ida de jovens japoneses ou *nisseis* (brasileiros filhos de japoneses) à capital em busca de formação superior. Como muitos iam sozinhos, procuravam as pensões para morar.

A década de 1930 é marcada também por um aumento da comunidade japonesa nas cidades (e não só na capital), movimento iniciado já nos fins de década de 1920, pois, conforme afirma Cardoso (1995, p.55), o mais comum é que os japoneses se dirijam às cidades depois de um período de cerca de dez anos na zona rural, durante o qual conseguem acumular certa poupança que é usada para a instalação nas cidades. Nestes locais, alguns se dedicam à agricultura em chácaras e outros abrem casas comerciais dos mais variados ramos, como lojas de artigos japoneses, armazéns de secos e molhados, alfaiatarias, barbearias e tinturarias.

Na capital, a maioria destes comércios localizava-se na região do atual Bairro da Liberdade, a qual congregou muitos nipônicos desde o início de sua presença na cidade. Os motivos eram a proximidade em relação ao centro e a existência de um escritório da Companhia Imperial de Emigração na região (HANDA, 1987). No entanto, registrava-se a presença de nipônicos em diversas partes da cidade (UCHIYAMA, TAJIRI e YAMASHIRO, 1992, p. 228).

À esse aumento da população japonesa em São Paulo corresponde a criação de algumas instituições, como a Cooperativa Japonesa de Comércio e Indústria e duas associações de japoneses: conforme relatam Uchiyama, Tajiri e Yamashiro (1992, p. 228), os dois clubes foram fundados na década de 1920 e divergiam quanto à situação econômica de seus membros: o Clube Japonês (*Nihon Kurabu*) congregava os mais abastados enquanto que os mais pobres se reuniam na Associação de Companheiros (*Doshi-kai*). Ainda segundo os autores, os atritos entre as duas associações eram frequentes, tanto que o então cônsul-geral Sukeyuki Akamatsu tentou em vão acabar com a rivalidade entre elas através da criação da Associação de Japoneses da Cidade de São Paulo.

Apesar disso, na década de 1930 multiplicam-se os eventos que confraternizam todas as colônias japonesas espalhadas pelo país e estes eventos, realizados majoritariamente na cidade de São Paulo, aos poucos vão transformando-a no centro da Colônia japonesa no Brasil (UCHIYAMA, TAJIRI e YAMASHIRO, 1992, p. 229).

No entanto, a década de 1930 foi também, como já vimos, um momento em que o governo nacional assumia um forte teor nacionalista e então encampava uma série de políticas

assimilacionistas em relação aos imigrantes e descendentes, o que pode ter prejudicado a realização destes eventos, como de fato ocorreu com o concurso nacional de oratória do qual participaria o primogênito do imigrante de cujo diário venho me valendo.

O esforço nacionalista brasileiro abarcou toda a vida nacional: política, econômica e cultural. Em suma, representou uma mobilização dirigida pelo governo, visando à construção de uma sociedade brasileira coesa, na qual todos os cidadãos, inclusive filhos de imigrantes das mais diferentes procedências, se conscientizassem da sua cidadania brasileira.

Convém lembrar que, após a grande depressão econômica de fins dos anos 20, o mundo estava violentamente sacudido, do Extremo Oriente à Europa, por verdadeiros furacões ameaçadores da paz e estabilidade internacionais: a política militarista agressiva do Japão no continente asiático e o crescente poderio militar do nazi-fascismo na Europa.

As medidas nacionalizadoras do governo Vargas representavam, de certa forma, um reflexo dessa inquietante conjuntura internacional (UCHIYAMA, TAJIRI e YAMASHIRO,1992, p.159-160).

Na mesma época, o Japão também passava por uma forte onda de nacionalismo, a qual estava atrelada a um expansionismo militarista e encontrava certa ressonância entre alguns japoneses em território brasileiro (UCHIYAMA, TAJIRI e YAMASHIRO,1992, p. 160). Frente a isso certos intelectuais tupiniquins alarmaram-se com a possibilidade dos núcleos coloniais serem uma forma de ocupação gradual do país pelo Império nipônico - daí a ideia de perigo amarelo.

Para além disso, os núcleos coloniais, presentes também entre outras nacionalidades imigrantes, como a alemã, igualmente preocupavam por serem aos olhos destes intelectuais causa e consequência da não integração destes grupos à sociedade nacional, tanto que eram percebidos por esses intelectuais como quistos raciais (SAKURAI, 2004, p. 7).

Como agravante à situação acima descrita, temos a grande visibilidade dos japoneses e descendentes na economia brasileira, a qual, junto com a crescente presença internacional japonesa, contribuiu para o estabelecimento de certo ressentimento por parte de setores da sociedade nacional em relação a esses imigrantes e mobilizou um grande debate acerca da pertinência da imigração japonesa para o Brasil (LESSER, 2008, p.41-42).

Contra a imagem de não integração dos japoneses e seus descendentes à sociedade nacional posicionava-se a Liga Estudantina Nipo-Brasileira (LENB) (*Gakusei Renmei*), grupo formado na cidade de São Paulo em 1934 por estudantes japoneses e *nisseis* (segunda geração, brasileiros filhos de japoneses) tanto oriundos de famílias urbanas quanto aqueles

que haviam transferido-se para a capital a fim de prosseguir os estudos. Os objetivos da Liga eram a defesa dos interesses do grupo e a confraternização entre os estudantes.

Nota-se pela descrição que fazem Uchiyama, Tajiri e Yamashiro (1992) das atividades da LENB, dentre elas a publicação de um jornal denominado *Gakusei* (O Estudante), que os interesses da liga passam de forma significativa pela defesa da condição de brasileiro dos *nissei*, bem como daqueles que, embora nascidos no Japão, emigraram muito jovens, tendo crescido e se formado no Brasil. Exemplo disso é este trecho do artigo publicado por Cassio Kenro Shimomoto (estudante de direito que veio ao Brasil com apenas cinco anos) na primeira edição do *Gakusei* em 1935:

Como podemos amar a terra dos nossos antepassados? Se nem a conhecemos? Podemos ter quando muito um sentimento de respeito pela pátria de nossos pais, mas nunca a ideia de patriotismo pela terra dos crisântemos<sup>38</sup> (UCHIYAMA, TAJIRI e YAMASHIRO, 1992, p.171).

Tal postura não era dominante entre os jovens japoneses ou nipodescendentes; pelo contrário, era bastante particular de um grupo que, morando em São Paulo, mesmo que em locais de concentração de japoneses, como o Bairro da Liberdade, tinham seu cotidiano mais marcado pelo contato com brasileiros que com outros japoneses, algo que contrasta com aqueles que habitavam a zona rural. Estes conviviam mais com outros japoneses, não só porque estavam em núcleos formados por patricios e estruturados na cooperação entre eles, mas também porque “...tinham sido socializados num meio onde ser japonês era um fator não só de diferenciação, como também de superioridade” (SAKURAI, 1993, p. 88).

Acontece que, como já vimos com Cardoso (1995), a convivência nesses núcleos coloniais e as possibilidades que ela dava à produção agrícola facilitou o processo de acumulação de capital que permitiu que muitos imigrantes, mobilizados pelo desejo de dar prosseguimento à educação dos filhos e com isso ao processo de ascensão social, se transferissem para as cidades, onde puderam diversificar suas ocupações profissionais, passando a incluir atividades comerciais e industriais. Nesse sentido, a tese da antropóloga é que o relativo isolamento étnico dos núcleos coloniais produziu como resultado a integração na sociedade nacional, a qual implica, por sua vez, em uma diminuição da identificação étnica.

---

<sup>38</sup> Os autores (UCHIYAMA, TAJIRI e YAMASHIRO, 1992, p.171) apontam que o uso dessa expressão “terra dos crisântemos” gerou certo mal-estar em alguns setores da Colônia japonesa, sendo entendido como um desacato à família imperial (o Imperador tem caráter divino), cujo brasão possui uma flor de crisântemo.

Todo esse processo encontra-se resumido no seguinte excerto:

A descrição de Handa (1968) sobre o ressurgimento dos bailados e cantos folclóricos entre os arrendatários japoneses e o papel aglutinador das companhias de colonização mostram a atuação de mecanismos de solidariedade que definem o grupo imigrante como uma comunidade dentro do Brasil. A noção de Colônia Japonesa surge então como a representação desta situação ambígua, onde o universo cultural nipônico permite e dá os limites de atuação às formas assistenciais que produzem, como resultado, a integração dos imigrantes ao sistema econômico nacional e, conseqüentemente, a diminuição desta identificação étnica (CARDOSO, 1995, p. 130-131).

A diminuição da identificação étnica à qual se refere a autora está intimamente relacionada à redução da centralidade das associações de japoneses, instituições que, no Brasil, foram construídas sobre e sustentadas pela identidade étnica, ao contrário do Japão, no qual a territorialidade tem um papel muito forte e articulado com o parentesco e o passado (CARDOSO, 1995, p. 128-129).

Conforme podemos verificar na tese da autora, a participação de imigrantes japoneses e seus descendentes em associações nipônicas decai sensivelmente em ambiente urbano, já que ela perde seu caráter obrigatório. E isso em função da ausência de dois elementos significativos: a base territorial e o caráter instrumental.

Se anteriormente tal tipo de instituição congregava as pessoas de um determinado núcleo colonial, bairro ou região, isso não necessariamente acontece em meio urbano. Como exemplo temos o artigo de Cardoso (1959) sobre as associações juvenis na cidade de São Paulo, no qual ela afirma que por mais que tais agremiações surjam frequentemente em locais de concentração de japoneses e descendentes, seu público não necessariamente se restringe aos moradores desta região (p. 118). Nesse sentido, decai a atuação da cooperação (a ajuda mútua) no que tange à realização de melhorias no local de moradia (que antes era um só, o núcleo colonial, no qual cabia principalmente aos imigrantes a ordenação do lugar, visto que o governo pouco se dedicava à manutenção desses locais dos quais não recebia impostos (HANDA, 1987, p. 282)). Decai também, e para Cardoso (1995) principalmente, a cooperação na esfera produtiva dos imigrantes japoneses, a qual encontra-se agora bastante diversificada, incluindo igualmente os setores industriais e comerciais.

Sendo assim, em meio urbano, as mudanças (tanto de local de residência quanto de ocupação), embora ainda sejam bastante mediadas por conterrâneos, não contam mais com a incorporação em grupos de japoneses, e, portanto, representam sim certa perda de amparo comunitário, já que nas cidades essa comunidade (imaginada) está mais dispersa e não se

concretiza tão frequentemente em grupos reais (vizinhança e associações) como no campo. É comum, portanto, que nas cidades as pessoas só possam de fato contar com suas relações primárias, não obstante a Colônia, não mais um grupo, mas um campo de relações potenciais definido por peculiaridades físicas e culturais (CARDOSO, 1995, p.139), possa servir “como um marco de orientação dentro do qual a comunicação é mais fácil e de onde se pode esperar ajuda.” (CARDOSO, 1995, p. 138).

Mesmo que se tratem de contextos bastantes díspares, talvez seja produtivo trazer aqui um pouco da história de Aoi Kubo, estudante de dança na cidade C e um de meus interlocutores, pois acredito que ela de certa forma ilustra esses trânsitos de japoneses e descendentes em meio urbano. Aoi nasceu em uma cidade do interior paulista situada em uma região de concentração de descendentes nipônicos e cresceu participando ativamente com a família (pai, mãe, avós paternos e irmã) na associação nipo-brasileira da cidade. Como muitas famílias, a sua enfrentou dificuldades na transição para o Plano Real<sup>39</sup>, optando pela vida como *dekasseguis* (aquele que trabalha fora) no Japão: foram Aoi, os pais, a avó e a irmã.

O movimento ou fenômeno *dekassegui* se caracteriza pela migração de *nikkeis*, isto é descendentes de japoneses nascidos fora do Japão, para a terra do sol nascente em busca de trabalho. Tal migração se insere em um contexto em que o Brasil passava por uma crise econômica (anos 1980 e 1990) que impulsionou muitas pessoas da classe média a deixar o país visando manter ou mesmo elevar seu padrão de vida. Assim, alguns foram aos Estados Unidos, outros à Europa e, no caso dos nipodescendentes de segundas e terceiras gerações (e também os imigrantes)<sup>40</sup>, ao Japão. Este país, em franco crescimento econômico, abriu suas portas aos *nikkeis* com base na ideia de que a homogeneidade através da qual o país se pensa e é pensado não seria perturbada pelo ingresso de pessoas de mesma origem étnica, mas nascidas em outros países, como o Brasil, a Bolívia e o Peru (SASAKI, 2006; KAWAMURA, 2008).

No Japão, essas pessoas ocupariam os postos de baixa qualificação em fábricas de pequeno porte que estavam ficando vazios. O objetivo desses imigrantes era, trabalhando muito e economizando mais ainda, ficar apenas alguns anos e então retornar com uma boa poupança. Nota-se que é uma situação bastante semelhante àquela que viveram os primeiros imigrantes japoneses que vieram ao Brasil. Como no caso destes, o plano inicial dos

---

<sup>39</sup> O Plano Real foi composto por uma série de medidas econômicas tomadas no governo do presidente Itamar Franco (1992-1994) para conter a hiperinflação, dentre as quais figuram as privatizações e a mudança da moeda nacional do cruzeiro real para o real.

<sup>40</sup> São apenas os *issei*, *nissei* e *sansei* que tem direito a trabalhar legalmente no país.

*dekasseguis* dificilmente se concretizou, sendo que hoje cresce a população de brasileiros no Japão, muitos dos quais reivindicam a permanência definitiva e, portanto, o abandono da alcunha *dekassegui* em prol da denominação “brasileiros residentes no Japão”<sup>41</sup>.

No caso de Aoi, que não se enquadra na questão da permanência definitiva, apenas os pais trabalharam em fábricas japonesas, sendo que ele frequentou uma escola brasileira<sup>42</sup>, onde estabeleceu uma forte relação de amizade com um garoto (também nipodescendente). Após onze anos no país, Aoi, a avó e a irmã voltam ao Brasil e se instalam na cidade A, mas Aoi fica com medo da violência urbana e não sai de casa depois das 16 horas. Decide que era hora de mudar de município de residência e para isso recorreu ao amigo (nipodescendente) dos tempos de Japão. Como este também já havia regressado daquele país, Aoi optou por ir morar na mesma cidade que o amigo, a cidade B. Para ele, o fato de ter um grande amigo no novo local de residência facilitou sua adaptação e ele gostou tanto da cidade que resolveu levar os avós e os pais – agora de volta ao Brasil – para morar por lá.

Ao chegar, a família se filiou à associação nipo-brasileira municipal, pois isso lhes pareceu, de acordo com Aoi, um bom jeito de se integrar em uma cidade nova, na qual não conhecem ninguém e, portanto, se sentem muito sozinhos.

À época da entrevista a mudança dos pais e avós para a cidade B era recente e, então, nada pude saber sobre os desenvolvimentos desta filiação à associação nipo-brasileira, já que, de acordo com Aoi, como estávamos no início do ano, as atividades da associação ainda não haviam se iniciado. De qualquer forma, a experiência deste garoto e sua família mostra que hoje a ideia de que a Colônia funciona como um marco de orientação nas transferências entre cidades pode estar atuante, embora com conformações particulares ao contexto específico em que se realizam – no caso, a experiência anterior como *dekassegui*.

Vemos, portanto, que ao contrário do meio rural, em que a cooperação étnica foi fundamental para a acumulação de capital e a ascensão social, a cidade oferece outros meios para a obtenção dos mesmos objetivos: as atividades profissionais urbanas exigem muito mais o contato e o convívio com brasileiros do que com japoneses e para que nesses novos contatos os *nissei* (sobre quem inicialmente recaem as expectativas de ascensão social em

<sup>41</sup> Conforme reportagem disponível em: <http://www.alternativa.co.jp/Noticia/View/49265/Fim-da-era-dekassegui-e-decretado-pelo-Conselho-de-Toquio>. Acessada em 30 de outubro de 2015.

<sup>42</sup> As escolas brasileiras são instituições educacionais que existem nas cidades japonesas com alta concentração de *dekasseguis* brasileiros. Seu surgimento está vinculado, por um lado à necessidade dos pais de um lugar para deixarem seus filhos durante as longas horas de trabalho nas fábricas (para o caso dos filhos que não trabalham ou que trabalham em um período menor do que o dos pais) e por outro frente aos inúmeros casos de *bullying* com relação a algumas crianças brasileiras nas escolas japonesas. Para uma discussão mais detida sobre o assunto, ver KANASIRO, 2011.

meio urbano, especialmente através da formação profissional) sejam bem sucedidos é necessário não só que dominem a língua portuguesa, como também um determinado modo de portar-se e interagir.

É por isso que nas cidades os japoneses e descendentes mais prestigiosos são, mesmo no interior da Colônia, aqueles que circulam facilmente em meios não marcados pela presença de japoneses e descendentes, tendo incorporado os valores que regem essas interações. Isso faz com que os *nisseis*, já presentes nas diretorias das associações em função das políticas restritivas aos súditos dos países do eixo, ganhem cada vez mais espaço na direção dessas instituições, já que tem vantagens sobre os *issei* (primeira geração de japoneses no Brasil, imigrantes) no que tange ao conhecimento da língua portuguesa, por exemplo pelo acesso que muitos tiveram à educação básica mesmo em ambiente rural. É assim que, afastando-se da tutela dos *issei*, os *nissei* podem construir associações juvenis independentes como as que estudou Cardoso (1959) em sua pesquisa de mestrado.

Estas são fundamentais para o processo de inserção dos jovens que chegam do campo nos códigos da cidade e da convivência com brasileiros, algo ainda mais significativo se tivermos em mente que muitos deles chegavam sozinhos ou acompanhados apenas de um familiar.

Isso acontece porque esses espaços permitem, além da prática da língua portuguesa, o desenvolvimento e a reflexão crítica sobre uma série de aspectos que, correntes entre brasileiros e familiares aos japoneses e descendentes que viviam nas cidades, não o eram entre os japoneses das zonas rurais.

Realmente, as associações selecionam alguns focos de atuação, tais como impor o baile como recreação admissível, o uso do português, o namôro e o casamento não arranjado<sup>43</sup>, discutindo êstes assuntos e, principalmente, criando condições para que isso se realize normalmente (CARDOSO, 1959, p. 112).

---

<sup>43</sup> É interessante notar que Cardoso (1959, p. 116) mostra como as discussões sobre o casamento entretidas entre *nissei* e *issei* tem por fundo a ideia de amor romântico e que ela traz como consequência não prevista a aceitação do casamento fora da Colônia (se luta-se pela possibilidade de escolha do parceiro, não se pode restringir essa escolha à Colônia). O casamento fora da Colônia, no entanto, existe mais como possibilidade do que como realidade, afinal a maioria dos jovens que a antropóloga entrevistou eram favoráveis ao casamento inter-étnico, embora não o desejassem para si. Em minha própria pesquisa de campo esse duplo movimento apareceu de certa forma, afinal, vários foram os jovens que apontaram uma preferência, própria ou dos pais, pelos relacionamentos românticos entre nipodscendentes, embora muitos outros não os desejem para si ou não revelem preferências nesse sentido. Outros tantos, mesmo com a preferência (própria ou familiar) pelos nipodscendentes não deixam de se envolver com não descendentes.

É importante ressaltar que esses espaços não são feitos *para* os jovens que vem do interior, mas *por* eles (que são a maioria dos líderes e diretores) e isso porque são estes jovens que sentem a necessidade de um ambiente restrito para se debruçarem novamente sobre os problemas que enfrentam nas cidades e no convívio com os outros brasileiros e também reformularem suas opiniões (CARDOSO, 1959, p. 115).

Mais uma vez, as associações de japoneses, longe de se restringirem à segregação dos imigrantes e seus filhos, atuam como um mecanismo que permite a integração à sociedade abrangente, desta vez servindo como um modo de amortecer choques e conflitos entre as referências anteriores e as que regem a vida urbana brasileira ao propiciar o aprendizado dessas novas referências em um ambiente de certa forma controlado e seguro, cercado por pessoas que possivelmente já passaram ou estão passando pela mesma transição.

É preciso apontar, contudo, que apesar de se ligar a uma característica japonesa marcante, qual seja a organização de associações – “Quando três japoneses se reúnem, fundam uma associação” (HANDA, 1987, p. 281) -, o desenvolvimento de atividades, sociabilidades e organizações étnicas não é exclusivo dos japoneses em contextos migratórios, mas talvez seja apenas mais significativo, devido, por exemplo, à experiência associativa no Japão rural. Em todo caso, o importante é que também no caso de imigrantes de outras nacionalidades, a relação com patrícios pode ser entendida como uma forma não só de aprender os códigos da nova sociedade como também de se inserir nela (cf. POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 66).

No caso dos *nisseis* (segunda geração) brasileiros, a participação nesse tipo de associação geralmente é bastante pontual, sendo que muitos a frequentam apenas por ocasião das festas e das reuniões importantes, durante as quais elas funcionam “como impositoras de padrões ocidentais e quase não se distinguem de outros grêmios recreativos” (CARDOSO, 1959, p. 107).

Os pais, não devemos esquecer, apoiavam essas iniciativas dos filhos tendo em mente que elas auxiliariam na continuidade do processo de ascensão social da família, mas não deixavam de lado o desejo de que os filhos incorporassem alguns valores da cultura japonesa, muitos dos quais haviam contribuído para esse processo.

Ao buscar manter vivos esses valores também por meio das associações e seus eventos culturais (a família pode igualmente operacionalizá-los), oferece-se a oportunidade para que aqueles jovens que, tendo crescido nas cidades e sem muito contato com a cultura

japonesa, passem a se interessar por e se aproximar mais dela (cf. CARDOSO, 1959, p. 115)<sup>44</sup>.

Deve-se notar, contudo, que por mais que visem inserir os jovens nos padrões comportamentais das classes altas brasileiras, essas associações juvenis não deixam de ter como foco a Colônia japonesa, na medida em que, como veremos mais claramente no capítulo dois, a sua imagem depende intimamente dela. Logo, é preciso também transformar alguns padrões dos *issei* e dos moradores das zonas rurais para que seus modos “estranhos”<sup>45</sup> não atrapalhem a empreitada dos jovens em meio urbano rumo à ascensão social (CARDOSO, 1959, p. 112). Vê-se, portanto, que ao contrário das “pessoas de cor” estudadas por Nogueira (1998), os japoneses e descendentes visam e conseguem uma ascensão social em grupo. Porém, devo notar com Kebbe (2011, p. 169) que essa trajetória de sucesso da imigração japonesa para o Brasil coincide com uma narrativa particular sobre a “comunidade japonesa” e também da “comunidade japonesa”, a qual não contempla ou atinge todos os descendentes de japoneses da mesma forma.

Por mais que o autor, em um artigo que teve coautoria de Machado (KEBBE e MACHADO, 2008), se refira especificamente aos *dekasseguis*, os quais, por terem tido de optar pela emigração em função principalmente de dificuldades econômicas nas décadas de 1980 e 1990, representariam uma experiência dissonante em relação a esta trajetória de sucesso, aponto a existência de trajetórias outras, bem sucedidas ou não, iniciadas não nos princípios do século XX, seja nas fazendas de café ou nas cidades como vim demonstrando até então, mas no pós-guerra<sup>46</sup>. Estes imigrantes vieram, portanto, em condições bem diferentes daqueles que ingressaram no Brasil antes da Segunda Guerra Mundial: eram em sua maioria trabalhadores qualificados do sexo masculino que emigravam sozinhos para trabalhar como técnicos agrícolas em cooperativas ou em indústrias japonesas que abriam suas portas no Brasil, afinal emigravam em um momento de intensas relações comerciais e de troca tecnológica entre Brasil e Japão (SAKURAI, 2004).

Conforme relata Sakurai (2004), as relações entre esses dois grupos foi bastante tensa e marcada por conflitos, sendo que os que vieram primeiro acusavam os que chegavam de não terem tido de lutar para obter um espaço na sociedade brasileira, enquanto que os

---

<sup>44</sup> Uma atuação próxima a essa foi notada por Hatugai (2011) para as atuais associações nipo-brasileiras a partir de sua pesquisa na cidade de Araraquara. Sobre o trabalho dela falarei mais detidamente no capítulo três.

<sup>45</sup> Segundo Cardoso (1959, p.117), os modos de vida e as concepções de mundo desses imigrantes poderiam vincular os jovens urbanos à situação de imigrante e, portanto, à de pobreza.

<sup>46</sup> Sobre a imigração no pós-guerra, ver também NAKAZUMI e YAMASHIRO, 1992.

recém-chegados acusavam os antigos de não serem mais japoneses<sup>47</sup>, já que haviam abandonado o país antes da guerra e, portanto, não haviam sofrido com a ocupação norte-americana. A autora menciona inclusive confrontos diretos e também a prática de não casarem entre si os antigos e os novos japoneses no Brasil, algo que impulsionou a vinda das “*pictures brides*” (moças que vinham do Japão para casarem-se com noivos que só conheciam por foto) como alternativa para o matrimônio dos que chegaram no pós-guerra.

Mesmo assim cabe apontar que mais uma vez o papel desempenhado pelas associações japonesas no processo de ascensão social dos japoneses e descendentes no Brasil não foi motivo suficiente para que os que se valeram delas aí se estabelecessem: pelo contrário, conforme mostra Cardoso tanto no artigo (1959) quanto na tese (1995), é comum que a participação nessas associações decaia ainda mais conforme elas vão cumprindo o seu papel de facilitar as relações entre os japoneses e seus descendentes e a sociedade englobante.

Quando não abandonada completamente em prol de clubes de caráter não étnico ou da não filiação a qualquer tipo de organização recreativa, a participação nas associações japonesas, tanto por parte de *nissei* quanto por parte de *issei*<sup>48</sup>, tende a se aproximar daquela exibida nos clubes não étnicos, visto que se concentra em atividades de lazer, esporte, recreação, sendo que também tem por função a reunião. Por outro lado, tal participação tende a ser pouco frequente, sendo que se concentra em determinadas festas, como o *undokai* (gincana poliesportiva) e o *bon odori* (celebração dos antepassados), nos quais se valorizam as tradições.

Ao longo da leitura do diário do imigrante que vim acompanhando neste capítulo fica clara essa passagem das associações como lugar de cooperação e ajuda mútua para as funções de lazer e reunião: se as menções a eventos realizados pelas associações ou em seu espaço físico (muitas recepções de casamentos citadas no documento tem o salão da associação como endereço) se ampliam no contexto em que a família está em meio urbano (conforme assinalai na seção anterior), as referências ao trabalho coletivo quase que desaparecem, sendo que dão lugar ao auxílio de conterrâneos nas transições ocupacionais.

Sobre essa passagem resumem Nakasumi e Yamashiro (1992):

---

<sup>47</sup> Cabe indicar que os imigrantes antigos e novos diferiam ainda em muitos aspectos, afinal, conforme diz Sakurai (2004, p. 19-20), a imigração cristaliza a imagem do país de origem e é ela que é passada aos descendentes, não só sob forma de imagem, mas também de modos de pensar, agir e falar (sabe-se que a língua japonesa falada pelos imigrantes no Brasil é a língua corrente no Japão do início do século XX).

<sup>48</sup> Cardoso (1995, p. 143) pontua, no entanto, que os *issei*, especialmente aqueles que, como os comerciantes, tem pouco contato com conterrâneos no desempenhar de suas funções econômicas, podem encontrar nas associações um modo de suprir a falta de convívio com aqueles que partilham um universo comum de comunicação.

Até a década de 70, essas organizações [as associações japonesas ou nipo-brasileiras] visavam quase exclusivamente a confraternização e ajuda mútua entre os sócios. Com a gradual diminuição de *isseis*, sua direção passa aos poucos para as mãos de *niseis*, o que resulta em transformação do caráter das entidades. Paulatinamente suas atividades ficam mais centralizadas em assuntos culturais e atividades esportivas, adquirindo características de clube. Todavia, atividades coletivas como *undokai* (reuniões poliesportivas, com participação de todos, homens, mulheres, velhos e crianças e não só de esportistas), *engeikai* (festa lítero-musical, com apresentação de canto, dança, teatro amador, etc), *Bon-odori* (dança em homenagem aos mortos), introduzidas e desenvolvidas pelos *isseis*, não desaparecem. No caso do *undokai*, que atrai o interesse geral, não raro contam com a participação de *não-nikkeis*, e existem localidades onde esse tipo de festa popular japonesa está prosperando mais do que nos tempos idos. (p. 411-412)

Essa abertura das associações (agora) nipo-brasileiras aos brasileiros de origem diversa da japonesa perpassa diversos aspectos, sendo que a redução da participação dos descendentes de japoneses, agravada pelo fenômeno *dekasegui* nos anos 1980 e 1990, é apenas um deles. Tendo um caráter majoritariamente ligado ao lazer, essas associações são hoje tidas igualmente como lugares de encontro entre as culturas brasileira e japonesa, bem como um espaço privilegiado de contato com esta última, a qual mantém-se então ativa ou ativada; em suma, viva. Talvez isso encontre ressonância com o desejo que mencionei anteriormente por parte dos *issei* (imigrantes) de que seus filhos (e mesmo os filhos de seus filhos e ainda os filhos destes e assim indefinidamente), mesmo que se integrassem à sociedade da qual fazem parte (a brasileira), incorporassem alguns valores japoneses, como por exemplo o respeito aos mais velhos.

Contudo, essa postura que de certa forma produz uma diferenciação entre (alguns) nipo-brasileiros e os outros brasileiros (HATUGAI, 2011, p. 60-61)<sup>49</sup> nem sempre tem um caráter isolacionista, mas pelo contrário, muitas vezes é entendida como uma forma de contribuir com a sociedade englobante (OKAMOTO, 2008, p. 115), seja pelo enriquecimento mútuo que está potencialmente implicado no contato e na troca entre diferenças, seja pelo caráter positivo atribuído a muitos desses valores inclusive por parte da sociedade em geral, algo que será alvo do debate estabelecido no capítulo dois.

---

<sup>49</sup> Como já mencionei, o trabalho de Hatugai (2011) será abordado de forma mais detida no capítulo 3, no qual poderemos entender, entre outras coisas, porque coloquei alguns entre parêntesis antes de nipo-brasileiros e como esse movimento de produção de diferenças através da manutenção da tradição se relaciona com outros mecanismos de produção da diferença.

De qualquer forma cabe ressaltar que, frente ao recente e crescente interesse brasileiro (tanto por parte de descendentes quanto por parte de não descendentes) pela cultura japonesa, não é de se estranhar que esses lugares de fato congreguem e atraiam também não descendentes de japoneses.

É importante lembrar, contudo, que Cardoso (1995) nota que a solidariedade étnica não desaparece na cidade, sendo que ela tende a sair das grandes esferas institucionais e realizar-se mais no âmbito das relações primárias, as quais não deixam de contar com a atuação da ideia de Colônia ou comunidade japonesa:

Através da rede de relações pessoais é que se constrói uma rede de ajuda mútua que aumenta seu tamanho e eficácia por estar sancionada por uma comunidade étnica. Na cidade resta apenas a solidariedade entre aqueles que se sentem iguais. Este sentimento de participação em uma mesma coletividade prende-se às características físicas que permitem a identificação étnica tanto por parte do grupo quanto por parte da sociedade mais ampla. (...) Para os japoneses, o conteúdo desta identificação étnica consiste na consciência de um passado comum e em um mesmo universo cultural que os distingue dos demais componentes da sociedade brasileira (CARDOSO, 1995, p. 140).

No capítulo quatro mostro através da discussão da ideia de confiança entre “japoneses” outros alguns possíveis (que podem ou não se efetivar) para isso que Cardoso (1995) chamou de solidariedade étnica. Por ora cabe apenas recorrer ao artigo de Kebbe (2011) para assinalar que atualmente o que vemos é, por trás de um discurso corrente de harmonia, união e ausência de conflitos na Colônia<sup>50</sup>, um grande desacordo sobre o que seria essa Colônia ou comunidade japonesa, *nikkei* (descendente de japonês nascido fora do Japão) ou ainda nipo-brasileira. Isso fica claro na análise que faz o autor da abordagem de duas mídias étnicas (o Jornal NippoBrasil e a revista Made in Japan) dos preparativos e das comemorações do Centenário da Imigração Japonesa para o Brasil no ano de 2008.

Segundo Kebbe (2011), ao invés de restaurar as fraturas e as dissensões construídas entorno da noção de “comunidade japonesa”, o Centenário representou um evento no qual elas foram reforçadas, mostrando a impossibilidade de pensar a “comunidade japonesa” sob a égide da homogeneidade e da coesão, visto que sob a “comunidade” multiplicam-se as “comunidades” de pessoas que “...se reconhecem como descendentes e conectados diretamente ao Japão, mas de maneiras diferentes e apontando para processos identificatórios e **diferencialidades** diferentes” (KEBBE, 2011, p. 170. Grifos no original).

<sup>50</sup> Cumpre notar que as matérias divulgadas nas mídias estudadas por Kebbe (2011) parecem se distanciar um pouco deste discurso ao aludir às dissensões e fraturas presentes na “comunidade japonesa”.

Isso sem levar em conta, acrescento, aqueles indivíduos que não se reconhecem nessa chave. Mas isso é matéria para os próximos capítulos.

## CAPÍTULO 2: OS NOSSOS “JAPONESES”

- Não, não, meu querido, fique calado! Acha que não sei o que lhe agrada? Eu conheço bem os seus gostos e o seu modo de pensar.

(Luigi Pirandello)

Conforme mencionei no capítulo anterior, muitos dos jovens *nissei* (segunda geração, brasileiros filhos de japoneses) que chegavam às cidades brasileiras para dar prosseguimento ao processo de ascensão social da família desejavam modificar a reputação da Colônia ou comunidade japonesa de forma que esta não influísse negativamente na sua relação com os demais brasileiros, relação esta fundamental para o sucesso em meio urbano. Como ficará claro neste capítulo, apesar deste desejo, outros fatores parecem ter sido mais decisivos para a significativa transformação do olhar dos brasileiros em geral para essa população.

Sabe-se que na época em que a maioria desses jovens chegavam às cidades (décadas de 1930, 1940 e 1950) a percepção que a sociedade brasileira sustentava sobre os japoneses e seus descendentes não era muito favorável (SAKURAI, 2004; NAKAZUMI e YAMASHIRO, 1992). Para além do estranhamento que alguns costumes japoneses causavam nos nativos e da condição de imigração e conseqüentemente de pobreza que tais costumes traziam à tona (CARDOSO, 1959), havia muito ressentimento e desconfiança por parte dos brasileiros de origem não nipônica em relação aos japoneses e descendentes.

Tais sentimentos estavam sendo operacionalizados por várias circunstâncias, também já mencionadas no capítulo um: a formação dos núcleos coloniais e a sensação que deixavam nos nativos de que os japoneses recusavam-se à integração, o nacionalismo militarista japonês que, reverberando no Brasil, trazia o medo de uma verdadeira invasão nipônica em terras tupiniquins, a condição de inimigo nacional que os japoneses compartilharam com os alemães e italianos que se encontravam no Brasil à época da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a formação de sociedades secretas de japoneses durante esse período e a radicalização de uma delas (*Shindo Renmei* (Liga do Caminho dos Súditos)) com a derrota japonesa naquele conflito.

Para alguns imigrantes japoneses e descendentes, ficou também certo ressentimento em relação aos brasileiros em função das duras restrições sob as quais tiveram de viver antes e durante a guerra, as quais tornavam sua vida cotidiana cheia de tensões e receios. Tal ressentimento se intensificava porque muitos percebiam que a presença japonesa no Brasil contribuía para o progresso do país – o aporte dos japoneses no setor agrícola, através da introdução de técnicas de plantio e novas variedades de produtos (SAKATA e WAKISAKA, 1992), por exemplo, foi incontestável e ajudou a compor uma imagem positiva desses imigrantes, especialmente no período anterior às acusações de não integração e ameaça à nação mobilizadas no contexto que levaria à Segunda Guerra Mundial.

Como ilustração desse ressentimento trago mais uma vez um trecho da versão resumida e traduzida do diário do imigrante que acompanhei no capítulo um sobre o já citado despejo dos japoneses e descendentes que moravam em São Paulo na época da Segunda Guerra Mundial:

*Em 23 de Agosto de 1942, o exército brasileiro também foi se integrar ao exército dos aliados na Europa. Em 5 de setembro de 1942, 350 famílias que moravam na zona urbana de São Paulo, especialmente na Rua Conde de Sardezas, foram alijados de seus lares sem direito a seus pertences. Os japoneses que haviam colaborado com o progresso desta região de São Paulo foram duramente castigados pelo crime que não cometeram (Trecho do ano de 1945, passado em Bastos como agricultores).*

Vê-se, portanto, que a política do período podia ser resumida em uma frase: com os súditos do eixo (Alemanha, Itália e Japão) todo cuidado era pouco. No caso específico dos japoneses tal cuidado assumia contornos particulares, tais como mostra Miwa (2006, p. 45 e seguintes): os esforços de alguns imigrantes nipônicos para dar prosseguimento ao ensino da língua japonesa a seus filhos engrossava não só os motivos para se desconfiar deles, mas os caracterizava aos olhos da polícia brasileira, e talvez de outros setores da população, como pessoas suspeitas, visto que nunca se podia bem conhecê-los<sup>51</sup>, afinal, pareciam tudo obedecer, mas, no fim das contas, faziam apenas aquilo que, como coletivo entendido em sua ligação com o Japão, lhes convinha. Assim diz a autora:

A “docilidade” nipônica, que em outros momentos poderia ser clamada como uma virtude desse povo, em tempos de guerra e antiniponismo soam como hipocrisia,

---

<sup>51</sup> De acordo com Sayad (1999, p. 502), esta é a imagem fundamental do estrangeiro: ele é aquele sobre o qual nada se pode saber com certeza: não sabemos o que pensa, como pensa, como reagirá em determinada circunstância e assim por diante.

dissimulação de intenções covardes e perigosas à integridade nacional. Assim foi taxada grande parte dos imigrantes japoneses, sendo que muitos, ignorantes e alheios à realidade brasileira, estavam preocupados apenas com aquilo que lhes concernia, ou seja, a felicidade de trabalhar, como japoneses, em prol dos interesses de sua pátria mãe, o Japão (MIWA, 2006, p. 46-47).

De fato, a docilidade nipônica inicialmente foi um dos atributos usados para fazer tal contingente de imigrantes mais vantajoso frente ao dos europeus, então o alvo preferido das políticas migratórias brasileiras. Os motivos para essa preferência eram basicamente: (a) sua possível maior proximidade cultural em relação ao Brasil (o catolicismo, por exemplo, era algo comum entre o país receptor e Itália, Espanha, Portugal...) e (b) o fato de serem brancos, o que contribuiria para o processo de “embranquecimento” do país (quanto aos japoneses não se sabia quais seriam os resultados de sua miscigenação com a população nativa (Lesser, 2001)).

O projeto de “embranquecimento” do Brasil se insere, como aponta Ischida (2010, capítulo 2), em um contexto em que as nações deixam de se definir pela língua nacional e passam a ser caracterizadas pela raça dentro de uma perspectiva hierarquizada: os brancos sendo superiores aos amarelos e estes aos negros e aborígenes. Em uma nação marcada pela miscigenação entre indígenas, negros e brancos, o ingresso de trabalhadores brancos europeus se inseria em uma tentativa de acentuar no povo brasileiro as características associadas à raça superior. É importante frisar que esse projeto eugenista pretendia agir não apenas nos aspectos físicos, mas também morais, afinal as teorias racialistas vinculam ambos os aspectos (cf. SCHWARCZ, 1993, apud, ISCHIDA, 2010, p.100). “Melhorando”, portanto, a formação do tipo nacional, pretendia-se igualmente “melhorar” a condição do país, aproximando-o do seletivo grupo das nações modernas, brancas e europeias (VAINER, 1995, p. 48).

Contudo, ao se depararem com as condições de trabalho nas lavouras de café, muitas vezes bastante próximas àquelas que encontravam os negros escravizados que a mão de obra imigrante vinha substituindo, muitos dos imigrantes vindos da Europa revoltaram-se adquirindo a fama de rebeldes e anarquistas aos olhos de seus empregadores (LESSER, 2001, p. 154). Enquanto isso os nipônicos figuravam sob o signo da docilidade e da operosidade (DEZEM, 2005, p. 119): mestres na arte da resignação, devido ao *gambarê* talvez, enfrentariam as difíceis condições de trabalho no país sem reclamar e ainda produzindo imensamente bem.

Estas são, afinal, características tidas como típicas de todo e qualquer asiático (ou oriental) (MESLIN, 2005, p. 339) e mesmo o *gambarê* pode ser pensado em sua conexão com

a China: segundo Sakurai (1993, p. 52), o *gambarê* como uma postura resignada face à má sorte e que é entendida como sinal de maturidade tem raízes no Confucionismo, sistema de pensamento chinês que teria circulado pelo menos entre este país, a Coréia e o Japão, se tornando bastante importante neste último especialmente nas esferas das relações humanas e da moralidade (SASAKI, 2011, p. 15)<sup>52</sup>. De fato, cabe ressaltar que a China exerceu enorme influência na formação cultural do Oriente, sendo comparada por Sasaki (2011, p. 12) à desempenhada pelo Império Greco-Romano no Ocidente.

É preciso pensar, então, porque o Brasil recorreu ao Japão e não à China, por exemplo, quando o ingresso de imigrantes de origem europeia revelava-se insuficiente para a demanda das lavouras de café e também quando desejava-se a expansão dos mercados consumidores para este produto.

Na verdade, conforme relata Lesser (2001, p. 153-156), em 1892, ambos os países se apresentavam como opções viáveis para o governo brasileiro, sendo que o Japão estava bastante interessado em ampliar as relações comerciais com o Brasil e também em encontrar um novo destino para o crescente excedente populacional produzido pelas transformações engendradas pela Restauração *Meiji* (1868-1912)<sup>53</sup>.

Ainda segundo o autor, embaixadas e consulados brasileiros foram abertos nos dois países, contudo, já em 1893, o responsável pelas negociações com a China, José da Costa Azevedo, acabou sabotando sua missão ao publicar comentários bastante elogiosos em relação aos japoneses, os quais possuiriam qualidades impossíveis de serem encontradas nos chineses (LESSER, 2001, p. 156).

Talvez essa postura de José da Costa Azevedo seja apenas uma manifestação da diferença que fazia o Brasil em relação à China e ao Japão, mesmo que as populações de

<sup>52</sup> Deve-se apontar, contudo, que nesse trânsito o sistema de pensamento arquitetado por Confúcio foi se transformando, sendo que a doutrina que se consolidou no Japão difere bastante da original (SASAKI, 2011).

<sup>53</sup> A Restauração *Meiji* (1868-1912) foi um processo de abertura do Japão aos demais países do mundo imposta pelos Estados Unidos depois de mais de dois séculos de isolamento nipônico e também um processo de reestruturação do próprio Japão, que saía de uma situação de tipo feudal para outra em que restaurava-se o poder centralizado nas mãos do Imperador. Foi um período de rápida modernização e ocidentalização do país, algo que agravou o desemprego, a fome e os problemas advindos da superpopulação e da insatisfação popular com a situação desfavorável que se instalara com "... a crise econômica que abalara os alicerces do antigo regime" (NOGUEIRA, 1992, p. 28). Uma matéria jornalística escrita por Emiko Jozuka e disponível em português no site do jornal da Folha de São Paulo mostra como no período *Meiji* as imagens fotográficas que os japoneses e os estrangeiros queriam consumir sobre o Japão eram muito distintas: enquanto os primeiros desejavam ver representadas a modernização pela qual passava o país, os estrangeiros se concentravam nas imagens exóticas que ele poderia propiciar, as quais remetiam ao período anterior da história japonesa, a Era de Edo (1603-1868). Link da reportagem: <http://www1.folha.uol.com.br/vice/2015/10/1698086-por-que-a-maioria-das-fotos-do-japao-feudal-e-enganosa.shtml>. Acessado no dia 29 de outubro de 2015. Lesser (2001, capítulo 6) mostra como na visão brasileira figuravam igualmente o Japão tradicional desejado pelos outros estrangeiros quanto o Japão moderno visado pelos próprios japoneses.

ambos fossem colocadas sob o rótulo de “amarelas”. Enquanto à época a China era considerada um império em decadência, o Japão chamava a atenção no cenário internacional como uma nação que se modernizava rapidamente. Esse processo se torna ainda mais impressionante tendo em mente que o país estivera fechado às demais nações (com exceção da Holanda) durante cerca de dois séculos em um regime de tipo feudal. Tudo isso foi motivo de admiração por parte das elites brasileiras, que almejavam que o seu país, ao receber os japoneses, pudesse se valer de onda semelhante de modernização (LESSER, 2008, p. 40).

A posição superior do Japão frente à China se tornou patente com a vitória do primeiro sobre a segunda na guerra Sino-japonesa em 1895, sendo que o posto de principal potência da Ásia, o império dos crisântemos conquistou com a vitória sobre a Rússia em 1905. Tal superioridade, advogada inclusive pelos próprios japoneses, reverberou em um dos argumentos usados pelo governo nipônico para convencer o Brasil das vantagens da imigração japonesa: consideravam-se os brancos da Ásia (DEZEM, 2005, p. 119). Segundo Lesser (2001, p. 154), Sho Nemoto, o encarregado japonês de negociar assuntos de imigração com o Brasil, vendeu os japoneses ainda como pessoas que estavam ansiosas por se tornarem brasileiras.

Além disso, é preciso notar que o Brasil já havia tido uma curta experiência com a imigração chinesa, a qual não havia corrido bem. Pensada como uma solução transitória entre a mão de obra do negro escravizado e a do imigrante branco e europeu, o recurso a trabalhadores *chins* (chineses) foi feito através de um contrato entre o governo brasileiro e a *Casa Sampson e Tappman* de Boston em 1855 (DEZEM, 2005, p. 56). No entanto, bem menos do que a metade dos *chins* previstos neste contrato vieram ao país, sendo que para contribuir com o caráter negativo de tal experiência houveram muitos desentendimentos entre eles e os fazendeiros, causando o rompimento dos contratos de trabalho, tal como relata Dezem (2005, p. 56):

Assim como os colonos de origem europeia nas colônias de parceria, pouco tempo depois da chegada dos *chins*, começaram as desavenças entre empregados e patrões. Acusados pelos fazendeiros de morosidade e indisposição ao trabalho, alguns se rebelaram e outros foram castigados corporalmente. Os contratos foram reincididos por serem os chineses, segundo os fazendeiros, *indolentes, indisciplinados, inúteis e prejudiciais* (Grifos no original).

É assim que o historiador afirma que os japoneses passam a ocupar no imaginário brasileiro o lugar do chinês na “equação amarela”: “trabalhador bom, barato e dócil” (DEZEM, 2005, p. 119).

Frente a esses aspectos positivos, havia um porém: os japoneses foram considerados por setores da elite brasileira os imigrantes de mais difícil assimilação dentre as principais nacionalidades que o Brasil recebeu entre fins do século XIX e todo o século XX (alemães, portugueses, italianos, japoneses e espanhóis) devido principalmente à percepção de grandes diferenças biológicas e culturais entre a população nativa e esse contingente imigrante (VAINER, 1995).

Presente já nos primeiros debates sobre a possibilidade da imigração japonesa para o Brasil, a ideia de que eles eram muito diferentes dos brasileiros tanto racialmente quanto culturalmente e que isso poderia prejudicar a construção da nação brasileira, foi recuperada sempre que se pretendia criticar a presença deste contingente populacional no país, como foi o caso das décadas de 1920 e 1930.

Embora nessas décadas, no acalorado debate que se deu em torno da pertinência da imigração japonesa para o país, houvessem aqueles que defendessem os progressos trazidos por esses trabalhadores, houve uma acirrada crítica a eles centrada sobretudo na formação dos núcleos coloniais, entendidos como quistos raciais. Exemplo disso foi o posicionamento de Oliveira Vianna que, além de considerar os japoneses insolúveis como o enxofre (VIANNA, 1934, p. 209 apud MIWA, 2006, p. 36), criticava a postura adotada na política imigratória da Primeira República que havia permitido o ingresso desses imigrantes no país seduzida pelo seu potencial trabalhador, mas displicente em relação ao outro elemento importante envolvido na imigração brasileira, qual seja a questão da integração do estrangeiro à sociedade nacional. Era importante que essa relação se desse sob a forma da assimilação com vistas a compor uma nação moderna, eugênica e unificada sob padrões culturais homogêneos (VAINER, 1995, p. 44-45)<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Vemos em Bauman (1999), Sayad (1999) e Williams (1989) que o Estado nacional, principalmente na época de sua formação, tende a preocupar-se muito com a questão da homogeneidade interna, a qual seria pensada de acordo com Williams (1989) como uma das fontes de garantia da lealdade nacional. Nesse contexto, grupos minoritários nacionais, como os indígenas, e também os imigrantes podem ser vistos como obstáculos à construção dessa homogeneidade, pois, segundo Bauman (1999), são pensados pelo Estado sob o signo da ambivalência: estão dentro e fora, são amigos e inimigos; borram, portanto, as fronteiras que de forma bastante determinada e minuciosa o Estado tenta definir e resguardar. A estes, Bauman (1999) denomina estranhos, afirmando que a política mais característica da modernidade para lidar com eles e assim tentar eliminar a ambivalência foi justamente a assimilação. Segundo o autor, a oferta assimilatória só pode ser enganosa, visto que está fadada desde o princípio ao insucesso: a tentativa de transformar os estranhos em cidadãos comuns através da perda dos traços que os singularizam produz não homogeneidade, mas mais ambivalência e diferença,

Em um momento em que o Japão expandia-se militarmente informado, como o Brasil, por uma ideologia nacionalista, vemos que a preocupação com a construção da nação ultrapassa a questão da homogeneidade racial e cultural e passa a tangenciar questões de soberania, como já mencionei no capítulo um.

Nesse contexto de crítica aos nipônicos, mesmo a operosidade dos japoneses, sempre tão valorizada, poderia ser vista de forma negativa, já que gerava uma concorrência entendida como desleal em relação ao trabalhador nacional (ISCHIDA, 2010, p. 37), um preguiçoso crônico. É interessante notar, contudo, que foi justamente essa falta de disposição para o trabalho que seria característica do brasileiro um dos argumentos mobilizados para justificar a necessidade de trazer estrangeiros para a transição do trabalho escravo para a mão de obra livre (VAINER, 1995, p. 48).

Assim, desde o início da imigração, ou mesmo antes dela, coabitavam um conjunto de imagens (tidas como) positivas (centrado na ideia de bom trabalhador<sup>55</sup>) ao lado de outro composto por imagens (tidas como) negativas (centrado na ideia de ameaça – racial, identitária, cultural e militar- à nação) em relação aos japoneses. De acordo com Vainer (1995, p. 48) isso ilustra de forma magistral a dupla orientação das políticas imigratórias tupiniquins que delineei acima através das críticas de Oliveira Vianna: se de um lado desvalorizava-se o nacional como trabalhador para justificar a vinda do imigrante, por outro, desvalorizava-se este como estrangeiro a fim de justificar medidas discriminatórias que tinham por finalidade a construção de uma nação homogênea e moderna.

Claro está que nos diversos contextos da presença japonesa no Brasil um conjunto ou outro foi mais acionado, este ou aquele elemento de cada um deles combinavam-se para definir como era visto o japonês ou mesmo elementos de um conjunto passavam ao outro, isto é, características que eram consideradas positivas podiam adquirir caráter negativo e vice-versa.

Como a intenção do capítulo não é dar conta das diversas imagens que “vão” e “foram junto” (MACHADO, 2011, p. 16) com a ideia de japonês no Brasil (para isso existem os trabalhos de Ischida (2010), Lesser (2001; 2008) e Dezem (2005)), importa agora apenas

---

como vemos na proliferação de categorias para se referir aos estranhos. No caso dos descendentes de japoneses, há, por exemplo, japonês do Paraguai, japonês abrasilizado, japonês japonês, japonês da pá virada e ainda muitos outros.

<sup>55</sup> Pode-se afirmar a partir da leitura de Lesser (2008) que essa imagem tem como referência principal a população masculina, visto que a imagem da mulher japonesa permaneceu muito ligada à da gueixa no imaginário brasileiro e, portanto, à sexualidade. No entanto, nota-se pela descrição que fiz no capítulo anterior que a força produtiva das mulheres japonesas foi fundamental para o processo de ascensão social familiar.

apontar como nas décadas que se seguiram ao fim da guerra e ao apaziguamento dos conflitos no interior da colônia, o conjunto dos elementos considerados positivos tendeu à ampliação (tanto em número de características quanto em importância), enquanto que o dos elementos considerados negativos tendeu à atenuação.

Em parte essa melhora da imagem da Colônia ou comunidade japonesa se deve de fato aos esforços dos *nissei* em meio urbano sobre os quais comentei no capítulo anterior e no início deste: seu ingresso nas universidades brasileiras nos anos 1960 e 1970 foi notável e a ascensão social que conquistaram através da formação superior possibilitada pelo esforço conjunto da família<sup>56</sup> também.

Segundo Lesser (2008, p. 45-46), nessa época os estudantes de origem japonesa perfaziam 10% dentre todos os universitários enquanto que compunham apenas 2% da população. Como muitos jovens das camadas médias, valeram-se das políticas da ditadura militar no campo da educação para ascender social e economicamente (LESSER, 2008, p. 36). Talvez em função de sua maior visibilidade, começa a se formar no imaginário brasileiro as ideias de “japonês inteligente”, “japonês estudioso”, “japonês *nerd*”, “japonês esforçado”, afinal, como aponta Cardoso (1995, p. 149), os jovens universitários ainda eram uma minoria privilegiada dentro da Colônia<sup>57</sup>. De qualquer forma isso acabou alimentando o surgimento de muitas piadas em relação aos nipo-brasileiros e uma grande representação destes em propagandas de cursinhos pré-vestibulares, por exemplo.

Mesmo com a ressalva de Cardoso (1995), é possível ver através de Lesser (2001, p. 301) como esse processo de ascensão socioeconômica dos *nikkeis* (descendentes de japoneses nascidos fora do Japão) via educação superior continuou em marcha e gerou números impressionantes, pelo menos em São Paulo. Valendo-se de uma pesquisa da DataFolha<sup>58</sup> realizada no ano de 1995 o autor mostra que, em São Paulo, 80% das famílias *nikkeis* tinham renda de pelo menos 10 salários mínimos, enquanto que no total da população

---

<sup>56</sup> Conforme mostrei no capítulo anterior a partir de Cardoso (1995), toda a família *nikkei* trabalhava para que alguns dos filhos pudessem estudar e assim melhorar a condição da família como um todo, mecanismo de cooperação que tende a perder força conforme vai atingindo seus objetivos.

<sup>57</sup> Cardoso desenvolveu sua pesquisa de doutorado entre os anos 1960 e 1970, sendo que sua realização foi interrompida entre os anos 1964 e 1968 em função do exílio de Ruth e seu marido, Fernando Henrique Cardoso, por ocasião da ditadura militar (1964-1985).

<sup>58</sup> A pesquisa foi feita na cidade de São Paulo e entrevistou 312 nipodescendentes. Os dados sobre a população em geral foram retirados de uma pesquisa da Seade (Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados) feita no ano anterior (1994) na região metropolitana de São Paulo. Há ainda a indicação de que o perfil da comunidade japonesa em Curitiba é semelhante. Essas informações foram obtidas no seguinte endereço eletrônico: <[http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/10/19/caderno\\_especial/index.html](http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/10/19/caderno_especial/index.html)>. Acessado no dia 29 de outubro de 2015.

eram apenas 30%; no que tange à educação, 53% dos adultos *nikkeis* tinham estudos universitários contra apenas 9% da população adulta total.

Tudo isso foi lido como sinal de integração e assimilação à sociedade englobante (ISCHIDA, 2010, p. 80-81), contribuindo para mitigar a ideia tão forte nos anos 1920 e 1930 de que os japoneses resistiam a esse processo. Contribuindo com essa perspectiva, Tsuda (2003, p. 69) aponta a partir da bibliografia que no pós guerra os *nissei* buscaram afastar-se de sua herança japonesa visto que ela estava negativamente investida pela sociedade brasileira, buscando melhor integrar-se à sociedade abrangente através da negociação de sua identidade como brasileiros<sup>59</sup>.

Já vimos no capítulo um como as associações juvenis urbanas enveredaram por um caminho semelhante e como contribuíram para que alguns padrões socialmente aceitos pelos brasileiros, como o casamento romântico, fossem incorporados pelos japoneses e descendentes. Como já indiquei na nota 43 do capítulo um a partir do artigo de Cardoso (1959), a aceitação do casamento não arranjado trouxe como consequência não prevista a permissão do casamento fora da Colônia, algo que quando se concretiza contribui com a positivação da imagem dos japoneses e descendentes na medida em que os casamentos interétnicos são encarados como mais uma dimensão de sua integração à sociedade nacional (ISCHIDA, 2010, p. 80)<sup>60</sup>.

Não foi, contudo, apenas o desejo e o esforço dos *nisseis* que contribuíram para melhorar a imagem associada aos japoneses e descendentes no Brasil. Pelo contrário, uma série de acontecimentos nos cenários nacional e internacional influenciou decisivamente o olhar brasileiro sobre essa minoria.

A princípio é preciso dizer que o Japão, apesar de ter saído derrotado e fragilizado da Segunda Guerra Mundial, em poucos anos emergiu como uma potência econômica, política e tecnológica, fazendo brilhar os olhos das elites paulistanas, então o centro econômico do país que sempre se quis moderno.

Tal proeza japonesa pode ser entendida a partir do significado que o Japão assumiu para os Estados Unidos no pós-guerra, quando o cenário internacional foi tomado

---

<sup>59</sup> Segundo o autor (TSUDA, 2000; 2003), conforme a imagem dos japoneses no Brasil passa de negativa para positiva, vemos um movimento contrário, de busca de reafirmação de sua etnicidade japonesa. Tal apontamento será matizado tanto neste capítulo quanto no próximo.

<sup>60</sup> De acordo com Lesser (2008, p. 121-122), os militantes *nikkeis* que são sujeitos de seu livro viam no casamento com não *nikkeis* uma prova de sua brasilidade e uma forma de se afastar da Colônia. Outro modo de fazê-lo era antipatizar com aqueles que os militantes entendiam como japoneses, isto é, os japoneses do Japão, os *isseis* (primeira geração de japoneses no Brasil, imigrantes) e os *nikkeis* que mantinham vínculos com a Colônia. Cabe dizer que encontrei movimentos semelhantes entre meus interlocutores.

pelo clima da Guerra Fria (1945-1991): sendo o Japão um país que se encontrava em uma situação fragilizada e que está geograficamente próximo das grandes potências socialistas da época (a China e a República Soviética), os Estados Unidos temiam que o país pudesse acabar sob influência dos comunistas e ao mesmo tempo via na conquista dele como aliado uma ótima base para enfrentá-los, como de fato aconteceu na Guerra da Coréia (1950-1953).

Assim, como forma de garantir que o Japão ficaria do lado capitalista, os Estados Unidos, que já haviam encabeçado a ocupação militar do Japão (1945- 1952)<sup>61</sup>, investiram grandes montantes de capital na terra do sol nascente e transferiram-lhe tecnologia, acabando por transformá-lo em seu principal concorrente na esfera econômica, mas em um grande aliado na Guerra Fria (SASAKI PINHEIRO, 2009).

É assim que as décadas de 1960 e 1970 veem uma profusão de produtos japoneses, como televisores e carros, bem como imagens sobre esse país invadirem o mundo (SASAKI PINHEIRO, 2009, p. 142; LESSER, 2008)<sup>62</sup>. No Brasil, onde os produtos japoneses eram tomados por superiores aos nacionais, esses produtos e as imagens sobre o seu país de origem (o Japão) eram cotidianamente confrontados com os imigrantes e descendentes que já estavam no país, particularmente em São Paulo (LESSER, 2008), bem como com aqueles que, mais qualificados profissionalmente (SAKURAI, 2004), vieram no período pós-guerra.

Este foi um momento em que as trocas comerciais e tecnológicas se intensificaram entre Brasil e Japão, afinal, o crescimento econômico deste último impunha a necessidade de investir suas imensas reservas de capital no exterior. O Brasil surgiu como uma escolha lógica: um país com grande potencial de crescimento e que era rico em matérias-primas. Para além disso, contava (e ainda conta) com a maior comunidade de descendentes de japoneses fora do Japão, a qual seria, aos olhos do governo japonês, bastante influente no

---

<sup>61</sup> Com a rendição incondicional em 1945, o Japão ficou aberto aos países contra os quais tinha estado em guerra até então (dentre eles EUA, URSS, China, Reino Unido, Austrália, Canadá, França, Holanda e Nova Zelândia). A ocupação do Japão, foi, no entanto, encabeçada pelos Estados Unidos e tinha como objetivos desmilitarizar e democratizar o país, o que foi obtido através da promulgação da Constituição de 1947 pelos norte-americanos. Da parte dos demais países que haviam assinado o documento de rendição, alguns protestos quanto à preponderância dos EUA na condução dos assuntos japoneses foram feitas, mas não abalaram a orientação geral das ações no Japão e nem a influência dos EUA sobre o país. Quanto aos japoneses, a aceitação da interferência norte-americana, que permaneceu por muitos anos depois da desocupação militar do país, se deu sob a política desenvolvimentista formulada inicialmente por Yoshida Shigeru, terceiro Primeiro-Ministro na sucessão do pós-guerra (1946-1947) (WATANABE, 2011).

<sup>62</sup> Na mesma época, diversos produtos, tanto comerciais quanto culturais, brasileiros chegavam ao Japão em função de um acordo tributário assinado entre os dois países em 1967 (LESSER, 2008, p. 47).

Brasil (LESSER, 2008, p. 48)<sup>63</sup>. Graças a isso o Japão é ainda mais admirado pelas elites brasileiras.

Nesse contexto, os *isseis* e *nikkeis* passam a figurar não só como uma ponte entre Brasil e Japão (díade que simboliza igualmente o Brasil da época e o sonhado Brasil do futuro), mas também como uma espécie de representação daquele Japão moderno, tecnológico, eficiente, potência econômica que se formou no imaginário popular paulistano e, por extensão, brasileiro<sup>64</sup>.

Desta forma, o espaço conquistado pelos nipodescendentes no Brasil se conjuga com o alcançado pelo Japão no cenário internacional para compor as aspirações das elites paulistanas para o Brasil das décadas de 1960 e 1970. Assim, esse período é marcado por uma política desenvolvimentista por parte dos governos da ditadura militar (1964-1985) com vistas a que o Brasil pudesse atingir uma maior centralidade no cenário internacional<sup>65</sup>. Para isso a presença dos imigrantes, não só japoneses, foi importante, sendo que muitos passam a rearticular suas identidades de forma a se beneficiar dos capitais estrangeiros que ingressavam no país (LESSER, 2008, p. 35). Cabe indicar que esse processo teria ficado mais evidente no caso dos japoneses em função da grande presença de produtos e imagens do Japão no Brasil (é preciso lembrar que países como Itália, Portugal e Espanha, regiões de onde provinham outras correntes migratórias para o Brasil, não se destacavam no momento por seu desenvolvimento industrial) e também da facilidade com que a aparência física dos *nikkeis* remete aos olhos brasileiros à ascendência japonesa (sobre isso falarei com mais vagar adiante) (LESSER, 2008).

Esses motivos (ascensão dos *nikkeis* na sociedade brasileira paralela à ascensão mundial japonesa, produtos e imagens do Japão no Brasil e vínculo entre aparência física dos *nikkeis* e ascendência japonesa) também podem ser elencados para explicar porque no

---

<sup>63</sup> Assim, várias foram as empresas japonesas que se instalaram na Zona Franca de Manaus e outros tantos foram os empreendimentos do governo federal que contaram com parte da verba vinda do Japão (foi o caso da Ishibrás, por exemplo) (LESSER, 2008, p. 47-48). Sakurai (2004, p. 14), por outro lado, aponta para a cooperação técnica entre Brasil e Japão citando, por exemplo, a existência na década de 1970 do Programa Nacional de Cooperação Técnica Brasil-Japão, que consistiu na ida de bolsistas brasileiros para o Japão e na vinda de técnicos japoneses para o Brasil para atuar na transmissão de conhecimentos técnicos em setores como o têxtil e o agrícola. Sobre a cooperação técnica entre Brasil e Japão também falam Nishida e Wakisaka (1992).

<sup>64</sup> Lesser (2008, p. 27) aponta para as proximidades entre a forma como o Japão e os *nikkeis* eram percebidos em São Paulo e em outras regiões do país que haviam recebido estes imigrantes, como Belém do Pará e Campo Grande. Além disso o autor mostra nas páginas 36 e 37 como na época (décadas de 1960, 1970 e 1980) a cidade de São Paulo tinha um papel central nas dinâmicas brasileiras, influenciando o resto do país.

<sup>65</sup> Segundo Sakurai (2004, p. 10) parte dessa política de ampliação da atuação no cenário internacional se relaciona com a recepção de refugiados no pós-guerra, os quais tem como diferencial em relação aos que vieram antes da Segunda Guerra Mundial serem em geral mais qualificados profissionalmente.

imaginário brasileiro havia (e ainda há, como veremos) a suposição de um vínculo entre os nipo-brasileiros e o Japão, suposição esta que possibilitou que nos anos 1960 e 1970 os nipo-brasileiros fossem pensados e se pensassem como representantes do Japão que acabara de se tornar potência mundial<sup>66</sup>.

Segundo Lesser (2008) e Ischida (2010) essa associação que fazem os brasileiros entre os “japoneses” do Brasil e o Japão, da qual muitos nipo-brasileiros se aproveitam, foi bastante explorada pela publicidade, sendo que ambos destacam a propaganda feita pelo Banco Bamerindus na década de 1970: “precisamos de mais brasileiros como os japoneses”.

Em Lesser (2008, p. 25 e 57) podemos ver que na época isso queria dizer que o país precisava de mais pessoas trabalhadoras, modernas, sérias, empreendedoras e bem sucedidas. Os trabalhos de Tsuda (2000, 2003), Ischida (2010) e Ribeira (2010) mostram que grande parte dessas características continua a ser atualmente atribuída aos brasileiros descendentes de japoneses, sendo que a essas características somam-se outras, nem sempre ou quase nunca inéditas.

Ao longo de minha própria pesquisa pude entrar em contato com várias características atualmente tidas como típicas dos japoneses e descendentes, sendo que destaco as seguintes a partir do confronto entre a literatura e a pesquisa de campo: trabalhador, honesto, estudioso, inteligente, dedicado, confiável, educado, tímido, certinho e fechado aos não *nikkeis* (descendentes de japoneses nascidos fora do Japão). Esta última foi a única característica negativa associada aos nipo-brasileiros encontrada por Tsuda (2003, p. 73), sendo que o autor caracteriza a imagem atual dos nipodescendentes no Brasil como majoritariamente positiva. Assim, estes tendem a ser admirados principalmente em função da honestidade, do trabalho e do esforço, características que de acordo com Ischida (2010) dominam o imaginário discursivo sobre os *nikkeis*.

Outro elemento que compõe a atual admiração de que são alvo os nipodescendentes no Brasil é o fato de terem conseguido manter viva a cultura japonesa mesmo depois de mais de cem anos da chegada do *Kasato Maru* (navio que trouxe os pioneiros em 1908). Trata-se de uma significativa inversão em relação aos argumentos antinipônicos que ferveram nas décadas de 1920 e 1930, na qual imperavam as políticas

---

<sup>66</sup> Podemos especular que para isso também contribuía o fato de que, a julgar pelas aparências, os brasileiros raramente conseguiam distinguir os imigrantes antigos daqueles que, chegando no pós guerra, haviam podido participar, mesmo que marginalmente, da incrível ascensão japonesa.

assimilacionistas em relação aos imigrantes estrangeiros, esses estranhos<sup>67</sup> que o país recebia (BAUMAN, 1999). Hodiernamente, de acordo com Bauman (1999), viveríamos outra maneira de lidar com a questão do estranho, uma que está pautada pela ideia de tolerâncias às diferenças, algo que pode servir para explicar essa inversão. Devo, contudo, sinalizar que dizer que vivemos um tempo marcado pela política de tolerância às diferenças pinta o quadro mais bonito do que ele é, afinal o próprio Bauman (1999) indica que a tolerância de que fala beira a indiferença e inclui igualmente uma postura, como é a política assimilacionista, que ataca a diferença: segundo o autor, a intolerância é apenas mais uma diferença dentre as muitas toleradas na atualidade.

## 2.1 Singularidade “japonesa”

Da mesma forma que aos japoneses uma série de características foram atribuídas, outros grupos de imigrantes que vieram ao Brasil são pensados sob determinadas particularidades; assim é que os judeus são vistos como sovinas e possuidores de um elevado tino comercial e os italianos nos parecem extrovertidos, tagarelas e passionais.

Por que, então, dedicar um capítulo desta dissertação sobre as relações contemporâneas entre jovens descendentes de japoneses no estado de São Paulo às imagens que no Brasil são associadas aos japoneses?

Em uma palavra, porque através da fala de meus interlocutores percebi que ainda hoje os nipodescendentes são frequentemente pensados a partir e através dessas imagens e isso mesmo que sejam, como a maioria das pessoas com quem conversei, de terceira ou quarta geração e se considerem prioritariamente brasileiros. Mas isso não resolve a questão. Ainda é preciso entender qual a centralidade desse mecanismo para os nipodescendentes, especialmente tendo em mente que muitos brasileiros são descendentes de algum grupo de imigrantes, e por que ele se delineou como um tema importante em campo, mesmo que, como vimos, as características tidas como japonesas pareçam à primeira vista majoritariamente positivas.

---

<sup>67</sup> Já delineei na nota 54 o que o autor entende por estranho; enfatizo aqui apenas que o estranho é mais do que o não familiar, já que não está lá longe, mas logo ao lado e que nas dicotomias interior/exterior, amigo/inimigo ele fica simultaneamente sub e sobredeterminado (cf. BAUMAN, 1999, p. 82-83).

A abordagem que faz Lesser (2008) sobre os seus próprios sujeitos – atores e atrizes *nikkeis* que participaram de filmes eróticos e militantes políticos *nikkeis* entre as décadas de 1960 e 1980 – oferece-nos um caminho profícuo para pensar sobre essas novas questões.

A tese principal do historiador judeu<sup>68</sup> é a de que por mais que os sujeitos de sua pesquisa imaginem estar rompendo com a imagem dos japoneses no Brasil ao realizarem atividades pouco usuais para o conjunto da Colônia japonesa (militância política e atuação em filmes eróticos), eles tiveram experiências muito semelhantes em relação àqueles que seguiram caminhos menos inusitados, como os que se formaram advogados ou engenheiros. Todos eles, ao imaginarem exercer sua brasilidade, acabavam tendo sua condição de minoria reforçada.

A participação de atrizes *nikkeis* em filmes eróticos, por exemplo, era por elas entendida como prova de sua brasilidade, enquanto que os produtores dos filmes, que só as escalavam para papéis de japonesas ou *nisseis*, e também o público viam a mesma participação a partir do enquadre da “niponicidade”, dentro do qual a figura da gueixa tem bastante proeminência.

Para entender como isso funciona em relação aos nipodescendentes com profissões mais comuns é só lembrar dos jovens *nisseis* que, conforme retomei no início deste capítulo, ao chegarem às cidades buscavam se inserir nos códigos ali vigentes de forma a ascender socioeconomicamente; quando o faziam, porém, seu sucesso tinha grandes chances de ser lido em termos de características tidas por japonesas, como o esforço, a dedicação e o trabalho duro.

---

<sup>68</sup> Coloco Jeffrey Lesser (2008) como um historiador judeu e não norte-americano pois ele próprio relata na página 22 que seus interlocutores militantes faziam questão de perguntar de onde ele é e só descansavam quando descobriam que ele é judeu, informação que tornaria menos estranho o fato de um estadunidense estar interessado em etnicidade e militância. Também o faço em função de uma experiência de minha pesquisa de campo no colégio particular conhecido como oriental situado na cidade A: em um de minhas primeiras visitas à escola, a coordenadora (não descendente) que me recebeu apresentou-me ao professor de história (nipodescendente) do ensino fundamental, o qual encontramos no corredor. A coordenadora contou a ele que eu desenvolvia uma pesquisa sobre amizade entre nipodescendentes (à época ela ainda estava nomeada assim). Mostrando-se levemente interessado, o professor pergunta-me sobre a bibliografia que estava utilizando. Ingênua, começo pelas referências em relação à amizade, até perceber que sua intenção era saber com quem eu dialogava para falar sobre os nipodescendentes. Como eu não havia mencionado Lesser (2008), o professor me pergunta sobre o livro *Uma diáspora descontente. Os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica. 1960-1980*. Digo que conheço a obra, mas ainda não a havia lido. O professor diz então que seria pertinente fazer uma leitura deste que é um ótimo livro: ele mesmo se reconheceu muito nesse livro, algo que tem para ele grande importância. “Deve ser porque ele também é minoria (judeu)”, arrisca uma explicação para o fato de Lesser (2008) ter conseguido captar de forma bem sucedida os *nikkeis*. A isso adiciona que acha bacana ler quem é de fora falando sobre eles.

Situação semelhante foi descrita por Bauman (1999) para os judeus na Alemanha entre os séculos XIX e XX. Por mais que muitos dentre eles tenham aceitado a enganosa oferta liberal da assimilação<sup>69</sup> e de fato buscado se afastar da comunidade tradicional judaica e se germanizar, esse processo raramente era reconhecido pelos demais alemães.

Como ilustração, o sociólogo traz o caso do escritor alemão e judeu Jacob Wasserman, cujas obras, por mais que no exterior fossem reconhecidas como “deliciosos espécimes da literatura alemã de alta qualidade”, os alemães não judeus viam nelas apenas o “zelo, astúcia ou talento judeu para a imitação” (BAUMAN, 1999, p. 128) e não a germanidade de Wassermann. Ludwig Börne (contemporâneo de Heine e Marx) resume essa condição de forma magistral: “Alguns me acusam de ser judeu, alguns me perdoam, alguns até me louvam por sê-lo. Mas todos pensam nisso”<sup>70</sup>.

No caso dos *nikkeis* retratados por Lesser (2008), que não mais enfrentavam pressões assimilatórias por parte do governo brasileiro, sendo por ele considerados como plenos cidadãos nacionais (LESSER, 2008, p. 58)<sup>71</sup>, havia, como vimos, certa admiração por serem “japoneses”, sendo que sê-lo era (e ainda é) um elemento frequentemente mobilizado para justificar o sucesso individual e coletivo dos nipo-brasileiros. Desta forma, um discurso diverso (não mais marcado pelo imperativo da assimilação) presta-se também a manter a associação (imaginada) entre certos brasileiros e o Japão e os japoneses.

Embora a participação de atrizes e atores *nikkeis* em filmes produzidos no Brasil seja interessante também pelas imagens de “niponicidade” que vinculam, foco na experiência dos *nikkeis* que participaram da luta armada contra a ditadura militar, posto que a discussão sobre os codinomes e nomes falsos é bastante esclarecedora em relação à questão que por ora trato, qual seja, por que ainda hoje os nipo-brasileiros são pensados a partir de características tidas como japonesas.

Tanto o nome falso quanto o codinome são usados para esconder a identidade de quem o porta, então, porque os militantes *nikkeis* sobre os quais fala Lesser (2008, capítulos 3, 4 e 5) tinham codinomes e nomes falsos que faziam referência à sua origem étnica como o famoso codinome Mário Japa ou o nome falso Luciana Sayori Shindo? Embora Lesser (2008, p. 128) aponte que os “codinomes étnicos” eram comuns, eles raramente aludiam à verdadeira

<sup>69</sup> Sobre o caráter enganoso da oferta assimilatória falei na nota 54.

<sup>70</sup> Encontrei esta frase de Ludwig Börne em Bauman (1999, p. 128). O sociólogo, por sua vez, encontrou-a na seguinte obra: GILMAN, Sander L. *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), p.206-7, 162.

<sup>71</sup> Como o próprio autor pontua (LESSER, 2008, p.58), a ausência de discriminação oficial não implica na mesma ausência na esfera das relações cotidianas.

origem étnica do militante. Exemplo disso é Landislau Dowbor, da VPR (Vanguarda Popular Revolucionária), que tinha Jamil (um nome “árabe”) por codinome, mas era de origem polonesa. Por que no caso dos nipo-brasileiros isso era diferente?

Segundo a abordagem de Lesser (2008, p. 130-131), essa diferença se dá porque tentar esconder a “niponicidade” de um militante *nikkei* era perda de tempo: a aparência física “revelaria” a etnicidade de qualquer forma. Além disso, é preciso dizer que não só a fisionomia “revela” a origem étnica como a associa a um país específico, o qual, já vimos, inundava o Brasil com seus produtos e imagens. Assim, no caso dos nomes falsos por exemplo, que eram destinados a uso público, o fato de uma pessoa de traços orientais portar um nome de origem distinta da japonesa levantaria ainda mais suspeitas do que se o nome falso correspondesse à sua origem étnica. Mesmo no caso dos codinomes, usados para ocultar a identidade dos militantes uns aos outros, podemos dizer que a fisionomia tornava praticamente impossível não pensar os militantes *nikkeis* como nipodescendentes, por mais que ao participar da militância questionassem a imagem que a ditadura militar passava sobre eles<sup>72</sup>, ou seja, a de que seriam estudiosos, trabalhadores e dóceis<sup>73</sup>.

Nas palavras de Lesser (2008, p. 131-132): “Como ocorria com os atores nipo-brasileiros, que, independentemente de seu talento, só podiam interpretar papéis de gueixas e *nisseis*, partia-se do princípio de que a fisionomia e a cultura tornavam os *nikkeis* indisfarçáveis”.

Assim, fica claro como os nipodescendentes são mais visíveis que os outros descendentes de imigrantes (LESSER, 2008, p. 29), sendo portanto mais facilmente vinculados à sua origem étnica que os demais. Desta forma, aqueles dentre os nipo-brasileiros que são reconhecidos através de sua fisionomia (e talvez também por meio de outros elementos de fácil acesso como o sobrenome e os gestos) tendem a ser pensados a partir das características que elenquei acima como sendo tidas como tipicamente japonesas (dentre elas a timidez, a dedicação e a honestidade), mesmo que sejam mestiços. É o caso de Débora

---

<sup>72</sup> Podemos dizer que um movimento semelhante acontece contemporaneamente: por mais que ao conhecer um nipodescendente possamos verificar que ele não possui as características que supúnhamos em função da essencialização étnica à qual estão sujeitos os nipo-brasileiros, dificilmente conseguimos não pensá-los como “japoneses” (brasileiros descendentes de japoneses).

<sup>73</sup> Lesser (2008, p. 118-119) indica que a figura dos militantes *nikkeis*, que por serem mais visíveis pareciam ser em maior número do que de fato eram, trazia lembranças dos samurais, das marchas da morte na Segunda Guerra Mundial e também da *Shindo Renmei*. Tudo isso os caracterizava como perigosos, algo que era acentuado em função do fato de que pareciam indistinguíveis de suas famílias imigrantes e trabalhadoras. As imagens de violência e docilidade aplicadas aos militantes *nikkeis* são muito bem trabalhadas pelo autor nos capítulos 3 e 4.

Takara, *yonsei* (quarta geração) aluna do primeiro colegial da escola particular conhecida como oriental na cidade A em que fiz pesquisa: por mais que ela se considere brasileira, falante e expansiva, por ter traços orientais evidentes, costuma ser tomada por terceiros como “japonesa” e, portanto, como uma pessoa quietinha e que não fala muito<sup>74</sup>.

De fato, foi notável que enquanto a maioria dos meus interlocutores (todos estes com traços orientais evidentes) mencionou de alguma forma os meandros da identificação por terceiros como “japonês”, Rodrigo Watanabe, mestiço estudante do mesmo colégio que Débora, mas cursando o terceiro colegial, conhecido por seu sobrenome para diferenciar dos outros “Rodrigos” com quem estudara anteriormente, afirma que é mais comum que as pessoas se surpreendam com o fato de ele ser nipodescendente (sabem por causa do sobrenome) do que o identifiquem como tal referindo-se a ele como “japonês”, como acontece frequentemente com Aoi Kubo, estudante de dança na cidade C que, ao contrário de Watanabe, tem traços orientais evidentes<sup>75</sup>.

Nesse sentido, é importante colocar a partir do trabalho de Hashiguti (2008, p. 88) sobre a relação entre memória discursiva e o corpo do descendente de japoneses no Brasil que esse processo de nomeação de “japoneses” através dos corpos se vale de uma representação do que seja o corpo japonês – aquele que tem traços orientais e determinadas posturas corporais - e, ao mesmo tempo, reforça o vínculo entre estes elementos e ser “japonês”.

Embora eu não vá me alongar na difícil, porém fundamental discussão sobre raça, etnicidade e imigração no Brasil (esforços nesse sentido foram feitos por Lesser (2001) e Adachi (2004), por exemplo), considero importante apontar que a “tendência, culturalmente tão enraizada no Brasil, a identificar - e discriminar - um grupo social por características fenotípicas.” (SCHPUN, 2007) originalmente descrita por Nogueira (1998) em um trabalho que tem por objetivo mostrar o modo como o racismo opera no Brasil<sup>76</sup>, pode ser profícua

<sup>74</sup> Na próxima seção desenvolverei com mais vagar os meandros desse tipo de situação.

<sup>75</sup> De acordo com Schpun (2007), dentre os aspectos da fisionomia, os olhos amendoados são os que mais permitem a identificação de uma pessoa como “japonesa”.

<sup>76</sup> A pesquisa de Nogueira (1998), levada à cabo na cidade de Itapetininga entre as décadas de 1940 e 1950, tem por objetivo descrever o que o autor chama de preconceito racial de marca a partir das relações entre brancos e negros. Tal construção conceitual tem também como base o modo como esse tipo de relação se estabelece nos Estados Unidos, país no qual o preconceito racial vigente seria o de origem. Antes de caracterizar brevemente cada um deles cabe dizer que essa é uma divisão didática, sendo que esses dois tipos de preconceito racial raramente são encontrados de forma pura. Pois bem, segundo Nogueira (1998) enquanto o preconceito racial de origem se manifesta através da exclusão e tem por critério a ascendência do indivíduo, no preconceito racial de marca são as marcas corporais visíveis que definem se um indivíduo será ou não preterido (ao invés de excluído, como no caso do preconceito descrito anteriormente). Esse seria o motivo pelo qual erroneamente o senso comum tem o Brasil, país onde impera o preconceito racial de marca, como uma democracia racial. A ele se soma o fato das manifestações deste tipo de preconceito serem moduladas por fatores como o tipo de relação

para pensar não só o fato de que Watanabe, assim como outros nipo-brasileiros que não são reconhecidos como tal através da fisionomia, é menos frequentemente essencializado em função de sua origem étnica, mas também o fato de que pessoas de outras origens, como a chinesa e a coreana, que tem imigrado para o Brasil de forma significativa a partir dos anos 1950 e 1960 (SHOJI, 2004), e mesmo a indígena, por terem fisionomia parecida com a dos nipodescendentes, podem também ser pensadas e tratadas como eles <sup>77</sup>.

Muitos destes apontamentos já estão presentes em outros trabalhos, como os de Lessser (2001), Adachi (2004) e o de Oliveira (1997), sendo que para esta última a importância que assume a fisionomia influencia igualmente no autorreconhecimento. Embora essa ideia possa ser questionada, problematização que será matéria do próximo capítulo, trago como exemplo da afirmação de Oliveira (1997) um comentário de Ricardo Ueno, *yonsei* (quarta geração) estudante de engenharia elétrica na cidade A: disse-me que é e não é “japonês” (brasileiro descendente de japoneses): não é “japonês” porque não se vê na ideia que se faz deles (para ele esta inclui, além dos atributos supracitados, uma forte referência aos fãs da cultura pop japonesa, a qual opera um conjunto de imagens que veio a compor recentemente o imaginário sobre os japoneses no Brasil, quando os produtos midiáticos associados a essa cultura, como os *animes* (desenhos animados) e *mangás* (histórias em quadrinho), se espalharam pelo mundo e chegaram ao país (RIBEIRA, 2010, p. 43)<sup>78</sup>), mas não pode negar que o seja por causa dos traços.

É, portanto, por esse motivo, por serem a única minoria originária da imigração a não poder disfarçar em público sua origem étnica (LESSER, 2008, p. 29), que a imagem dos *nissei* que chegavam às cidades no pós-guerra estava íntima e irremediavelmente ligada à da Colônia como um todo. É por isso também que o processo de essencialização em função da origem étnica captura igualmente os sujeitos do livro de Lesser (2008) e os meus interlocutores, algo que não acontece a descendentes de outros imigrantes no Brasil, pelo menos com tanta frequência e intensidade.

---

existente entre a pessoa negra e seu interlocutor e características individuais da pessoa de cor negra, como o grau de escolaridade.

<sup>77</sup> Nas discussões sobre etnicidade (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998) é comum que o mecanismo de reunir pessoas de origens distintas sob um mesmo epíteto a partir de traços pejorativos como a raça seja recorrentemente relatado, sendo particularmente comum em contextos migratórios. Parece-me que a diferença reside mesmo, como já mostrou Nogueira (1998), sob qual prisma a raça será tomada, pela fisionomia ou pelo sangue.

<sup>78</sup> Para uma discussão sobre a entrada desses produtos no Brasil e as imagens que eles trazem do Japão, ver WINTERSTEIN, 2011.

Meus interlocutores se mostraram bastante cientes em relação a esse aspecto, tanto que alguns se valeram de histórias fictícias em que me colocavam no Japão<sup>79</sup>, um lugar onde eu só encontraria pessoas que, por serem “amarelas” e terem os “olhos puxados”, são muito diferentes de mim, para me transmitir como se sentem por serem “os japoneses” no Brasil e também para explicar “porque os japoneses andam juntos”<sup>80</sup>, matéria a ser discutida no capítulo quatro.

Ao fazerem isso, traziam à tona a condição privilegiada da pesquisadora que, por dificilmente poder ser relacionada a partir de sua aparência a uma origem específica, figura enquanto metonímia (fisionômica) da nação brasileira (WILLIAMS, 1989, p. 439), algo que até então me era pouco consciente.

Sobre isso trago um trecho bastante ilustrativo da entrevista de Ricardo Ueno, *yonsei* estudante de engenharia elétrica na cidade A. Ricardo, que tem traços orientais evidentes, não é mestiço e hoje tem um interesse que poderia ser caracterizado como instrumental e curioso em relação à cultura japonesa<sup>81</sup>, falou ao longo de toda nossa conversa sobre o quanto, por serem mais visíveis que outros descendentes de imigrantes, os nipo-brasileiros tendem a ficar mais atados à essa figura (ou à do estrangeiro, algo já mencionado por Oliveira (1997) e Adachi (2004)<sup>82</sup>) e por isso serem mais sujeitos a generalizações de etnia, como podemos ver neste excerto em que, logo no início da entrevista, Ricardo comenta livremente e à meu pedido sobre sua experiência como nipo-brasileiro:

---

<sup>79</sup> Noto que alguns de meus interlocutores, nem sempre os mesmos que se valeram de histórias fictícias sobre minha presença no Japão, disseram que os ocidentais são bastante admirados naquele país.

<sup>80</sup> Outras histórias fictícias com enredo parecido, mas cenário distinto me foram relatadas por outros interlocutores. Inclusive uma garota não descendente com quem conversei informalmente sobre minha pesquisa usou a figura do intercambista para pensar a posição dos nipodescendentes no Brasil.

<sup>81</sup> O tipo de relação que estabelece Ricardo Ueno com a cultura japonesa pode ser pensado na mesma chave da aproximação que realizam brasileiros não descendentes sobre os quais fala, por exemplo, Tsuda (2003, p. 71), com a diferença de que Ricardo procura a cultura japonesa porque, sendo nomeado como “japonês” tanto por terceiros quanto por seu pai, decidiu, ao contrário deste, buscar familiarizar-se com ela: “Só que meu pai ainda gosta, ainda tem o sou japonês, não sei o que isso significa, mas eu sou. Eu também. Eu acho que isso eu acho que isso eu peguei do meu pai. É, eu peguei do meu pai. Eu sou japonês...só que eu, diferente dele, tipo velho e caduco, eu estou tentando aprender, a cultura japonesa, mas a cultura de verdade, estudar desde folclore, a língua. Meu pai tem a ideia só, ‘eu sou japonês’, porque?, porque eu vim de lá, minha mãe veio de lá, sou de lá. Eu quero aprender”. Cabe pontuar que esse aprendizado, atualmente bastante centrado na língua japonesa, tem ainda a dimensão de possibilidade de emprego no Japão.

<sup>82</sup> Fenômeno semelhante foi relatado por Sayad (1999) para os argelinos na França e por Tsuda (2012) e Adachi (2004) para os nipodescendentes nos Estados Unidos. Segundo Williams (1989) a aura de estrangeiros no país de origem (*aliens in their own land*) surge para alguns grupos em contextos em que a etnicidade é mobilizada como um recurso para aqueles que, por serem etnicamente mais visíveis, seja culturalmente e/ou fisionomicamente, se encaixam de forma menos confortável na imagem idealizada da nação. De acordo com Lesser (2001), esse foi o caso dos nipodescendentes no Brasil.

Lógico que eu sabia que tinha diferenças étnicas, né, eu sabia que tipo eu era diferente, mas eu sempre me senti meio brasileiro, assim, eu nunca me senti foora assim de onde eu tava inserido assim, no colégio principalmente. Tipo... Tipo eu sempre cresci sabendo que era um país de imigrantes, né, então eu sempre via imigrantes, imigrantes, só que aí conforme eu fui crescendo eu acho que eu vi que *japoneses e nipodescendentes, eles são mais fáceis de serem percebidos assim, sabe?* Por exemplo, acho que italianos e portugueses já tem uma falsa impressão que eles já são brasileiros, tipo, “ah eu sou daqui, essa é a minha terra”. E você é o imigrante, sabe? Acho que é mais ou menos isso. Apesar de tipo eu já ser quarta geração brasileira assim eu sinto mais ou menos isso, que tipo, não sei, já comecei a pensar que é meio que uma supremacia europeia mesmo, que existe no mundo todo, tipo, ah portugueses e italianos são brasileiros e acabou assim e aí a gente meio que ignora os, as outras. E aí eu vejo tanto, sabe, eu acho que hoje... o Brasil é meio que um país racista mesmo. E tipo, vai a gente pega pessoas de afrodescendência<sup>83</sup> e asiáticos, eles são mais percebidos mais fáceis, enquanto portugueses e italianos eles passam mais despercebidos e eles acabaram sendo os normais assim. Mas eu... Eu tô falando isso, mas não sei se eu concordo porque eu enquanto nipo... nipodescendente, eu não senti nada além disso aí do “ah estou percebendo que ele é japonês então vou dar o apelido de japa pra ele”. Acho que é isso. (Ênfase minha).

Nesse momento, talvez seja pertinente recuperar a descrição de minhas primeiras experiências em campo relatadas na introdução deste trabalho, na medida em que elas apontam que meus interlocutores não precisariam ter ido tão longe (colocando-me no Japão) para que eu pudesse entrar em contato com a experiência de visibilidade e diferenciação que permeia a vivência deles enquanto nipodescendentes no Brasil. Isso porque em campo me senti extremamente visível e diferente em relação aos que estavam à minha volta e, ao mesmo tempo, também invisível, já que essa (suposta) diferença aparecia apenas em algumas conversas. Estas, à depender do interlocutor, podiam fluir tranquilamente, o que possivelmente indica que tínhamos um terreno comum que permitia a comunicação – afinal não éramos/somos tão diferentes assim!

Cabe fazer, contudo, uma ressalva em relação a essa comparação: me parece que enquanto a experiência de visibilidade de meus interlocutores tem no olhar de terceiros uma dimensão fundamental, na minha própria acredito que grande parte do deslocamento que senti pode ser atribuído à uma essencialização étnica que eu mesma fazia sobre meus interlocutores (o que não significa que os “brasileiros”, isto é, aqueles que não são descendentes de japoneses, não sejam igualmente essencializados como preguiçosos e ineficientes, por

---

<sup>83</sup> Aproveito a fala de Ricardo sobre os afrodescendentes para pontuar que nesse caso, apesar da proeminência da diferenciação a partir da aparência, ela não remete a um país específico (e, portanto, à ideia de estrangeiro), o que não impede que os afrodescendentes sofram com a imposição de estereótipos, os quais são mais negativos que os que atingem os nipodescendentes. Talvez algo bastante semelhante possa ser dito sobre os que são reconhecidos como indígenas. Cabe ainda dizer que mesmo que não estejam ligados à figura do estrangeiro, indígenas e afrodescendentes entram de forma marginal no modo como a nação brasileira vem se imaginando (ver LESSER, 2001, p. 29-31).

exemplo). No próximo capítulo relato como esta concepção inicial foi sendo deslocada em campo.

A ideia de que no Japão eu experimentaria a mesma sensação que meus interlocutores experimentam no Brasil não deve nos levar à conclusão lógica de que, então, no Japão eles se sentiriam em casa. Tal conclusão deriva ainda da suposição de que os nipodescendentes tem uma ligação especial com o Japão (como vimos no capítulo um, essa suposição parece estar presente até mesmo na legislação japonesa que permite o ingresso de *nikkeis* como trabalhadores legais no país)<sup>84</sup>, o que empiricamente não se confirma tanto no Brasil quanto no Japão.

No que concerne ao Brasil, espero que isso fique claro ao longo desta dissertação, já no que tange ao Japão, o trabalho de Oliveira (1997) é dedicado a mostrar como, se no Brasil estão sob a figura do “japonês”, no Japão os *nikkeis* que se tornam *dekasseguis* (pessoa que deixa temporariamente sua terra natal para trabalhar em outro lugar) se descobrem plenamente brasileiros, não só pelos preconceitos de que são alvo por parte dos japoneses, mas também pelas diferenças (corporais, culturais e comportamentais) que percebem entre si (e os outros nipo-brasileiros) e os japoneses. Tais diferenças são também percebidas por estes últimos, que se surpreendem com a inadequação que experimentam os *nikkeis* com a vida no Japão, algo que não raro leva à irrupção de conflitos entre nativos e *dekasseguis* (KAWAMURA, 2008; ADACHI, 2004).

Machado (2011, p. 18-19) apresenta uma perspectiva interessante para pensar a questão: não é que sejam “japoneses” no Brasil e brasileiros no Japão - eles são o que são -, o que muda é o contexto de referência. Tal proposta fica clara na construção que Bárbara Matsui, *sansei* doutoranda em demografia na cidade C, fez de sua experiência como *dekassegui* no Japão por ocasião da entrevista que realizamos para essa pesquisa. Antes de citar o trecho da entrevista que serve para elucidar a proposta de Machado (2011, p. 18-19), cabe indicar que a experiência de Bárbara como *dekassegui* foi bastante diferente da de Aoi (que relatei no capítulo anterior): sua família passou por diferentes períodos no Japão (em alguns momentos estavam só os pais, em outros os pais e um dos irmãos e assim por diante) e quando Bárbara estava no Japão ao lado dos pais, ela também estava ao lado deles nas

---

<sup>84</sup> Podemos dizer que no Brasil essa suposição deriva do fato de que a diferença na aparência física nos leva a supor a existência de outras diferenças que concernem aos âmbitos cultural e comportamental e que, portanto, são imaginadas como elementos que facilitariam a adaptação dessas pessoas à vida no Japão (é só lembrarmos de quando falei sobre o sucesso dos *nisseis* na sociedade brasileira ser lido na chave de características tidas como japonesas); do lado japonês, parece-me que essa mesma suposição vem através da origem étnica comum e da consanguinidade, conforme é possível pensar a partir de Sasaki (2006) e Kawamura (2008).

fábricas: ao contrário de Aoi ela foi para trabalhar e só estudou de forma complementar (cursou língua japonesa e fez supletivo do ensino fundamental e também do médio).

Darei agora lugar à fala de Bárbara:

Pesquisadora: E você sente que de alguma maneira você ser nipodescendente já influenciou de alguma forma a sua relação com as pessoas, seja da sua parte ou da delas?

Bárbara: Eu acho que sim [risos]. Eu acho que principalmente... Eu não sei, porque tipo é uma bagunça na minha cabeça. Eu sempre fui muito tímida, desde criança. Então é... Eu acho que eu falava pouco, eu nunca me expus muito assim no meu grupo de amigos, de amizade. Isso até os 13 anos, aqui no Brasil. E eu tinha muita vergonha de me expressar, de usar as coisas que eu tinha vontade de usar, eu era muito... muito fechada. Aí eu fui pro Japão e aí eu meio que eu fui me abrindo, porque eu fui parar em um lugar que eu não conhecia ninguém, ninguém me conhecia, eu não conhecia as normas, não tinha esses julgamentos já pré-estabelecidos, eu já era uma estranha de qualquer forma. E aí eu fui me abrindo, e comecei a ficar mais extrovertida, no sentido de conseguir conversar mais e me abrir mais, me expressar melhor. Só que a expressão lá também passa por essa coisa de não ter contato físico. Tipo eu me expressava, eu tinha um monte de amigos brasileiros, mas a gente convivia com japoneses. Então... Era assim, era uma mistura, porque tinha os meus amigos brasileiros, que tinham vindo daqui, mas também eram todos de famílias de descendentes de japoneses. Então lá eles eram o mais extrovertido possível, assim de... dentre os japoneses aquele comportamento dos brasileiros era o mais extrovertido e aqui eles já são mais fechados. Então...

Pesquisadora: O mesmo comportamento é lido diferente nos dois lugares.

Bárbara: É. Pelo, pelo contexto, aqui essas mesmas pessoas seriam tidas como tímidas, alguma coisa assim, e lá elas eram extrovertidas só porque mudou o fundo [risos]. E aí eu, tipo, eu acho que a minha expressão veio nesse contexto, assim, entre esse grupo, mas tinha muito também de respeitar as normas do Japão, assim, de... você vê todo mundo num distanciamento, você acaba também mantendo uma distância.

Assim, Bárbara, sempre muito ponderada em suas considerações, nos leva a pensar sobre as sutilezas que estão postas nessa mudança de cenário: as regras que definem as interações são diferentes e se ela, mestiça de pai descendente de japoneses, em casa também não teve como regra o contato físico, fora dela tinha acesso a um código distinto, que passa por ele: os parentes nunca se cumprimentavam com um beijo no rosto, por exemplo, mas aos amigos, embora achasse um pouco estranho, ela e os primos cumprimentavam desta forma.

Pelo prosseguimento do relato de Bárbara pude ver que da mesma forma que ela trouxe do Japão uma forma de interação que, se já estava posta na família, inclusive por parte da mãe (não descendente), reforçou-se no Japão, seus amigos levam para este país um modo de se relacionar pautado, entre outras coisas, pelo contato físico, o que é então visto pelos japoneses como algo bastante extrovertido e por vezes inadequado.

Podemos afirmar, portanto, com Sasaki (2006, p. 112) que, na experiência *dekassegui* no Japão, “A ascendência nipônica é um quesito importante para fins burocráticos – como obtenção de visto de entrada – e ideológicos japoneses, mas, na vida cotidiana, mergulha numa outra dimensão de relações com diversas alteridades”<sup>85</sup>.

Mesmo Ricardo Ueno, que nunca pôs os pés no Japão, aponta para os meandros dessa mudança de contexto de referência ao afirmar que lá também seria discriminado, pois seus conhecimentos da língua japonesa ainda são rudimentares. Segundo ele, isso seria ainda mais grave para ele do que para mim, visto que este é um conhecimento (dentre outros) que se espera (tanto no Brasil quanto no Japão) dele como nipodescendente. Essa ideia aparece em vários pontos da entrevista, mas cito este trecho porque ele traz, nas entrelinhas, um aspecto bastante iluminador sobre a experiência deste garoto no Brasil e que resume bem o que vim discutindo até então, como ficará claro no modo como dei continuidade à conversa.

Ricardo: Tipo aí, juntando tudo assim pra concluir: assim como eu me sentia um pouco melhor na... numa balada japonesa, balada japa<sup>86</sup>, aqui no Brasil, possivelmente [ênfase na voz], aí eu não sei porque eu nuca fui, mas possivelmente se eu for ao Japão *e souber falar tipo japonês impecável* e... trabalhar tipo por exemplo numa indústria japonesa em que todo mundo me reconhece como japonês e tipo me respeita como pessoa [ênfase na voz] e não como nação, não tipo: eu não sou brasileiro, não sou japonês, mas eu sou o Ricardo. Nessas condições do tipo - eles vão me julgar pelo que eu sou, pela minha pessoa, e não pelo fato de eu ser brasileiro - eu acho que possivelmente eu vou me sentir mais “em casa”. Entendeu?

Pesquisadora: Não sei.... Mas você acha então, não sei, por analogia, nas baladas japonesas ao contrário de outros espaços aqui no Brasil você não é julgado por ser japonês, mas por ser o Ricardo? E em outros lugares é meio como se... ser japonês viesse antes de você?

Ricardo: É, isso é minha percepção geral em todos os lugares. Tipo, é uma característica que me define. Ser por exemplo italiano e descendente de italiano e português, você passa mais despercebido eu acho, em tudo, no Brasil. Mas qualquer outra nacionalidade que não seja essas, tipo italiano, portu... europeia, qualquer outra que não seja europeia, você tem uma carga de generalismo (sic) muito maior, eu acho. Eu acho. (Ênfase minha)

Aqui, novamente o recurso à leitura de Bauman (1999) sobre os judeus na Alemanha entre os séculos XIX e XX traz uma luz também para o contexto que estudo:

Da perspectiva da maioria nativa, “todos os estranhos são a mesma coisa”. (Como observou Simmel, nas sociedades em que os impostos para os nativos eram

<sup>85</sup> Para uma discussão sobre a dimensão cotidiana da vida dos *dekasseguis*, ver Kawamura (2008).

<sup>86</sup> As baladas japa, ou baladas orientais, serão descritas no capítulo 3. Por ora cabe pontuar que se tratam de festas noturnas comuns cuja singularidade é dada pelo público, o qual é composto majoritariamente por “japoneses” e/ou “orientais”.

diferenciados de acordo com a riqueza e o status, o “imposto judeu” era o mesmo para todos os membros da comunidade judaica.) A individualidade do estrangeiro é dissolvida na categoria. É a categoria, não seus membros individuais, que é colocada e vista como a autêntica portadora, suprapessoal, da diferença cultural que desafia uma distinção inequívoca entre amigo e inimigo. Autêntica *pars pró toto*, o indivíduo estrangeiro é visto metonimicamente como um microcosmo da categoria como um todo. Ele carrega sua categoria nos ombros, por assim dizer. É improvável que se livre desse fardo enquanto a própria categoria existir. (BAUMAN, 1999, p. 82)

De onde podemos inferir para o caso dos nipo-brasileiros que por mais que o que é considerado tipicamente japonês se transforme ao longo do tempo, o pensamento que coloca numa mesma equação traços orientais, ser “japonês” e, portanto, ser portador de determinadas características, permanece. Por mais que possam agir para mudar as características consideradas tipicamente japonesas (ou para mostrar seu afastamento em relação a elas), as pessoas que são pensadas sob a categoria de “japonês” dificilmente conseguem escapar dela (LESSER, 2008, p. 205).

Sendo assim, poderíamos afirmar que a essencialização étnica age no sentido de conter a multiplicidade produzida pela ação criativa dos indivíduos em relação à(s) cultura(s) na(s) qual(is) encontram-se inseridos (SAPIR, 2012), visto que não admite ou não reconhece que se fale outra coisa que não o que está dado, isto é, o que se julga conhecer sobre os “japoneses”. Em uma palavra, os *gostos e modos de pensar* a eles atribuídos acabam por falar em seu lugar, em um movimento que ofusca as vozes dissonantes.

Ao fazê-lo, o mecanismo da essencialização étnica cristaliza simultaneamente os indivíduos e a cultura, pois, de acordo com o antropólogo, um precisa valer-se do outro para ter uma existência preta de significado: da mesma forma que o desenvolvimento do indivíduo ampara-se na tradição cultural, a cultura só se atualiza ao ser ressignificada pela ação criativa dos indivíduos.

Veremos, contudo, que embora este mecanismo capture frequentemente os sujeitos desta pesquisa, não raro estes conseguem encontrar caminhos outros, que revelam-se plenos de multiplicidade e significado.

## 2.2 A luz na sombra, a sombra na luz

Nem só de imposições externas vive a essencialização étnica dos nipo-brasileiros. Como nos mostra Lesser (2008, p. 33), da mesma forma que os não descendentes, os *nikkeis* também atribuíam seu sucesso profissional no Brasil às qualidades japonesas que, como nipodescendentes, haviam de possuir.

Nada mais natural, visto que estavam igualmente expostos às propagandas que se valiam do imaginário que associa os *nikkeis* ao Japão-potência-mundial, enaltecendo esse grupo nacional-estrangeiro como moderno, trabalhador, confiável<sup>87</sup>.

Seguindo o mesmo raciocínio podemos dizer que os nipodescendentes partilham com os demais brasileiros não só esse imaginário que, como vimos, mesmo que ligeiramente modificado, continua a agir atualmente, mas também o mecanismo de identificar e discriminar as pessoas pelas marcas corporais e atribuir a elas certos comportamentos (HATUGAI, 2011, p. 61), afinal os nipodescendentes são, como qualquer outro brasileiro, fruto desta sociedade, o que quer dizer que construíram e constroem suas experiências, suas visões de mundo, seus modos de vida nesse contexto (SAYAD, 1999, p. 505) e se no processo se relacionam com o Japão (possibilidade que pode ou não se realizar) o fazem a partir de referências tecidas no Brasil, como ficou claro na breve discussão que fiz na seção anterior sobre os *dekasseguis*.

De acordo com Tsuda (2000, 2003), outro fator que explica a adoção desse imaginário sobre os *nikkeis* pelos *nikkeis*<sup>88</sup> – muitos de fato se pensam como mais educados, confiáveis ou estudiosos que os não descendentes - é a positividade da qual ele é imbuído. Essa concepção não é, contudo, contraditória com o sentimento que muitos *nikkeis* tem de serem brasileiros. Assim, Marina Saito, *sansei* (terceira geração) tradutora na cidade A que se pensa como “brasileira” e “japonesa”, afirma que os nipo-brasileiros procuram corresponder a

---

<sup>87</sup> Exemplos dessas propagandas podem ser encontrados em Lesser (2008) e Ischida (2010).

<sup>88</sup> Me apropriado aqui do jogo de palavras feito por Ischida (2010) para definir seu tema de pesquisa, qual seja, como os discursos feitos sobre os *nikkeis* e pelos *nikkeis* se relacionam com a construção identitária desses sujeitos. Cabe ainda notar que a autora matiza, como farei em seguida, a adoção do imaginário sobre os *nikkeis* pelos *nikkeis*, mostrando momentos de identificação e de não identificação (algo que não aparece em Tsuda (2000, 2003)). Sobre isso por ora indico a partir da autora que alguns de seus interlocutores julgam que essa imagem positiva sobre os *nikkeis* tem se enfraquecido, dificilmente gerando vantagens práticas, movimento que seria paralelo à uma diminuição da presença dessas características nas gerações mais novas.

esse imaginário na medida em que “Não precisa ter uma reflexão muito profunda pra você manter algo que é bom, quando não é todo mundo que tem”.

De fato, a essencialização dos *nikkeis* não era e não é apenas um fator limitante imposto pela maioria, mas pode igualmente trazer possibilidades, inclusive subversivas, como nos mostra Lesser (2008) para o caso dos militantes *nikkeis*. Em função da imagem positiva associada à “comunidade japonesa”, esses militantes eram capazes, por exemplo, de alugar casas para o movimento sem levantar suspeitas ou até sair da prisão caso se prontificassem a ficar junto à sua família no interior do estado de São Paulo, como no caso de Rioco Kaiano relatado pelo autor na página 155.

A visibilidade e a essencialização étnica dos *nikkeis* poderiam inclusive ser providenciais até mesmo nos depoimentos dados à polícia: caso falassem que estiveram se reunindo com alguns “japoneses”, os militantes (em geral, não apenas os nipodescendentes) podiam simultaneamente agradar aos policiais com uma informação crível e não incriminar nenhum de seus companheiros, afinal, aos olhos da maioria, os estranhos são todos iguais.

A restrição que fiz na frase anterior, qual seja, “aos olhos da maioria”, é importante, pois pude notar em campo que, apesar de meus interlocutores caracterizarem os nipodescendentes a partir das mesmas peculiaridades japonesas que os não descendentes, esse movimento foi quase que invariavelmente acompanhado de ressalvas: eu não sou assim, nem todos os nipodescendentes são assim e os que o são não são naturalmente assim, ou seja, não o são simplesmente por serem nipodescendentes.

Débora Takara, mestiça sobre a qual falei na seção anterior, ilustra isso muito bem. Como já mencionei, Débora é aluna no colégio conhecido como oriental em que fiz pesquisa na cidade A, sendo que ingressara neste colégio naquele mesmo ano (2014); anteriormente frequentava uma escola mais perto de sua casa, a qual não contava com muitos nipodescendentes. Os poucos que lá estudavam não eram próximos de Débora, que também não tinha muito contato com ou interesse pela cultura japonesa, mesmo que se identifique mais com o lado “japonês” da família (linha paterna)<sup>89</sup>.

Durante a entrevista, Débora se mostrou bastante incomodada por ser frequentemente tomada como “japonesa” em função de sua aparência e isso não porque tenha

---

<sup>89</sup> Curiosamente, a maior identificação com o lado “japonês” da família se dá porque Débora sente que as interações com os primos “japoneses” são mais fluidas. No caso dos primos “brasileiros”, o contraste entre ela (e o irmão) e eles, que eram bastante serelepes quando criança, é grande, tanto que Débora e o irmão ficaram com a fama de “santos da família”, algo que poderia vir a ser lido na chave de “quietinho” (ou “certinho”) da qual Débora tanto tenta se afastar.

vergonha de sua ascendência, mas porque, ao ser tomada por “japonesa”, é pensada a partir de algo que ela não é: quietinha. É assim que ela costumava pensar os “japoneses”: como pessoas que não falam e que, portanto, não tem nada em comum com ela. Não é à toa que ela detestava quando terceiros a associavam a outros nipodescendentes, como no caso das festas juninas, nas quais o seu par na quadrilha era escolhido entre os poucos *nikkeis* na antiga escola.

No entanto, ela própria reconhece que faz com outros nipodescendentes o mesmo que faziam e fazem com ela: por serem “japoneses” supõe que sejam quietinhos e não falem muito, algo que leva em consideração ao interagir com eles. Este movimento parece estar sendo desconstruído com a convivência que passou a ter com os alunos nipodescendentes do novo colégio; possivelmente tal convivência tem permitido à Débora entrar em contato com uma multiplicidade de modos de ser “japonês” no Brasil (MACHADO, 2011), muitos dos quais não passam, por exemplo, pelo ser quietinho.

Contudo, me parece que o resultado disso tem sido não a inclusão dessa multiplicidade (ou multiplicidades) na ideia de “japonês”, ou a dissolução dessa categoria, mas a criação de uma outra, a de mestiço, que neste colégio aparenta incluir não apenas aqueles que, como Débora, tem um dos pais “japonês” (brasileiro descendente de japoneses) e outro “brasileiro” (não descendente de japoneses), mas também os que, sendo mais extrovertidos, não se comportam da forma como se supõe que os “japoneses” fazem. É o caso, por exemplo, da colega de classe Lorena, uma “japonesa pura”, isso é, não mestiça, mas que, segundo Débora, não se parece com uma<sup>90</sup>.

Débora mencionou o caso de Lorena quando, ao tentar me explicar porque acha que os “japoneses” não mestiços se sentiriam mais à vontade para entrar em uma roda de “japoneses” do que em uma composta apenas por “brasileiros”, afirmou que isso não seria um preconceito racial, mas fruto do fato de serem mais fechados. Tentando exemplificar essa afirmação, Débora diz o seguinte:

É... quando a gente vai entrar na sala do 2º ano, por exemplo. Normalmente, quem tá conversando lá dentro é o Thiago [não descendente do primeiro colegial], o Maurício [não descendente do primeiro colegial], a Lorena [ênfase na voz], que,

---

<sup>90</sup> O englobamento de Lorena pela categoria de “mestiços” apareceu em vários momentos da pesquisa de campo, visto que ela pertence a um grupo formado por três outras garotas, todas mestiças. Assim, foi comum falarem deste grupo como composto por mestiças, sem fazer uma ressalva em relação à Lorena. Além disso, a ideia de que mestiço é principalmente aquele que não se comporta como japonês apareceu de forma clara em outras interações que pude presenciar. Cabe ressaltar, contudo, que essas se deram majoritariamente entre os alunos do primeiro colegial, classe que acolheu de forma mais intensa à mim e à minha pesquisa.

tipo, ela é japonesa pura mas ela não tem nada, você, tipo, sente. Você olha pra cara dela, você fala “Você não é”, entendeu?. E, tipo, ela tá lá dentro. Mas aí, se eu vou pedir alguma coisa pra alguém do 2º ano - tipo, eu converso muito com a Rebeca [mestiça do segundo colegial], ela é brasileira<sup>91</sup> - e eu vou entrar na porta do 2º ano, tem que entrar dentro da sala deles, tipo, tá ali no ambiente deles, a Fer [“japonesa pura”, considerada por Débora, de quem é colega de classe e muito amiga, uma espécie de modelo de “japonesa”] não entra. (...)Tipo, ontem, é... a professora pediu pra gente tirar a TV da sala do 2º ano e colocar no 1º ano, então fui eu e a Anita [mestiça do primeiro colegial], né? E a gente, tipo, foi super brincando e batendo nas coisas e, tipo, “Ah, desculpa! É minha primeira vez no trabalho!” e tal e levando. E a Alice [mestiça do primeiro colegial], tipo, tava junto, a professora pediu pra nós três, e ela parou na porta. Ela não passou da porta, ela não se sentia confortável de tá só no ambiente, não tinha nem que interagir, era só pegar a televisão. Ela não queria, entendeu? Então, tipo, tem muito disso e eu acho que por isso que a... você vê durante o intervalo, por exemplo, os mestiços, os brasileiros, poucos dos japoneses, no corredor, conversando. E você vai ver a maioria dos japoneses dentro das salas jogando Flappy Bird [risos]. Ou dentro da sala conversando quietinhos. Tipo, eles não se sentem confortáveis de ir, por exemplo, até o corredor e, tipo, ouvir o que tão falando e fazer um comentário sobre isso. E eu acho, eu me s... eu me sinto confortável dos dois lados, às vezes é porque eu sou mestiça, mas, por exemplo, de estar... tá todo mundo conversando com o professor, aí chegou, por exemplo, ontem, o Watanabe [mestiço do terceiro colegial] pra conversar com o professor e tava toda minha sala conversando e ele chegou assim. Por que? Porque ele é super, sabe, ele é mestiço, ele é super tranquilo com isso. Agora, tipo, a galera viu que ele chegou e foi embora, entendeu, Porque é uma pessoa, que que voc... Você precisa ficar com medo de uma pessoa? Mas tem um pouco disso, tem um pouco de, tipo, não posso me abrir aqui, eu não te conheço e eu também tenho um pouco de medo. Eu acho que eles têm um pouco de medo do... do desconhecido, mais do que um brasileiro tem, porque o brasileiro vai super na boa, assim, deu, deu, não deu, dane-se. Então eu acho que é mais assim.

Podemos dizer, então, que, pelo menos neste colégio, a categoria “mestiço”<sup>92</sup> é usada como uma forma de se afastar dos estereótipos associados aos nipodescendentes e, portanto, de mostrar que não são todos os que se encaixam naquele padrão estudioso-certinho-quietinho, para mencionar apenas algumas das características que trouxe como compondo o atual imaginário sobre os “japoneses” no Brasil.

A fala de Débora é muito rica e traz não apenas a questão de como a ideia de mestiço é mobilizada por esses jovens que, cumpre dizer, convivem cotidianamente em um ambiente em que a maioria do corpo discente é formado por nipodescendentes, o que pode

<sup>91</sup> Apesar de Débora colocá-la como “brasileira”, isto é, não descendente, descobri em entrevista que Rebeca é mestiça. Possivelmente Débora coloca-a sob a rubrica de “brasileira”, porque Rebeca não pode ser reconhecida como nipodescendente a partir de sua fisionomia, visto que não tem traços orientais evidentes.

<sup>92</sup> É importante notar que a ideia de mestiço só apareceu de forma significativa no colégio, figurando muito raramente em outros contextos de pesquisa. Nestes casos e pelo que pude perceber, a palavra mestiço aparecia majoritariamente no sentido ligado à filiação, isto é, para se referir àqueles que possuem um dos pais “japonês” e o outro “brasileiro”. É por isso que é no contexto do colégio que faço com mais frequência a discriminação dos interlocutores mestiços e não mestiços.

Cabe ainda apontar que, enquanto no que concerne aos interlocutores externos ao colégio dentre os entrevistados figurou apenas uma mestiça (Bárbara Matsui), as pessoas entrevistadas no colégio eram todas mestiças ou não descendentes.

contribuir para a proliferação das divisões internas à categoria tida externamente por homogênea, qual seja, a de “japonês”, mas também dá exemplo de um mecanismo exposto por Tsuda (2003, p. 73-74): a tendência de explicar o comportamento de uma determinada pessoa, no caso, de *nikkeis*, a partir de sua etnicidade (suposta). Isso quer dizer que é comum atribuir um comportamento ou atitude de um nipodescendente, ser capaz de realizar um relatório de pesquisa em um curto espaço de tempo e com excelência, por exemplo, à sua “niponicidade”, ignorando outras explicações possíveis. Logo, se Watanabe se sente mais à vontade para entrar e interagir em um ambiente que não é o seu, só pode ser porque ele é mestiço (e não “japonês puro”) e não porque talvez, sendo mais velho do que os colegas de classe de Débora (ele está no terceiro colegial e Débora no primeiro), pode se sentir mais seguro nas interações com pessoas mais novas do que se a situação fosse inversa, isto é, se ele fosse entrar em uma sala composta por estudantes mais velhos<sup>93</sup>.

Esse mesmo mecanismo é encontrado com relativa frequência entre brasileiros (nipodescendentes ou não) e pode vir a desvalorizar as conquistas de *nikkeis*, visto que elas são colocadas na conta da “niponicidade” e não na dos indivíduos. Assim, Ricardo Ueno comenta sobre seu ingresso no curso de engenharia elétrica em uma renomada faculdade da cidade A: “Eu sinto que ser nipodescendente desmereceu um pouco, tipo, no vestibular, porque rolou uma pressão boa em mim. Tipo, ‘Ah passei no vestibular’, daí vem aquela brincadeira, ‘Ah você é japonês, tem que passar mesmo’”.

Contudo, mais do que ilustrar esse tipo de mecanismo, a fala de Débora nos leva a vislumbrar as sombras que se escondem nessa imagem de pura positividade associada aos “japoneses”: para além de ser julgada em função de sua aparência por algo que não é, ser tomada por quietinha em função de sua fisionomia não parece ser um elogio para Débora.

De fato, pelo modo como ela fala, por exemplo, de Alice, vemos que Débora parece considerar essa característica de forma negativa, como um elemento que impede uma maior interação com as pessoas, colocando essa interação como algo desejável<sup>94</sup>; supõe, portanto, que se os “japoneses” não se inserem nas rodas de conversa nos corredores da escola

---

<sup>93</sup> Isso pode ser especialmente verdadeiro para uma fase da vida em que os poucos anos que separam os alunos do primeiro e do terceiro colegial são investidos de grandes abismos de alteridade e também de certa admiração temerosa por parte dos mais novos. Essa postura dos mais novos perante os mais velhos fica clara nos discursos de Débora tanto durante a entrevista como ao longo do período que acompanhei o cotidiano dos alunos.

<sup>94</sup> É possível pensar a partir do trabalho de Rezende (2002) sobre a amizade em Londres e no Rio de Janeiro que ao conceber as interações desta forma, Débora está se valendo de uma concepção de fundo bastante frequente no trabalho da antropóloga na capital carioca: a valorização do estar aberto ao outro e de que, portanto, “...as pessoas deviam estar sempre voltadas para as suas relações com os outros” (REZENDE, 2002, p. 102).

por exemplo não é porque não queiram ou porque tem outros modos de interagir e se aproximar, mas porque não conseguem.

Essa suposição é tão forte em Débora que já mobilizou-a diversas vezes a se aproximar de pessoas quietinhas (nipodescendentes ou não) como tentativa de auxiliá-las a se abrir e se expressar mais. Pontuou, contudo, que raramente essa estratégia foi bem sucedida com nipodescendentes.

A leitura negativa que faz Débora do “ser quietinho” ou da timidez não é exclusiva; pelo contrário, parece fazer parte de um contexto mais amplo. E isso não apenas porque em uma conversa informal Ricardo Ueno contou-me que vê sua característica de introversão, tida por ele como típica dos “japoneses”, como um obstáculo nas inúmeras entrevistas de estágio pelas quais estava passando na época, sendo inclusive um defeito que ele está tentando melhorar, mas também porque o brasileiro típico é pensado diversa e positivamente como extrovertido, sociável e falante. Ele é aquele que toma a iniciativa de fala de maneira quase impulsiva, se revelando logo de início, ao invés de esperar e observar o outro antes de se colocar, como alguns de meus interlocutores afirmam ser o padrão “japonês”.

Podemos concluir, portanto, que mais uma vez a caracterização que se faz dos nipo-brasileiros os impossibilita de figurarem como metonímia da nação (WILLIAMS, 1989, p. 439); eles estão novamente sob a figura do estranho, do estrangeiro<sup>95</sup> e, portanto, sujeitos às flutuações no cenário internacional já que, como vimos, sua imagem no lugar em que vivem está intimamente ligada à de um país estrangeiro (o Japão) (Cf. TSUDA, 2000, p. 17).

Seguindo Ribeira (2010, p. 32), o mesmo tipo de raciocínio que fiz a partir da fala de Débora com o “ser quietinho” pode servir para pensar outras características esperadas de todos os nipodescendentes:

Tomando como referência uma das fortes imagens que é veiculada da figura do brasileiro (ou do próprio Brasil) como dotado de certa “malandragem”, flexibilidade ou uma habilidade de tangenciar certas normas ou prescrições sem que isso seja visto como algo negativo, enfim, o “jeitinho brasileiro”, características como disciplina, honestidade, foco no trabalho, devoção à família, quando elevados a um extremo, podem ter uma conotação não positiva.

Embora não fale exatamente da negatividade de certas características tidas como japonesas, Mário Iwasaki, *yonsei* (quarta geração) que conheci na cidade C, mas estuda

---

<sup>95</sup> Sobre isso, ver Ribeira, 2010 (capítulo 2).

engenharia da computação em outro município do interior paulista, ilustra as disjunções que percebe em suas relações como sendo fruto de sua nipodescendência:

Pesquisadora: E você sente que ser nipodescendente já influenciou alguma vez a sua relação com as pessoas, seja da sua parte ou da parte delas?

Mário: [risos] Muito. Principalmente na questão de pontualidade. Que... Assim, pra reunião até vai, né, o pessoal às vezes chega em torno de 5 minutos atrasado, 10 minutos atrasado. No começo eu achava muito estranho; eu ficava bravo! [risos] Que eu marcava, por exemplo às 8 horas e o pessoal chegava às 8:05, 8:10. Eu ficava bravo. É.. Também achei meio estranho, por exemplo, marcar de sair com o pessoal, você marca umas 10 horas, aí o povo só chegava 30.. meia hora, uma hora depois. Eu chegava no pontual, 10 horas e ficava lá às moscas. Eu chegava lá mais cedo que o pessoal, né, eu chegava exatamente às 10 horas. Às vezes o pessoal reclama também da extrema organização [risos], que como eu sou organizado um pouco acima a mais que a média, o pessoal, fica meio que, às vezes ficava assustado, às vezes fica meio bravo porque não precisa ser realmente certinho.

O depoimento de Mário nos interessa aqui porque traz a possibilidade de pensar que por mais que características como pontualidade e organização possam ser valorizadas, por exemplo, no ambiente de trabalho, no âmbito das relações pessoais, como no caso de uma saída com os amigos, elas podem vir a gerar ruídos nas interações com aqueles que não tem o mesmo padrão ou até mesmo serem desvalorizadas; tudo isso nos leva a concluir com Ribeira (2010) na página 33:

O que podemos notar é que sobre o ponto de vista ético tais características não são tomadas como algo negativo, mas dentro de uma moral cotidiana [brasileira, adicionaria eu], a exacerbação de algumas destas características surtem um efeito negativo, causando um impacto direto na maneira com que esses indivíduos [nipodescendentes] são inseridos nos discursos e conseqüentemente na maneira como vivem suas vidas.

De fato, a etnografia que faz Ribeira (2010) de uma comunidade virtual que congrega, entre outras pessoas, homossexuais nipodescendentes permite problematizar de diversas formas essa aparente positividade da imagem do *nikkei*. Para além das questões que já mencionei, o autor, interessado na confluência entre etnicidade e sexualidade, aponta para outra sombra presente nesse imaginário, a qual menciono porque encontrei ressonâncias dessa questão nas falas de alguns interlocutores sobre paquera, beleza e ascendência nipônica. Pois bem, o antropólogo da Universidade Federal de São Carlos indica que, por focar-se nos âmbitos escolar e profissional, esse imaginário obscurece outras dimensões da vida dessas pessoas, como a sexualidade e a sensualidade, algo bastante sensível para os *nikkeis* do sexo

masculino. Exemplo disso é Ricardo Ueno<sup>96</sup>, para quem grande parte do seu interesse por baladas orientais é dado pela sensação de que, sendo nipodescendente, ele não tem espaço como homem nas baladas não orientais.

Outra questão que salta do trabalho de Ribeira (2010) e que também figura no de Ischida (2010) e na fala de meus interlocutores é a cobrança (interna e/ou externa) que existe em relação aos nipodescendentes para que sejam de fato bons estudantes, honestos, certinhos, quietinhos, bons trabalhadores, entre outros. Embora essas cobranças sejam relatadas de forma mais frequente no que concerne aos estudos e à profissão, elas podem figurar em outros âmbitos, como nos mostra Miwa (2006).

Em sua dissertação de mestrado, a autora corajosamente traça os laços que ligam interesse acadêmico e mundo afetivo trazendo sua história pessoal para mostrar como chegou à *Shindo Renmei* (Liga do Caminho dos Súditos) como objeto de pesquisa.

Miwa (2006) narra que quando pequena ouvia da avó materna que o que ela havia feito não era “serviço de japonês”. A menina, confusa e culpada, levava bronca sem entender o porquê: como se fosse uma palavra difícil, como inconcebível ou prepotente, “ser japonês” era algo que não fazia muito sentido para ela: afinal, o que isso significava?

Já mais velha, aquelas mesmas palavras voltavam a ser associadas a ela, desta vez por outras pessoas; estas, em geral menos próximas que a avó, referiam-se a ela como “japonesa”. Agora já ciente de que neste caso valiam-se de sua fisionomia para chama-la assim e que ela própria não se reconhecia como tal, pois se via acima de tudo como brasileira, Miwa (2006) continuava sem saber o que significava “ser japonês”.

Essas experiências trouxeram muita dor e sofrimento à autora, que sentia-se em um não lugar: não era japonesa porque o que fazia não era “serviço de japonês” e não era brasileira pois a identificavam como japonesa (MIWA, 2006, p. 96); trouxeram igualmente a vontade de buscar o significado daquela expressão à qual a associavam, seja pela falta, no caso da avó materna, seja pela essencialização nos demais.

Nas leituras sobre o entendimento da morte nas tradições orientais, a garota encontrou ressonâncias com a forma através da qual lidava com a morte de um avô, um senhor que morava longe e só falava japonês; um estranho, portanto. Já nas conversas com colegas nipodescendentes na faculdade encontrou algumas semelhanças, reconhecendo-se pela primeira vez como japonesa em alguma medida.

---

<sup>96</sup> Devo esclarecer que Ricardo Ueno é sujeito de minha pesquisa e não da de Ribeira (2010).

Em meio a essa busca é que a *Shindo Renmei* surge como objeto de pesquisa:urgia entender porque aquelas pessoas defendiam com tanto fervor algo que ela começava a descobrir o que era e a reconhecer em si.

No caminho para formular a hipótese de que os membros da *Shindo Renmei* se apegavam às últimas reminiscências daquilo que os havia sustentado no Brasil até então, Miwa (2006) pode se encontrar com o *Yamato Damashii* (o espírito japonês)<sup>97</sup> e assim apaziguar suas angústias. Ao descobrir finalmente um “ser japonês” que lhe fazia sentido, o não lugar transformou-se em entre lugar: com a realização da dissertação, Miwa (2006) pode ressignificar sua nipo-brasilidade, a qual passou a ser entendida como uma posição que lhe permite fluir entre as heranças brasileira e japonesa e não mais como uma falta de lugar.

Para concluir, aponto que essa experiência, apesar de singular em suas curvas e intensidades, traz à tona a possibilidade, sempre presente, de que “ser japonês” seja tão estrangeiro a outros nipodescendentes quanto as características tidas como japonesas o são em relação à imagem estereotipada do brasileiro típico.

---

<sup>97</sup> *Yamato Damashii* é uma expressão de difícil definição, mas pode-se dizer a partir da discussão que faz Carr (1994) sobre este termo que, tendo sido originalmente destinado a diferenciar uma sabedoria prática (japonesa) da sabedoria letrada (chinesa), a expressão foi apropriada posteriormente de forma a enaltecer a nação japonesa, atribuindo à sua população características como coragem e determinação.

A forma como Miwa (2006, p. 49) pensa, em um trabalho sobre a *Shindo Renmei*, o *Yamato Damashii* é a partir da apropriação dessa noção pelo *Bushidô* (Código de Honra dos Samurais); neste o *Yamato Damashii* tem por preceitos a indiferença em relação à morte, a tolerância à dor, a coragem, o dever e a lealdade, a benevolência para com o fraco ou vencido, a polidez, a sinceridade, a honra, o autocontrole, a educação e o adestramento. A autora adiciona ainda que nesse contexto o suicídio e a vingança eram vistos como uma virtude.

### CAPÍTULO 3: NUANCES “JAPONESAS”

“... saberíamos muito mais sobre as complexidades da vida se nos aplicássemos a estudar com afinco as suas contradições em vez de perdermos tanto tempo com as identidades e as coerências, que essas têm obrigação de explicar-se por si mesmas.” (José Saramago)

Conforme a exposição que fiz até então deixou entrever, há significativa pluralidade no conjunto de pessoas superficialmente denominadas de “japoneses” no Brasil; o mesmo acontece em relação aos espaços aos quais esse epíteto (ou semelhantes) é atribuído, tais como associações, colégios e baladas.

Por mais que esses não figurem como o objeto privilegiado de minha pesquisa, lugar ocupado pelas relações entre nipodescendentes fora de espaços étnicos, o que tem como consequência lógica que em minha exposição as experiências desses sujeitos adquirem centralidade, relegando a um segundo plano as esferas institucionais, julgo ser importante neste capítulo delinear brevemente os cenários pelos quais passei em minha pesquisa de campo, visto que neles pude entrar em contato com alguns dos sujeitos desta pesquisa<sup>98</sup>. Além disso, é importante tornar o leitor mais familiar aos espaços que pontuam as falas que figuram nesta dissertação.

Ao fazê-lo, opto por uma estruturação que privilegia os contornos gerais de cada um desses tipos de espaços tidos como japoneses (ou nipo-brasileiros ou ainda orientais), ao invés de deter-me em eventos específicos ocorridos em cada um deles. Assim, não tratarei de modo separado, por exemplo, as associações nipo-brasileiras a que fui em cada uma das cidades em que fiz pesquisa de campo, mas opto por um tipo de descrição que leve o leitor a compreender de forma geral do que se trata uma associação nipo-brasileira, descrição essa que, claro, está informada pelas minhas próprias experiências nesses locais.

Tal opção tem por objetivo abrir espaço para a importante questão de como o modo pelo qual me aproximei de meus interlocutores e a forma pela qual muitos deles reagiram a essa aproximação contestou a minha concepção inicial do que é um “japonês”, a qual transformou-se, então, no diálogo entre o campo e a bibliografia. Como veremos no

---

<sup>98</sup> Marina Saito, Karina Yamada, Bárbara Matsui, Mário Iwasaki e Aoi Kubo diferentemente, foram-me apresentados como interlocutores por pessoas de meu círculo de convivência. Muitos dos tipos de espaços tidos como japoneses que aqui descrevo, contudo, figuram também em suas experiências e falas.

capítulo quatro, essa transformação revelou-se fundamental para que eu pudesse complexificar a compreensão sobre as relações atuais entre nipodescendentes e também sobre a “atração entre ‘japoneses’”.

### 3.1 Os cenários

#### 3.1.1 Um colégio dito oriental

O primeiro espaço sobre o qual falarei é o colégio particular conhecido como oriental na cidade A de cuja existência vim a saber em uma breve conversa com um amigo: segundo ele, próximo da casa de seus pais (que moram na cidade A) há um colégio oriental. Embora naquele momento eu não soubesse o que isso significava, hoje posso dizer que parte dos motivos deste colégio ser conhecido como tal é que a sua história foi marcada pela presença japonesa na cidade A e isso porque o colégio surgiu a partir dos desenvolvimentos de uma escola de corte e costura criada na década de 1930 por um casal de imigrantes japoneses com vistas a educar profissionalmente as moças *nikkei*.

A princípio, a instituição configurou-se como um pequeno internato no qual às aulas de corte e costura somavam-se as de língua japonesa; posteriormente vieram as de língua portuguesa, o magistério, entre outras (Cf. HARADA, 2013). Mais tarde, contudo, a instituição transformou-se em fundação educacional, uma entidade de direito privado dirigida por voluntários, a qual mantém o colégio em questão. Este comporta desde a educação infantil até o ensino médio e conta com um corpo discente majoritariamente composto por nipodescendentes, aspecto que parece ser, ao lado da relação do colégio com a referida fundação educacional, a evidência mais clara de um vínculo entre ele e a presença japonesa na cidade.

Isso porque, ao contrário do que se possa imaginar, nada na estrutura do prédio de quatro andares que a escola ocupa em um bairro de classe média alta na zona sul da cidade A revela esse vínculo – a exceção talvez seja um pequeno jardim japonês na entrada – sendo que este colégio, como tantas outras instituições educacionais privadas, dispõe de biblioteca, sala

de informática, quadras poliesportivas, playground, pátio, cantina, refeitório e laboratório de ciências. Uma particularidade é a possibilidade do período integral.

Nessa distribuição espacial, as salas ocupadas pelo ensino médio, ciclo com o qual trabalhei, ficam no último andar (o terceiro colegial fica em um anexo a esse andar, um pouco afastado das demais classes), o qual é compartilhado com o nono ano do ensino fundamental. Pelo que pude notar, as interações entre ensino médio e nono ano são praticamente nulas, sendo que os alunos do ensino fundamental costumam descer até o térreo, onde há a cantina, o pátio e as quadras, durante os intervalos, enquanto que os do ensino médio permanecem em sala ou se encontram com algumas pessoas de outras turmas no corredor. Em geral esses encontros são entre os alunos do primeiro e do segundo ano, cujas salas estão lado a lado<sup>99</sup>.

Voltando ao adjetivo “oriental” atribuído a essa escola, cabe dizer que nem mesmo o site do referido colégio enfatiza o vínculo que ele possui com a presença japonesa na cidade A, já que quando menciona a história da instituição pontua que quando de seu surgimento a escola de corte e costura dedicava-se à formação de jovens brasileiros, embora note que um de seus pilares era a educação feminina seguindo a ética japonesa.

Da mesma forma, em meu primeiro contato com o colégio, em uma reunião com três de suas professoras (uma nipodescendente e as outras não), pude saber o que, na visão dessas três profissionais singulariza o colégio enquanto oriental; apesar de elas terem respondido à minha pergunta sobre esse assunto ressaltando os aspectos tidos como positivos (alunos bons em matemática, quietos, obedientes), enfatizaram que eles não são fechados em si, uma vez que, desde a fundação, a escola pretende preparar os alunos para a sociedade brasileira. A isso uma das professoras não descendentes adicionou que existem outros colégios orientais na cidade A e que assustou-se muito quando visitou um deles em função da rigidez em relação à disciplina; segundo ela, os estudantes andavam até mesmo com a cabeça baixa.

Pelos vídeos institucionais disponíveis online no canal da escola no site Youtube é possível ver como, com o tempo, a “influência japonesa” do colégio em que fiz pesquisa foi se deslocando, sendo que atualmente me parece que ela se encontra mais concentrada nas oficinas extracurriculares, como as de língua japonesa, *soroban* (ábaco oriental) e *ikebana* (técnica de arranjo floral). Cumpre notar, contudo, que no colégio há outras oficinas que, a princípio, não se relacionam com a esfera japonesa, como a de teatro. Porém, pelo que pude

---

<sup>99</sup> Na época da pesquisa, o terceiro ano costumava ficar na classe durante os intervalos.

levantar junto aos estudantes do ensino médio, nenhum deles frequenta esse tipo de atividade atualmente, embora alguns já tenham cursado língua japonesa ou praticado algum esporte, como handebol ou vôlei, como atividade extracurricular na escola.

Quanto à dimensão da proposta pedagógica, o colégio ressalta em seu site a formação integral do aluno, o que, segundo Harada (2013), reflete a incorporação de aspectos positivos da educação japonesa, como a questão da autonomia com responsabilidade, algo que foi apontado também pela estudante Débora Takara e por Bárbara Matsui, doutoranda na cidade C que não conhece o colégio em questão, mas igualmente relacionou esse tipo de educação que envolve autonomia e responsabilidade (e que no caso dela foi recebida em casa) com certa influência japonesa.

Contrariamente, as entrevistas com oito dos 46 estudantes do ensino médio (27 do sexo masculino e 19 do sexo feminino)<sup>100</sup> realizadas depois de cerca de um mês na escola revelaram que, para aqueles que não frequentam o colégio, é corrente a ideia de que, por ser conhecido como oriental, algumas das características associadas a essas pessoas devem estar presentes. Assim, Watanabe, que ingressou na escola no sexto ou sétimo ano do ensino fundamental, chegou a ela informado pelos comentários de terceiros de que, como era uma escola oriental, era bastante rigorosa com os estudos e os próprios estudantes eram muito dedicados a eles. Lá chegando, descobriu que as coisas não eram necessariamente assim e o mais comum foi que eu ouvisse dos estudantes em geral, tanto nas entrevistas quanto em momentos mais informais da pesquisa de campo, que a escola e seus alunos são “normais”, isto é, não diferem de outras escolas e alunos.

Camila Lobo, não descendente do terceiro colegial, resume a questão: (nesta escola) tem “japonês” (mestiço e não mestiço) quietinho e certinho, tem “japonês” (mestiço e não mestiço) festeiro, tem aqueles que estão bastante preocupados com os estudos e outros que só estudam na véspera das provas. Tem também aqueles que, como ela, não são nipodescendentes, mas se veem como semelhantes a eles: tendo frequentado este colégio desde pequena, Camila afirma ser mais comportada que os seus amigos que não tem nada a ver com “japoneses”.

---

<sup>100</sup> Os estudantes entrevistados estão distribuídos da seguinte maneira: quatro são do sexo feminino, quatro do masculino; três eram estudantes do primeiro colegial, dois do segundo e três do terceiro; quatro não são descendentes de japoneses e quatro o são (todos aqui são mestiços, mas no colégio existem aqueles que não o são); três haviam ingressado naquele ano no colégio e cinco já eram alunos da instituição há mais de um ano. A seleção dos entrevistados partiu inicialmente do interesse dos estudantes em conversarem comigo e, quando não houve manifestação de interesse, prezei pela pluralidade de experiências.

No colégio, nas classes do ensino médio, “japoneses”, “mestiços” e “brasileiros” de todos os “tipos” são encontrados, sendo que pelo que pude perceber os grupos tendem a se formar em torno das polaridades quietinhos X falantes, dedicados aos estudos X displicentes, certinhos X festeiros, as quais, claro, se cruzam com outros fatores, e não da polaridade nipodescendentes X não descendentes, como supõem as inúmeras pessoas que perguntam à Camila se ela não se sente estranha e deslocada em uma escola com tantos “japoneses”.

Apesar de não se sentir assim, Camila contou-me que conhece alguns não descendentes que o sentem e outros que de fato enfrentaram obstáculos para se inserir nas dinâmicas relacionais deste colégio.

Da parte dos profissionais da escola, pude saber por meio de conversas informais com duas professoras que essa dificuldade de inserção de não descendentes no colégio era mais frequente em tempos passados, embora ainda ocorra. Por mais que eu considere essa questão relevante, não pude aprofundar a pesquisa nessa direção e por isso opto apenas por pontuá-la.

Como as pessoas, as classes também tinham perfis bastante díspares: o terceiro colegial é composto por cerca de 14 alunos divididos em pequenos grupos que parecem manter poucas relações entre si, enquanto que no segundo ano, as relações eram mais fluídas, sendo difícil delinear grupos de amigos bem delimitados: todos parecem interagir entre si. Por esse motivo, o segundo ano é bastante admirado pelos alunos do primeiro, uma sala visivelmente dividida em dois: o pessoal que senta próximo às janelas e é mais falante e o pessoal que senta próximo à porta e participa menos ativamente das aulas; são estes que exemplificam a diferença que Débora Takara postulou no capítulo anterior entre “japoneses, japoneses” e mestiços: os primeiros, ao contrário dos últimos, não costumam sair da sala durante o intervalo. É preciso notar, porém, que no grupo da porta figuram também não descendentes, os quais são igualmente “quietinhos”.

No primeiro colegial, dentro dessa divisão maior há, claro, divisões internas, sendo que o grupo da janela é de fato composto apenas por 6 pessoas (três mestiças, Lorena, uma “japonesa pura” que pela forma como se comporta se passa por mestiça, um garoto nipodescendente e outro não descendente), em uma sala de cerca de 16 estudantes. Assim, apesar da divisão da sala, há relações entre pessoas de grupos diferentes. Débora Takara, por exemplo, estava no momento da pesquisa alocada no grupo dos quietinhos, mas transitava entre ambos. Além disso, é preciso dizer que as pessoas que compõem o grupo mais falante por

vezes tomam a iniciativa de interagir com os mais “quietinhos”; no entanto, a maior parte dessas interações tem um tom jocoso.

Se me alongo na descrição do primeiro colegial não é porque passei mais tempo nesta sala do que nas outras, mas porque uma série de fatores, dentre eles destaco o interesse dos próprios alunos, motivou uma inserção bastante diferenciada da pesquisadora nessas classes; assim, se muitos dos alunos do primeiro colegial buscaram participar ativamente de minha pesquisa, o mesmo movimento não se verificou nas outras duas turmas que acompanhei. Por esse motivo minhas observações em relação a este colégio estão largamente influenciadas por esta turma e, particularmente, por Débora Takara, garota que logo nos primeiros dias em que eu estava na escola fez questão de me inserir na dinâmica do lugar.

Se, em geral, os estudantes foram receptivos à minha pesquisa, realizar observação participante em um contexto escolar não foi necessariamente fácil: a posição que eu assumi, sem saber previamente da dinâmica de cada classe, no “mapa de sala” influenciou e muito o modo pelo qual pude ter acesso aos estudantes, visto que, no primeiro colegial, sentar-me perto da janela permitiu acesso privilegiado às interações do grupo mais falante da sala, mas afastou-me também dos mais quietinhos, que sentavam-se no lado oposto. No terceiro colegial isso foi ainda mais problemático, porque não havia uma carteira disponível em meio aos estudantes e, portanto, sentei-me em uma que ficava deslocada do corpo da sala, fator que, acredito, ampliou a percepção dos alunos de que estavam sendo observados.

Como agravante colocava-se ainda a posição ambígua que eu ocupava no esquema de entendimento deste colégio e isso não só no entender dos alunos do terceiro ano, mas também no de todas as pessoas da escola (o que inclui professores e funcionários). Explico: sendo uma figura marginal, sem um lugar definido na estrutura escolar, eu oscilava frequentemente entre as posições de aluna, professora e estagiária, o que se por um lado me deu acesso e abertura em relação a ambientes e pessoas diversos – transitei entre a sala dos professores e a ida a restaurantes com os alunos -, por outro gerava uma posição complicada de administrar no curso da realização da pesquisa, pois eu era frequentemente acionada por ambos os lados, sendo que tive de educadamente recusar uma maior interação com os professores de modo a privilegiar o convívio com os alunos (meu foco de análise) enquanto que aos olhos destes, eu por vezes figurava como alguém a quem eles deviam certo respeito por estar próxima do polo dos professores<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Além de ser mais velha, universitária e de ter livre trânsito com os professores, alguns dos quais me incluíam em suas aulas, eu tinha acesso a um elemento que diferenciava claramente os estudantes dos professores e

Assim, por mais que alguns alunos interagissem livremente comigo, fazendo inclusive piadas sobre a minha pessoa ou comentando comigo sobre professores chatos, bebidas e cola nas provas, por outro, alguns se sentiam constrangidos quando, em meio a aula, eu olhava para aqueles que conversavam baixinho. Por mais que eu fizesse esse movimento na tentativa de ter acesso a esse tipo de interação, aos olhos dos alunos que conversavam, isso possivelmente era visto como uma espécie de repreensão, o que fazia com que imediatamente interrompessem a comunicação.

Outra problemática que enfrentei neste ambiente de pesquisa foi a tensão entre favorecer minha interação com os alunos e não atrapalhar as aulas, algo particularmente difícil quando um tema de meu interesse surgia em uma conversa paralela logo ao meu lado, ou também quando era incluída neste tipo de comunicação.

Ainda sobre a posição marginal que ocupei, cabe indicar que se Débora Takara mobilizou-se para incluir-me na dinâmica da escola, isso não se deve somente ao fato de ser uma pessoa bacana, mas possivelmente ao fato de ter se identificado comigo justamente nesta que era a minha característica mais evidente (a marginalidade), afinal, Débora havia ingressado naquele ano na escola e ainda lutava para encontrar o seu lugar na nova sala.

Igualmente, acredito que outras pessoas se aproximaram de mim por esse e outros vieses, muitos dos quais escapam à minha compreensão. Servem, contudo, para alertar a nós, antropólogos, de que se agimos em campo mobilizados por um interesse – a nossa pesquisa -, o qual se cruza com mil outros aspectos, nossos interlocutores também o fazem.

### **3.1.2 Baladas orientais**

Da mesma forma que o colégio que descrevi na seção anterior, muitas baladas orientais podem surpreender o visitante desavisado. E isso porque, ali também, não vemos qualquer referência ao Oriente. Na verdade, tudo se parece com uma balada comum: música eletrônica da moda com letras em inglês, vodka e cerveja sendo consumidas, rodinhas de jovens entre 14 e 23 anos dançando nas pistas, outras rodas de pessoas conversando; as garotas trajam vestidos curtos e que valorizam a forma do corpo e os garotos, camisa polo e sapatênis.

---

funcionários: eu podia utilizar os elevadores para me locomover entre os andares da escola, enquanto os alunos só podiam recorrer às escadas.

Nem mesmo o local onde se realizam as festas dá indícios de que se trata de uma balada oriental, afinal, como esse tipo de festa acontece apenas a cada um ou dois meses, não há endereço fixo, sendo que cada festa<sup>102</sup> loca um determinado prédio, o qual não é decorado com temas orientais. O diferencial fica, portanto, à cargo do público, composto majoritariamente por “japoneses” (lembrando que, da forma como é usado no Brasil, o termo pode incluir pessoas de outras ascendências que tenham uma fisionomia semelhante)<sup>103</sup>.

Conhecido também como “balada japa”, esse tipo de festa surgiu em fins da década de 1980, quando bailes destinados à Colônia japonesa eram realizados no Ipê Clube, em São Paulo<sup>104</sup>. Cabe ressaltar, contudo, que a existência de bailes promovidos pela Colônia e destinados principalmente aos jovens *nikkei* já figuram no trabalho de mestrado de Ruth Cardoso (1959), realizado nos anos 1950. Se anteriormente esses bailes eram promovidos pelas próprias associações nipo-brasileiras, atualmente as baladas orientais são, até onde pude saber, independentes dos espaços associativos, sendo que algumas delas são promovidas por empresas que também organizam *arubaitos* (trabalhos temporários no Japão)<sup>105</sup>.

A essa mudança, podemos adicionar uma outra: de acordo com Alex Ogushi em matéria para o site Nippo Jovem, a organização desse tipo de festa perdeu seu caráter colaborativo<sup>106</sup>, adquirindo um aspecto semelhante ao das baladas regulares, com as quais passa, então, a competir por público.

Apesar disso, Fernando Vascaíno, produtor da Apple Music, famosa balada oriental, afirma em entrevista a Ogushi acreditar na existência de pessoas que realmente

---

<sup>102</sup> Existem várias festas que estão englobadas sob o termo “balada oriental”, as quais, segundo um dos garotos que me abordou em um desses eventos, são informalmente diferenciadas por faixa etária. Assim, existem baladas orientais que reúnem uma maioria de jovens de 14 a 17 anos, enquanto outras congregam pessoas na faixa dos 20 aos 30 anos.

<sup>103</sup> Tudo isso foi também notado por Ischida (2010) para outra balada oriental.

<sup>104</sup> Conforme matéria realizada por Alex Ogushi para o site Nippo Jovem no ano de 2009, disponível no seguinte endereço: <[http://www.nippojuvem.com.br/especial/especial\\_20090219.php](http://www.nippojuvem.com.br/especial/especial_20090219.php)>. Acessado em 11 de novembro de 2015.

<sup>105</sup> Sinônimo de “bico”, o *arubaito* é uma espécie de intercâmbio destinado a jovens *nikkeis* até a terceira geração. Costuma ser mais frequente entre universitários, que utilizam as férias escolares para irem à trabalho ao Japão, aproveitando as folgas para conhecer o país. Dentre meus interlocutores, apenas Karina Yamada, estudante de engenharia de alimentos na cidade C, mencionou ter feito *arubaito*, embora entre seus colegas de faculdade, o trabalho temporário no Japão seja comum. Cabe ressaltar que, segundo Fugii (2008, p. 20-21), o *arubaito* surge para suprir uma queda da presença brasileira nas fábricas japonesas devido a um esfriamento do movimento *dekassegui* nos anos 1990. Ainda segundo o autor, se inicialmente o *arubaito* se restringia aos períodos das férias escolares no Brasil, tendo despertado o interesse dos empresários japoneses, esse tipo de trabalho temporário passou a ser oferecido igualmente em outros períodos do ano.

<sup>106</sup> De acordo com a matéria de Ogushi, antigamente a organização dos bailes era feita por pessoas com interesses semelhantes que se revezavam em funções diversas. Nesse contexto, os lucros eram secundários.

apreciam este tipo de evento, dentre as quais poderíamos incluir Ricardo Ueno<sup>107</sup>, *yonseï* (quarta geração) estudante de engenharia elétrica na cidade A sobre o qual falei no capítulo anterior.

Como já sabemos, Ricardo costumava frequentar esse tipo de balada com certa regularidade porque, sendo nipodescendente, sente que as baladas comuns, povoadas por pessoas que atendem ao estereótipo de beleza representado pelo branco europeu, não lhe são o ambiente mais propício, especialmente quando o assunto é paquera. Mas não só: assim como Ricardo, outros frequentadores desse tipo de espaço falaram-me, nas duas edições de uma balada oriental a que fui na cidade A, que gostam deste tipo de festa porque ali sentem-se em casa<sup>108</sup>.

Tal sentimento parece reverberar de certa forma a caracterização que faz Isaacs (1975 apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 90) do grupo étnico como um refúgio, um espaço “de onde não podemos ser rejeitados e onde jamais estamos sós” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 90).

Embora saibamos que isso nem sempre se concretiza – há sim cisões, rejeições, diferenciações, solidões no interior deste que costuma ser pensado como um grupo (qual seja, os nipo-brasileiros)<sup>109</sup> -, a ideia de grupo étnico como refúgio parece informar a percepção dos frequentadores desses espaços, visto que lá, mesmo que haja a possibilidade da rejeição e da solidão, pelo menos não são o diferente, “o japonês”, como já aludi no capítulo anterior através das falas de Ricardo. Ainda segundo ele, quando se está com a maioria sente-se mais poderoso, mais à vontade; sente-se que se está no lugar certo.

Tudo isso, claro, se reflete na dinâmica da paquera: em uma conversa informal, Ricardo Ueno disse que nas baladas orientais os garotos nipodescendentes sentem-se mais seguros para azarar as meninas porque, fora dali, sabem que não são o padrão de beleza e se sentem incomodados quando, por exemplo, em uma festa da faculdade uma menina comenta “olha os ‘japas’ andando juntos!”<sup>110</sup>, enquanto que na balada oriental supõe-se que as meninas

---

<sup>107</sup> Ricardo foi um dos únicos entrevistados que mencionou as baladas orientais; além dele, apenas Karina Yamada mencionou-as: foi a três delas, mas não gostou muito: achou tudo muito diferente das festas da faculdade, onde, segundo a garota, aqueles que a abordam nem sempre estão flertando com ela.

<sup>108</sup> Outros motivos foram apontados também, mas em menor frequência, como o fato das baladas orientais tocarem músicas legais e também por serem tidas como mais tranquilas que outras baladas.

<sup>109</sup> Exemplo disso pode ser visto em outros capítulos desta dissertação, especialmente no primeiro.

<sup>110</sup> Ao longo de nossa entrevista e também de conversas informais, Ricardo se diferenciou em diversos momentos dos “japoneses” que só andam entre eles, chegando mesmo a afirmar que se na faculdade seu grupo de amigos é composto por uma maioria de nipodescendentes, isso é um acaso, afinal, seus amigos já se conheciam da época do cursinho e Ricardo, tendo vindo de uma escola em que ele era o único nipodescendente da classe, apenas foi agregado ao grupo.

estão lá porque gostam de “japoneses”. “Menos você”, diz, completando que agora vai ter que considerar a possibilidade da menina estar fazendo pesquisa.

A ideia de que as garotas que estão em uma balada oriental, especialmente se não são reconhecidas como nipodescendentes, tem atração por “japoneses” é partilhada por outros frequentadores desses espaços, visto que muitos dos garotos que me abordaram perguntaram-me se gosto de “japoneses”.

Frente a isso, é preciso dizer que minha breve incursão nesse tipo de espaço em que o flerte é parte central da socialidade foi muito mais marcada pela interação com garotos do que com garotas: como sou mulher e estava inserida em um ambiente em que, conforme pude perceber, a homossexualidade tem um espaço mais restrito que em outros espaços de lazer, sendo que não raro presenciei comentários homofóbicos<sup>111</sup>, eu era abordada com certa frequência por garotos, o que não acontecia em relação às garotas.

Aliás, não me lembro de nenhuma ocasião em que alguma garota dirigiu-se a mim, com exceção talvez de alguma conversa de banheiro: de fato, para além do não lugar da homossexualidade nesses espaços, pude perceber que as interações que não tinham caráter de flerte se davam majoritariamente entre pessoas que já se conheciam. Assim, as poucas garotas com as quais tentei conversar para ter acesso às suas percepções sobre as baladas orientais, não se interessaram pela conversa, afinal aos elementos já mencionados, soma-se o fato de que estávamos em um ambiente em que contribuir com uma pesquisa sobre relações entre nipodescendentes é menos propício e interessante do que beber, dançar e paquerar.

Quanto aos garotos, embora o fato de eu estar ali fazendo pesquisa fosse uma balde de água fria em suas intenções iniciais, poucos se mostraram verdadeiramente incomodados com o fato, seja porque desconfiavam da seriedade de minha afirmação, seja porque a seus olhos isso não atrapalhava a concretização de seus planos, seja ainda porque haviam ali outras garotas, inclusive não descendentes, com as quais flertar.

De fato, se a maioria do público era composta por pessoas que, por terem traços orientais, supõe-se que sejam “japonesas”, haviam pessoas que, como eu, não os tem. Contudo, pelo que pude notar, a maioria delas estava, ao contrário de mim, acompanhada por pelo menos um “japonês”.

Devo pontuar, porém, que há dentre as baladas orientais, aquelas que apresentam um diferencial significativo em relação às baladas comuns (e também a outras baladas

---

<sup>111</sup> Sobre as imbricações entre homossexualidade (masculina) e nipodescendência, ver Ribeira, 2010.

orientais): as músicas que embalam os presentes são as produzidas atualmente em países como o Japão, a Coreia do Sul e a China, os famosos J-pop, K-pop e C-pop<sup>112</sup>, os quais, no Brasil, andam lado a lado com outras manifestações da cultura contemporânea particularmente do Japão, como os *animes* (desenhos animados) e os *mangas* (histórias em quadrinhos), que compõem o universo *otaku* (fã; no Brasil é usado para designar os fãs da cultura pop oriental)<sup>113</sup>, o qual, por sua vez, costuma andar junto com o universo *nerd* dos videogames e das séries e dos filmes que envolvem, por exemplo, zumbis e/ou ficção científica<sup>114</sup>.

Curiosamente, conforme notei em uma festa deste tipo a que fui (também realizada na cidade A), a diferença do estilo de música desta para a outra balada oriental que conheci e que vim descrevendo até então veio acompanhada de outras diferenças.

Congregando um público bastante mais jovem, com idades entre 14 e 18 anos, a festa em questão, além de ter os sucessos do C-pop, K-pop e J-pop a embalar os presentes, tinha como temática a sexta-feira treze, data escolhida para a realização da festa. Assim, alguns de seus frequentadores estavam maquiados como zumbis, ou portavam outros tipos de fantasias, sendo que a maioria envolvia cicatrizes e sangue muito bem imitados com o uso de maquiagem. Tantos outros vestiam-se com roupas comuns, as quais diferiam das vestimentas que encontrei na outra balada oriental a que fui por serem mais informais.

Além disso, o clima da balada também era mais informal, se aproximando àquela atmosfera que costuma reinar quando amigos e conhecidos se reúnem. Parte disso era que a cada nova música havia uma comoção por parte dos presentes que punham-se a cantá-la em coro, inclusive nas partes em que a letra da música passava do inglês para o japonês, chinês ou coreano. Além disso, as músicas mobilizavam também as danças: em determinados momentos parte dos presentes assumiam o centro da pista afastando os demais e executavam coreografias perfeitamente sincronizadas. Entre os que dançavam, estavam homens e mulheres, de traços orientais ou não.

Nesse caso, os presentes estavam tão envolvidos pelas músicas que pouca atenção foi dada à minha presença, mais um contraste em relação à outra balada oriental. Se nesta

---

<sup>112</sup> Fernanda, *nikkei* aluna do colégio tido como oriental no qual fiz pesquisa, é uma grande fã desse tipo de música e, em uma conversa informal, apontou-me que já ouviu dizer que a música pop da China pode ser também chamada de M-pop. Em uma breve pesquisa na internet, encontrei C-pop para a música produzida na China e M-pop para a realizada na Malásia.

<sup>113</sup> Winterstein (2011) traz uma discussão mais ampla sobre o universo *otaku*.

<sup>114</sup> Durante meu estágio de pesquisa no exterior (através da BEPE-FAPESP) realizado na cidade de Paris, pude notar que a associação entre esses dois universos, bem como a difusão dos produtos midiáticos da cultura japonesa, não estão restritos ao Brasil.

última minha condição de *outsider* ficava clara porque, ao contrário da maioria, não tenho traços orientais nem sequer estava acompanhada de alguém que os tenha, minha não familiaridade com o universo que figurava na festa embalada pelas músicas pop orientais também deixavam clara essa minha posição.

Mesmo assim, pude conversar rapidamente com um dos DJ's, um dos poucos dentre os presentes que tem traços orientais, e saber por meio dele que antigamente essa festa tocava igualmente músicas não orientais, mas que acabaram optando por permanecer apenas com as melodias vindas do Japão, da Coréia do Sul e da China para atender à uma demanda do público.

Para finalizar, aponto apenas que Ricardo Ueno afirmou veementemente não frequentar as baladas orientais que mobilizam esse tipo de música, das quais não gosta, o que nos sugere que algo que intuí durante a festa com as músicas pop orientais - que dificilmente são as mesmas pessoas que frequentam esses dois espaços bastante díspares - pode se confirmar. Para poder melhor trabalhar essa questão seria, contudo, necessária uma pesquisa mais sistemática sobre isso, o que foge ao escopo deste trabalho.

### **3.1.3 As associações nipo-brasileiras e seus eventos**

Conforme expus no capítulo um, as associações nipo-brasileiras acompanham a presença japonesa no Brasil praticamente desde os primeiros anos, representando um significativo vínculo com o país de origem - no Japão pré-emigração, em meio rural, era comum a existência de instituições semelhantes -, mas também um modo de inserir-se no país receptor. Vimos ainda que, no Brasil, tais associações passaram por mudanças em seu caráter e função, sendo que hoje figuram simultaneamente como uma espécie de clube onde são oferecidas atividades diversas e lugares de encontro entre o que se considera cultura brasileira e cultura japonesa, bem como um espaço privilegiado de contato com esta última.

Antes de partir para a descrição desse tipo de espaço, cabe apontar que sob o nome de associação nipo-brasileira se encontram diferentes instituições mais ou menos diversas que juntas compõe uma teia complexa. Dentre essas instituições existem as que se definem pela cidade em que estão situadas, as que diferenciam *Uchinanchu* (habitantes da ilha

de Okinawa<sup>115</sup>) e *Yamatonchu* (habitantes da ilha principal do arquipélago japonês), outras que se definem pela província de origem de seus membros e há ainda associações que congregam de acordo com critérios como a localização geográfica (conforme já comentei na nota de rodapé número 12 da introdução) algumas das associações que mencionei anteriormente.

Embora eu tenha comparecido a eventos organizados por essas associações maiores, é preciso dizer que pude conhecer mais de perto as associações da cidade B e da cidade C (a qual conta ainda com uma associação okinawana, que acabei por não conhecer); estas, portanto, tem maior influência na forma pela qual descrevo esse tipo de instituição. É preciso dizer ainda que na cidade C pude acompanhar, além de eventos promovidos pela associação nipo-brasileira da cidade, um pouco de seu cotidiano, visto que durante o ano de 2013 frequentei o curso de língua japonesa da instituição.

Conforme pude verificar, este curso está presente na maioria das associações nipo-brasileiras, sendo que ao lado dele podem figurar treinos de *taikô* (percussão de tambores igualmente denominados *taikô*), futebol, *karaokê*, beisebol, *kendô* (modalidade de esgrima japonesa); aulas de *yosakoi soran* (estilo de dança moderno), dança de salão, *shamisen* (instrumento musical) e mais tantas outras possibilidades. Nestas atividades é possível verificar a participação de sócios e de não sócios, de *nikkeis* e não *nikkeis* e de homens e mulheres das mais variadas idades.

Há contudo, algumas atividades, como o *taikô* e o *yosakoi soran*, que tendem a ser mais voltadas ao público jovem, que costuma contar também com um departamento próprio, o *seinen-kai* (departamento de jovens). A atuação deste departamento dentro da instituição varia conforme exista ou não uma participação juvenil para além dos cursos oferecidos. Pelo que pude notar durante o período em que fiz aulas de língua japonesa na associação nipo-brasileira da cidade C isso não era muito comum, sendo que raramente vi jovens ou sequer pessoas de outras idades circulando pela associação fora dos períodos estritamente marcados pelo início e fim dos cursos.

---

<sup>115</sup>Okinawa é um arquipélago no sul do Japão que ficou por um longo período sob domínio chinês. Foi anexada ao Japão pela primeira vez em 1609 e durante a Segunda Guerra Mundial ficou sob domínio estadunidense (foi devolvida apenas em 1972) (Cf. YAMASHIRO, 2006 apud KUBOTA, 2011, p. 136). Por isso, e também em função de diferenças culturais e geográficas, houve no Japão e há no Brasil um não reconhecimento mútuo entre pessoas originárias de Okinawa e da ilha principal. Durante a pesquisa de campo ouvi algumas vezes sobre as diferenças entre elas; para alguns, as particularidades de Okinawa, dentre elas o clima tropical e um povo festeiro e aberto, a aproximam do Brasil. Cabe ainda dizer que Okinawa é uma das províncias que mais emigrantes enviou ao Brasil, afinal era a mais pobre do Japão (Cf. UCHIYAMA, TAJIRI e YAMASHIRO, 1992, p. 146-146).

A exceção era dada pelas vésperas de eventos festivos promovidos pela associação, na qual alguns sócios, em sua maioria mulheres adultas e idosas, cuidavam dos preparativos.

De acordo com o que pude observar em outros contextos de pesquisa e também na leitura das dissertações de Hatugai (2011) e de Ischida (2010), poder-se-ia dizer que pelo menos parte dessas senhoras compõe o *fujin-kai* (departamento de senhoras)<sup>116</sup>, já que tradicionalmente é ele quem faz as festas acontecerem. Apesar disso, durante o evento, membros de outros departamentos ou praticantes de outras atividades, como o tênis e o *taikô*, também trabalham: vendem bebidas, servem *yakissoba* (prato de origem chinesa composto por macarrão, legumes e algum tipo de carne) e *tempurá* (camarões e legumes empanados e fritos), mas também pastel e churrasquinho, limpam as mesas e ajudam na montagem e desmontagem do local. Trata-se de um trabalho voluntário e coletivo, como já vimos na fala de Akemi Ohara no capítulo um<sup>117</sup>.

Dentre esses eventos figuram não só o *undokai* (gincana poliesportiva) e o *bon odori* (celebração dos antepassados), trazidos do Japão pelos *issei* (NAKASUMI e YAMASHIRO, 1992, p. 411-412), mas também festas juninas, carnaval, páscoa, comemoração de aniversários, entre outros.

Foi em uma dessas festas, a comemoração de aniversários dos membros do departamento de tênis da associação nipo-brasileira da cidade B, que conheci Akemi Ohara, uma das garotas que entrevistei para essa pesquisa.

Fui a este evento à convite de Roberto Tanaka, senhor nipodescendente, sócio desta associação e praticante assíduo de tênis com quem travei contato por intermédio de um amigo de meu pai. Roberto, buscando angariar dentre os parceiros de tênis pessoas para contribuir com minha pesquisa, me apresentou a Armando Ohara, um senhor que sem saber muito bem como lidar com a situação, aproveitou que a filha (Akemi) passava por ali e incumbiu-a de conversar comigo, alegando que ela sabe mais sobre a parte jovem da cultura japonesa do que ele, sendo inclusive uma das fundadoras do grupo de *taikô* da cidade.

Como se pode perceber, o evento, que acontece uma vez por mês, congrega além dos praticantes de tênis, suas famílias. Assim, Akemi não estava sozinha com o pai neste

---

<sup>116</sup> Além dos departamentos de jovens e de senhoras, podem existir outros, como o *kodomo-kai* (departamento de crianças) e o *junia-kai* (departamento de adolescentes). De acordo com Ischida (2010, p. 189-190), o modelo de associativismo, voluntarismo e departamentalização que caracteriza as associações nipo-brasileiras também é encontrado em outras entidades *nikkeis*, como as religiosas.

<sup>117</sup> Até onde pude saber, o dinheiro arrecadado com essas festas é dividido entre os departamentos e atividades que contribuíram para sua realização.

evento, sendo que a eles juntaram-se a mãe, a irmã, o cunhado e os sobrinhos de Akemi. Esta, obediente ao pai, ficou por um bom tempo conversando comigo e com a namorada de Roberto, outra pessoa que foi incumbida de me ciceronear enquanto os dois homens dedicavam-se não só à prática do tênis, mas também aos jogos de truco, à cerveja e aos amigos.

Bastante vinculada à cultura japonesa, inclusive ao universo *otaku*, Akemi encontrava-se naquele momento distante de sua paixão – o *taikô* – em função do ingresso em um curso de engenharia de produção também na cidade B.

Embora nesta ocasião a conversa com Akemi, centrada nos temas do *taikô* e do ingresso na faculdade, tenha sido breve e entrecortada pelas distrações proporcionadas pelo ambiente, pude manter contato com a garota por meio online e então propor a realização de uma entrevista, a qual será mais bem trabalhada no capítulo quatro.

Aos eventos supracitados, os quais costumam reunir em sua maioria pessoas de alguma forma relacionadas à associação promotora do evento, sendo que o público externo costuma ser pequeno, somam-se outros, realizados entre associações, como os campeonatos regionais e nacional de *karaokê* ou festivais folclóricos de dança e canto conhecidos como *guenosai*.

A estrutura geral desses eventos é bem parecida: no salão social de uma associação nipo-brasileira (pelo que pude entender a associação sede muda a cada edição deste tipo de evento) vemos um palco onde as apresentações se sucedem ao comando de um apresentador ou apresentadora; em frente a ele diversas cadeiras dão lugar ao público, muitas vezes composto por aqueles que já se apresentaram ou vão se apresentar e também suas famílias; mais ao fundo do salão, longas mesas para que os presentes possam realizar suas refeições, as quais variam entre pratos da culinária japonesa e o tradicional arroz e feijão; ao longo do salão, barraquinhas vendem itens diversos, de CD's a guarda-chuvas, passando por bijuterias. Pelo que pude notar, as interações se desenvolvem majoritariamente entre pessoas ligadas a uma mesma associação ou a uma mesma atividade: presenciei poucos reencontros ou apresentações entre pessoas de lugares distintos.

Em todos esses eventos (inclusive naqueles restritos a uma só associação) nota-se a presença de pessoas que, por não terem traços orientais, supomos serem não descendentes, muitas das quais participam ativamente tanto das apresentações quanto da realização do evento, através do trabalho coletivo e voluntário.

O público se amplia ainda mais nos chamados festivais do Japão ou festas japonesas, as quais passam a atrair mais significativamente aqueles que não costumam frequentar os espaços associativos; dentre estes estão sócios e não sócios, nipodescendentes e não descendentes.

Julgo ser importante fazer a discriminação do acréscimo de público deste tipo de evento, pois os apontamentos feitos por Cardoso (1995, p. 141) e Ischida (2010, p. 189 e seguintes) para a participação em associações nipo-brasileiras fazem sentido para o que observei em minha pesquisa de campo: muitos dos sócios dessas instituições ou muitos dentre aqueles, particularmente jovens, que na infância frequentavam-nas assiduamente, não mais o fazem, comparecendo apenas esporadicamente a festas mais amplas, como os festivais do Japão, ou a eventos por eles investidos com afeto, como o *undokai*.

Nessas ocasiões, não costumam engajar-se no trabalho coletivo e voluntário, sendo que por vezes vão apenas para comer, o mesmo sendo verdadeiro para outros eventos promovidos por essas instituições, como almoços, jantares ou feiras orientais: pelo que pude observar, muitas pessoas não ficam no local, passando apenas para pegar comida.

Voltando às festas e festivais do Japão, é preciso dizer que sua principal característica é configurar-se como uma espécie de vitrine do que se entende por cultura japonesa no Brasil. Na programação desses eventos, vemos reunidas várias práticas ligadas à cultura japonesa, como culinária, artes marciais, *taikô*, *odori* (estilo de dança tradicional), *cosplay* (prática de vestir-se e portar-se como um determinado personagem), *karaokê*, que são, então, apresentadas e explicadas ao público, indicando, portanto, o caráter do evento, destinado também aos não iniciados.

Tais eventos podem congrega ainda referências a festividades que não costumam figurar juntas, como o *tanabata matsuri* (festival das estrelas), festividade que acontece no mês de julho na qual os presentes colocam seus desejos em papéis coloridos<sup>118</sup>, e o *bon odori*

---

<sup>118</sup> O *tanabata matsuri* tem sua origem atrelada a uma antiga lenda, cujas versões variam em alguns detalhes em torno do seguinte enredo: a Princesa Orihime, excelente tecelã, é obrigada por seu pai a dar passeios diários para se distrair de sua atividade produtiva. Num desses passeios, conhece um jovem (Kengyu) e passa a dedicar-se inteiramente a esse amor, abandonando a tecelagem. Como punição, ambos são transformados em estrelas distantes entre si que, no entanto, podem encontrar-se apenas em um dia de julho, quando ocorre o festival. Como forma de agradecimento a essa dádiva recebida do Senhor Celestial, Orihime e Kengyu atendem aos pedidos que, escritos pelos presentes nos *tanzaku* (papéis coloridos), são queimados ao final do dia juntamente com os bambus em que são pendurados. Informações disponíveis em: <<http://acal.org.br/site/eventos/15-34-sao-paulo-tanabata-matsuri>>. Acessado em 28 de setembro de 2013.

(celebração dos antepassados), festival de origem budista que ocorre entre agosto e novembro, meses em que Japão e Brasil, respectivamente, possuem datas nacionais para este fim<sup>119</sup>.

Por ter essa intenção de atingir também os não iniciados, alguns destes eventos são realizados fora de espaços associativos, em praças públicas ou em casas que costumam receber eventos de grande porte.

Para a realização destes, conta-se também com o trabalho coletivo e voluntário e as apresentações reúnem pessoas de diversos grupos e associações – é comum a prática de convidar pessoas de associações da região para compor a programação do festival promovido em determinada localidade. Da mesma forma, é possível que grupos da cidade que não estejam vinculados à cultura japonesa, como academias de dança, venham igualmente apresentar-se no evento.

A alimentação, como já mencionei, um fator central nesse tipo de evento, conta com vários pratos da culinária japonesa, como *missoshiro* (sopa de *missô* (pasta de soja)), *sashimi* (peixe fresco fatiado em pequenos pedaços e servido para ser consumido apenas com um molho, em geral *shoyu*) e *guioza* (bolinho recheado de carne e legumes), mas pode agregar opções outras, como pastel e hambúrguer, cujas vendas podem vir a beneficiar não apenas a associação promotora do evento, mas também instituições de caridade.

Aqui, como nos eventos entre associações, encontramos também a venda de produtos como bijuterias, CD's, utensílios de cozinha e chaveiros, botoms e toucas relacionados com o universo *otaku*.

Embora tenha espaço nesse tipo de evento mais amplo, é preciso indicar que, de acordo com Nakamoto (2010), o universo *otaku*<sup>120</sup> nem sempre tem um lugar garantido nas associações nipo-brasileiras, sendo que muitas vezes é marginalizado por ser estranho ao arcabouço cultural trazido do Japão pelos *issei* (primeira geração, imigrantes) e atualizado por gerações nas associações.

---

<sup>119</sup> A tradução literal de *bon odori* é “dança de finado” e isso porque na festividade que no Brasil igualmente denomina-se *bon odori* realizam-se danças simples com base em uma pequena sequência de passos de forma a homenagear os antepassados. As danças são coletivas e realizam-se em círculos concêntricos em torno de um *yagurá* (espécie de palanque em que ficam os tocadores de *taikô* que embalam as danças). Tal festividade costuma ser realizada à noite, que é quando se crê que os espíritos saem. Informações disponíveis em: <[http://www.nikkeypedia.org.br/index.php/Bon\\_odori](http://www.nikkeypedia.org.br/index.php/Bon_odori)>. Acessada em 18 de novembro de 2015.

<sup>120</sup> Cabe indicar que existem muitos não descendentes que, por gostarem e dominarem esse universo, são considerados *otakus*, assim como os nipodescendentes que igualmente gostam e dominam o universo dos *mangás*, *animes*, entre outros produtos da cultura contemporânea japonesa. Há, contudo, uma resistência por parte de alguns fãs desses produtos em se reconhecerem como *otakus*, visto que essa categoria pode ter um caráter pejorativo, de uma pessoa viciada nesses produtos, que de certa forma fica restrita a eles e dedica muito de seu tempo e dinheiro a isso.

Nesse sentido, o autor descreve em sua dissertação sobre a prática do *taikô* no Instituto Cultural Nipo-Brasileiro de Campinas as dificuldades que enfrentavam os *otakus* para ingressar no *junia* e no *seinenkai* da instituição<sup>121</sup>.

De acordo com o autor, a dificuldade de aceitação dos *otakus* nesses grupos se dava porque na relação entre eles estavam em jogo dois entendimentos díspares da cultura japonesa: um que inclui suas manifestações midiáticas contemporâneas e outro que as vê com ressalvas – se alguns jovens do *junia* e do *seinenkai* também acompanhavam *animes* e *liam mangás*, acreditavam diferenciar-se dos *otakus* através do modo pelo qual se relacionavam com eles; um modo não marcado, por exemplo, pelo vício.

Tudo isso aponta mais uma vez para o fato de que sob a noção de “comunidade japonesa”, comumente pensada tanto interna quanto externamente sob a égide da homogeneidade, da harmonia e da união, existem inúmeras comunidades, dissensões e multiplicidades.

Para finalizar minha exposição sobre as festas e festivais japoneses, é preciso ainda dizer que foi no trabalho como voluntária em um deles, realizado na cidade A, que conheci Ricardo Ueno, *yonsei* (quarta geração) sobre o qual falei no capítulo anterior e neste, que também voluntariou-se para trabalhar no referido festival.

Ao contrário de Akemi, porém, Ricardo não é familiar ao trabalho voluntário em eventos ditos japoneses; como para mim, este era o seu primeiro, mesmo que, diversamente, ele já frequentasse este festival como visitante. A mudança de estatuto de Ricardo, de visitante a voluntário, deu-se em função de seu interesse em aproximar-se da “comunidade” com a finalidade de aumentar suas chances de obter uma vaga de intercâmbio para o Japão – de acordo com o garoto, uma pergunta sobre o envolvimento do candidato com a “comunidade japonesa” faz parte da entrevista de admissão.

Sobre isso pude saber logo no primeiro dia do evento (que ocorre de sexta-feira a domingo), quando fui designada para a mesma função que Ricardo – pendurar lanternas japonesas com os logotipos dos patrocinadores da festa. Fazer parte da mesma função permitiu que eu e Ricardo conversássemos bastante, embora de maneira entrecortada. Pude, contudo, da mesma forma que aconteceu com Akemi, obter seu contato e posteriormente realizar uma entrevista com ele.

---

<sup>121</sup> Cabe indicar que a pesquisa de Nakamoto (2010) se realizou em um raro período de efervescência associativa juvenil em Campinas, a qual surgiu a partir da implantação de novas atividades destinadas aos jovens, como as aulas de *yosakoi soran*.

As entrevistas, tanto com Ricardo e Akemi quanto com os demais interlocutores, duraram entre uma e três horas e se caracterizaram como conversas “em profundidade” que fluíram mais ou menos livremente, embora sempre centradas na questão das relações entre nipodescendentes. Com o desenvolvimento de minhas reflexões sobre meu tema de pesquisa, um retorno ao campo se tornou necessário depois da realização de meu estágio de pesquisa em Paris; assim, procurei novamente estes meus interlocutores (bem como realizei nova visita ao colégio dito oriental), sendo que apenas Aoi Kubo não se manifestou; todos os outros aceitaram conversar novamente comigo e, assim, realizei mais uma entrevista com Marina Saito, Bárbara Matsui, Karina Yamada (que desta vez estava acompanhada da mãe e de uma irmã), Mário Iwasaki, Ricardo Ueno e Akemi Ohara.

Com os três últimos pude ainda interagir algumas vezes em contextos mais informais, já com as duas primeiras pude, além de entrevista-las, trocar referências bibliográficas, visto que ambas estudam ou estudaram temas afins ao meu. É importante pontuar ainda que, até onde pude saber, nenhum dos entrevistados que não é do colégio dito oriental se conhece.

### **3.2 Aproximações, distanciamentos, transformações**

A mesma história já havia se repetido várias vezes: uma pessoa me apresentava a outra ou outras como “a menina que pesquisa a Colônia”, conversávamos um pouco e quando o assunto começava a fluir com aquele que eu acabara de conhecer, a pessoa que nos havia apresentado retirava-se indo beber, comer, jogar truco ou tênis ou ainda conversar com outras pessoas daquele departamento da associação nipo-brasileira da cidade B.

O cicerone da vez era um jovem homem de traços orientais que havia se mudado com a esposa, também de traços orientais, para a cidade em questão há cerca de um ano e meio, época em que procuraram esta associação e passaram a integrar seu departamento de tênis, não só praticando o esporte, mas também comparecendo às comemorações dos aniversariantes do mês.

Ao saber de minha pesquisa, Fábio pede para que eu especifique o que estudo. Ainda um pouco insegura com as mudanças pelas quais passava minha pesquisa, digo que

gostaria de compreender como o fato dos descendentes de japoneses serem tão marcados como tais aqui no Brasil influencia as relações entre eles e também entre estes e os demais brasileiros.

Surpreendentemente para mim, Fábio dá a entender que não tem muito a falar sobre isso, afinal, nunca esteve próximo à cultura japonesa. Sua avó mesmo, prossegue, havia imigrado para o Brasil ainda pequena, era quase uma *nisei* (primeira geração de descendentes de japoneses nascidos no Brasil, segunda de japoneses e descendentes no país): falava o português sem sotaque, sabia até usar a crase. Laila, senhora nipodescendente que havia me apresentado à Fábio, olha como se também estranhasse aquele fato.

Notando que a camisa do rapaz tinha um dizer em japonês logo abaixo de um pequeno desenho do lado esquerdo do peito - uma onda que lembra o famoso quadro de Hokusai<sup>122</sup> prestes a atingir uma árvore, um bonsai talvez? -, Laila pergunta se ele sabe o que está escrito ali. Ele nega com a cabeça, como se dissesse que não faz ideia. Laila começa então a nos dizer, por vezes lendo o *kanji* (ideograma) e dando sua tradução, que se trata de uma mensagem para dizer que, frente à tempestade, é preciso ter força e esperança para se reerguer, algo curiosamente parecido com o que ela havia dito há pouco sobre os japoneses: eles são conhecidos por seu esforço e dedicação ao trabalho, pois, pela própria geografia do Japão, com seus tufões, tsunamis e vulcões, sua população teve de aprender a recomeçar, a reconstruir sempre. Para Laila, essas características teriam sido mantidas entre os descendentes de japoneses no Brasil, os quais, como vimos, costumam ser chamados apenas de “japoneses”.

Não lembro muito bem como, mas sei que pouco depois Fábio afirma que existem “brasileiros” (não descendentes) que são mais japoneses que os “japoneses” (nipodescendentes). “Você também, não?”, pergunta-me possivelmente tendo em mente a temática de minha pesquisa. Frente à minha hesitação, ele prossegue falando, desta vez sobre o cunhado, que é “brasileiro” e foi trabalhar no Japão, sempre namorou com “japonesas” e queria casar-se com uma. “Ele sabe até a língua do país”, adiciona Fábio, que segue comentando que no Japão um ocidental que sabe algumas palavras em japonês é admirado pelos nativos enquanto que de um “japonês”, “quem tem os traços, né?”, é cobrado que fale a língua de forma correta.

---

<sup>122</sup> Refiro-me à “A Grande Onda de Kanagawa”, gravura mais famosa feita pelo artista japonês Katsushika Hokusai [1760-1849] para a série Trinta e seis vistas do monte Fuji.

Embora eu tivesse me surpreendido com a reação de Fábio à minha pesquisa, questionando sua condição de sujeito dela, tal reação não foi exclusividade dele, pelo contrário, foi bastante comum ao longo de toda a pesquisa de campo.

Por exemplo, Bárbara Matsui, doutoranda em demografia na cidade C, afirmou já ao final de nossa conversa, quando perguntou-me mais detalhadamente sobre minha pesquisa (à época definida como amizade entre nipodescendentes), que acredita que não é a melhor pessoa para eu entrevistar, pois nunca participou de associações nipo-brasileiras e, como viveu por anos no Japão trabalhando como *dekassegui* (aquele que sai de casa para trabalhar), não sabe muito bem o que é de japonês e o que é de descendente de japoneses. De forma bastante gentil sugeriu que poderia, em contrapartida, apresentar-me a um amigo seu que, embora também não seja o “típico japonês”, poderia ser mais adequado às minhas intenções acadêmicas.

Além disso, a própria Laila, senhora que muitos mencionaram que seria uma ótima pessoa para conversar comigo sobre minha pesquisa, colocou-se, assim que fomos apresentadas, como uma “japonesa meio chinesa”, como quem alerta que não se comporta como uma japonesa<sup>123</sup>, mesmo que, por ter se casado com um japonês nato, que emigrou depois da Segunda Guerra Mundial, soubesse muito sobre o Japão e a cultura daquele país.

Tudo isso me incomodava muito: por que aquelas pessoas julgavam que suas experiências não eram válidas para a minha pesquisa se elas são descendentes de japoneses? Além disso, mesmo que fosse interessante para mim que os sujeitos com quem eu conversava me apresentassem a outros, essa frequente circulação entre as pessoas, especialmente no departamento de tênis, era um pouco cansativa e não propiciava o desenvolvimento de conversas mais substanciais. O único dado relevante que parecia estar disponível era o de que ninguém se colocava como “japonês”, mesmo que sejam nipodescendentes e que alguns deles estivessem em uma associação nipo-brasileira. Além disso, parecia-me que ao fazerem isso demonstravam um desinteresse em minha pesquisa e uma certa fadiga de nossa conversa.

Demorei muito tempo para entender que sob essas interpretações mais superficiais (mas nem sempre falsas) escondia-se algo precioso: ao duvidarem de sua posição como sujeitos de minha pesquisa, essas pessoas estavam a me indicar quem e o que eles consideram

---

<sup>123</sup> Hatugai (2011) trabalha bastante com as designações derivadas de “japonês”, como “japonês do Paraguai” ou “japonês falso”. De acordo com ela estas designações nada mais são que modos de apontar para como alguns nipodescendentes se relacionam com o modelo ideal de japonês que, como veremos, é representado pelos *issei*.

ser “japonês”<sup>124</sup>; mostravam, portanto, que os elementos que eu e outros usávamos para identificar possíveis interlocutores para minha pesquisa – os traços orientais e a ascendência japonesa – não são considerados suficientes para fazer de alguém um “japonês”, embora, como vimos com Fábio e também no capítulo anterior, as mesmas pessoas que duvidam de sua posição de sujeitos de minha pesquisa porque, em sua compreensão, não basta ter traços orientais ou mesmo ser nipodendente para ser “japonês”, são aquelas que usam este termo para se referir aos que, por terem traços orientais, são tratados por “japoneses”.

Assim, podemos dizer que à classificação das diferenças baseada na fisionomia, muitos nipodendentes adicionam uma outra, na qual não só ela, como também a ascendência, não são elementos centrais, ou mesmo necessários: como disse Fábio, é possível que um não descendente seja mais japonês que um nipodendente<sup>125</sup>.

Podemos inferir, portanto, que os contornos entre o ser “japonês” e a ascendência japonesa nem sempre coincidem, visto que em outros contextos de pesquisa a possibilidade de um não descendente vir a tornar-se “japonês” também figurou aqui e ali; aliás, a minha própria presença em espaços e eventos ditos japoneses foi por vezes lida como um desejo de tornar-me “japonesa”, mostrando igualmente a possibilidade de um não descendente vir a ser “japonês”<sup>126</sup>. Da mesma forma, um nipodendente pode não ser “japonês”, o que indica que, também para ele, a japonesidade é da ordem do tornar-se.

É justamente este o ponto dos recentes trabalhos produzidos na Universidade Federal de São Carlos sobre “japoneses” no Brasil: através de uma apropriação que poderíamos chamar de subversiva de ideia de “japonesidade” (*japaneseness*) do antropólogo

---

<sup>124</sup> Cabe notar que no colégio oriental em que fiz pesquisa de campo esse movimento de questionar a pertinência de sua posição como sujeito de minha pesquisa não existiu; acredito que isso se deva ao fato de que o conjunto de alunos desta escola se viu como sujeito de minha pesquisa, talvez porque, quando fiz uma pequena apresentação sobre ela para os alunos do ensino médio respondi a um deles que poderia entrevistar igualmente não *nikkeis*, visto que àquela época já começava a compreender que não descendentes poderiam ser “japoneses”. Apesar de não ter existido esse movimento de questionar seu lugar como sujeito de minha pesquisa, houve sim por parte de alguns estudantes nipodendentes uma recusa do lugar de “japonês”.

<sup>125</sup> Embora eu tenha me valido de Hatugai (2011, p. 60-61) para pensar sobre essa questão, acredito que a autora coloca nestas páginas que no contexto de sua pesquisa (uma associação nipo-brasileira em Araraquara) à leitura das diferenças através da fisionomia e do sangue, somam-se outras dimensões, como os símbolos da família, a “tradição” e o modelo referencial dos comportamentos dos japoneses. Assim, pelo que compreendi, “japonês” só pode ser definido no jogo entre esses vários elementos; contudo que, embora essa japonesidade (modo de ser “japonês”) faça sentido para o meu contexto de pesquisa, conforme descreverei adiante, o que indico aqui é que os sujeitos de minha pesquisa se valem de ambos os modos de classificar um “japonês”: tanto aquele que se contenta com a fisionomia quanto aquele no qual ela é apenas um elemento no “cálculo da japonesidade” (LOURENÇÃO, 2011).

<sup>126</sup> É interessante notar que enquanto Fábio supunha que, em função de meu tema de pesquisa, eu sou uma não descendente que é mais japonesa que muitos nipodendentes, para as pessoas que me ofereceram a possibilidade de tornar-me “japonesa” eu era apenas uma “japonesa” em potência.

norte-americano Takeyuki Tsuda (2003), estes jovens pesquisadores, cujos artigos estão reunidos em uma coletânea organizada por Machado (2011), desvinculam o ser “japonês” da ascendência e dos traços físicos, elementos fixos e dificilmente mutáveis, apontando para as multiplicidades e para a fluidez do ser “japonês” no Brasil. Dedicam-se, portanto, a investigar as mais variadas formas de ser “japonês” neste país, isto é, as múltiplas japonesidades que se constituem neste contexto: assim, para citar apenas alguns exemplos, Lourenção (2011) encontra a japonesidade do *kendô* em uma fabricação de corpos e espíritos japoneses através da prática desta arte marcial e Winterstein (2011) aponta para a japonesidade *otaku*, na qual os conhecimentos sobre o Japão tem maior centralidade que a ascendência.

Vemos, assim, que tanto nos trabalhos presentes na coletânea organizada por Machado (2011) quanto em minha própria pesquisa, o tornar-se “japonês” se dá na relação com a cultura japonesa, sendo que as várias formas de compreendê-la e configurá-la dão origem a diferentes modos de viver e perceber a japonesidade.

Estamos adentrando, portanto, em um espaço que escapa à essencialização étnica, embora conviva com ela, um espaço no qual é possível que a cultura seja lida de formas distintas pelos indivíduos e que, então, produzam-se japonesidades igualmente plurais. Como bem aponta Sapir (2012), não há oposição entre florescimento cultural e individual, antes, há mútua alimentação entre eles: as pessoas se desenvolvem na medida em que encontram na cultura algum elemento significativo ao seu *self* e essa, por sua vez, vê-se enriquecida através dos múltiplos sentidos que os indivíduos conferem a alguns de seus itens, materiais ou imateriais.

Embora minha pesquisa de campo tenha sido bastante diversificada e, diferentemente dos trabalhos dos pesquisadores de São Carlos, não se dedique prioritariamente à questão do que é ser “japonês” para aqueles sujeitos, julgo ser importante esboçar os elementos que compõe a japonesidade para a qual apontaram meus interlocutores (além da também presente japonesidade incontestável em função da presença de traços orientais e, em menor medida, de outros elementos de pertença como o sobrenome) antes de partir para a discussão que aqui me interessa, qual seja, a de que é possível tornar-se “japonês” através da relação com o que se entende por cultura japonesa (sem esquecer que este entendimento não é homogêneo, mas igualmente múltiplo).

Pelo que pude perceber, a ideia de japonesidade que circula entre os sujeitos desta pesquisa se aproxima bastante da abordagem de Hatugai (2011) para esta noção em uma associação nipo-brasileira em Araraquara. Pontuo, porém, que por vezes o ser “japonês” no

entender dos sujeitos de minha pesquisa flerta com elementos de outras japonesidades, como a *otaku* (WINTERSTEIN, 2011), a qual tem grande espaço entre as gerações jovens e assumiu certa centralidade no contexto do colégio dito oriental.

De acordo com Hatugai (2011), os associados da “Nipo”<sup>127</sup> de Araraquara pensam a japonesidade a partir de elementos como o sangue, o cultivo das “tradições”, a culinária, a língua japonesa e os comportamentos morais tidos como tipicamente japoneses.

No entanto, esses elementos, longe de serem esperados de todos os nipodescendentes, como na lógica da essencialização que descrevi no capítulo anterior, ou figurarem como uma espécie de *check-list* da japonesidade, compõem um modelo ideal que imagina-se estar realizado na figura do imigrante. Aos descendentes cabe estabelecer com este modelo relações de proximidade e distanciamento para se pensarem (e pensarem aos outros) como mais, menos ou nada “japoneses”.

Assim, entre os descendentes, os elementos supracitados (outros também, para as japonesidades que não se restringem à esfera associativa descrita por Hatugai (2011)) combinam-se de diversas e complexas formas, produzindo uma miríade de japonesidades (modos de ser “japonês”), as quais podem ser organizadas em escalas hierárquicas: não raro escutei em campo que fulano é mais (ou menos) “japonês” que ciclano.

Isso nos leva a considerar um outro aspecto sobre a forma pela qual meus interlocutores apresentaram-me o que significa ser “japonês” para eles, qual seja, questionar seu lugar como sujeito de minha pesquisa e mencionar ou apresentar-me a alguém que, de acordo com um modelo ideal, julgam poder melhor contribuir com ela. Segundo Lourenção (2009, 2011), cujo trabalho sobre a japonesidade do *kendô* apontou igualmente para um modelo ideal ou centro exemplar, como ele prefere chamar, essa forma de classificar as pessoas a partir de um centro referencial por relações de proximidade e distanciamento não é exclusiva aos “japoneses” no Brasil, sendo encontrada, por exemplo, entre os imigrantes brasileiros em Portugal estudados por Machado (2003). No entanto, a forma de fazer esse tipo de cálculo adquire um caráter singular entre os “japoneses” no Brasil: centraliza-se a outrem e não a si, como ocorre em Portugal; é portanto à japonesidade de outrem que me refiro, e não à minha. Como bem diz Lourenção (2009, p. 173): “Parece que não há ‘eu sou japonês’; mas sim ‘aquele pode ser um japonês’” (Grifos no original).

---

<sup>127</sup> Nipo é um epíteto comum para as associações nipo-brasileiras.

Cumpra notar que tais escalas são construídas segundo critérios influenciados pela japonesidade daquele que fala (MACHADO, 2011, p. 15); assim, por exemplo, um kendoca (praticante de *kendô*) possivelmente colocará um jovem conhecedor de *animes* e *mangás* como menos “japonês” que um iniciante naquela arte marcial (ou, no limite, como um não “japonês”), enquanto que entre *otakus* esse mesmo jovem representaria um alto grau de japonesidade.

Como em Hatugai (2011), e também em Ribeiro (2010), para os sujeitos desta pesquisa a família é um critério fundamental para a confecção dessas espécies de escalas da japonesidade, pois foi principalmente a essa instituição que meus interlocutores recorreram para pensar a japonesidade de si e de outrem.

E isso porque é especialmente no interior das famílias que os elementos supracitados e entendidos como operadores da japonesidade tanto no trabalho da antropóloga da Universidade Federal de São Carlos (HATUGAI, 2011) quanto em meu contexto de pesquisa (quais sejam, o sangue, o cultivo das “tradições”, a culinária, a língua japonesa e os comportamentos morais tidos como tipicamente japoneses) podem ser reproduzidos, transformados e apreendidos, permitindo, então, a produção de “japoneses” (HATUGAI, 2011, p. 86).

Vejam, por exemplo, a fala de Akemi Ohara, *sansei* (terceira geração) da cidade B:

Pesquisadora: Como você faz para reconhecer que outra pessoa também é “japonesa” nesse sentido?

Akemi: Nossa... [risos] Acho que é mais ou menos parecido com o tipo de coisa que a gente tem pra reconhecer um outro oriental, sabe, tipo, você simplesmente sabe.

É difícil explicar isso.... Eu tava comentado com a minha mãe também, agora que eu conheci mais mestiços, pelo intercâmbio, é muito fácil saber qual mestiço tem o lado japonês por parte de mãe ou de pai. É muito fácil saber, acho que com, sei lá, com cinco minutos de conversa eu já consigo falar.

Peço para que ela me explique.

Akemi: Porque tipo, normalmente quem tem o lado pela mãe japonês, come mais tipos de comida japonesa e os tipos de comida japonesa mais normais que a gente come em casa, não de restaurante. [pausa] Que é o tipo de comida japonesa que os brasileiros meio que entre aspas não conhecem [riso]. Outra coisa que os bra.. os mestiços que tem lado de mãe japonês é que eles falam mais japonês, eles sabem mais palavras em japonês, mais expressões, essas coisas. Normalmente quem tem parte de pai não, usa bem menos.

Pesquisadora: Mas sei lá, tipo, você encontrou uma pessoa que você acha que é nipo-brasileira e daí você começa a conversar sobre comida, essas coisas, entende?

Akemi: Uhum. Não, assunto normal, assim, o jeito de pensar é diferente.

Pesquisadora: Mas você disse assim, que dá pra perceber em cinco minutos de conversa, mas o assunto não é essas diferenças...certo?

Akemi: Não, não necessariamente comida. A gente pode conversar, sei lá, sobre o clima, a escola...

(...)

Pesquisadora: Mesmo nesses assuntos você consegue perceber que uma pessoa é mais japonesa que outra?

Akemi: Uhum, tipo isso [risos].

Pesquisadora: Mas é o jeito de se portar, de falar, de pensar?

Akemi: Sim, sim. Exato.

Pesquisadora: Você sabe me dar um exemplo?

Akemi: Hmm deixa eu pensar... Acho uma coisa que japonês não tem muito é coisa de falar alto. E normalmente quem tem mãe japonesa fala menos alto do que quem tem pai japonês. Acho que, acho que esse é um dos primeiros pontos que dá pra reparar. Outro que acho que dá pra reparar também é que dificilmente quem tem mãe japonesa vai te cortar no meio da frase. [pausa] Não sei porque. Acho que esse lado de.. a gente tava discutindo isso esses dias lá no curso<sup>128</sup>. Brasileiro tem muita mania de cortar a fala do outro, o tempo inteiro. Que mais? [pausa] Acho que japonês também tem uma mania meio de francês que é ficar respondendo o tempo inteiro, tipo concordando, sabe? Sei lá, tipo, você tá falando e você fica “uhum”, “uhum”<sup>129</sup>.

Enquanto aponta para a família como um importante espaço na produção de “japoneses”, Akemi, ao recorrer às diferenças entre os mestiços de pai ou de mãe “japonês”, nos mostra também o papel central desempenhado pela figura feminina nesse processo: de acordo com Sakurai (1993), se ao homem “japonês” cabe a definição dos projetos para a família, é à mulher que cumpre realizá-los, algo também mencionado por Ricardo Ueno, *yonsei* que entrevistei na cidade A, e nos trabalhos de Ribeira (2010) e Hatugai (2011).

Sobre a família é preciso mencionar ainda que, na visão de algumas de minhas interlocutoras, a presença dos avós em casa, um fato na vida de Akemi Ohara, Aoi Kubo e de Marina Saito, e uma circunstância na de Karina Yamada, é um elemento que contribui sobremaneira para a produção de “japoneses”. Isso adquire um novo sentido se nos lembrarmos de que, sendo todos os quatro *sansei* (terceira geração), há grandes chances de que pelo menos um dos avós que divide a mesma casa ter vindo do Japão (isto é, ser *issei*,

<sup>128</sup> Na época da entrevista, Akemi estava fazendo intercâmbio na França; o curso a que ela se refere é o de língua francesa, cuja sala conta com muitos brasileiros, mas também com alunos de outros países.

<sup>129</sup> Em outro momento da entrevista, Akemi pontuou ainda que a forma pela qual uma dada pessoa utiliza o corpo nas interações é outro elemento que indica sua japonesidade, afinal, quem cresceu em proximidade com a cultura japonesa costuma colocar menos o corpo nas interações, como já vimos com Bárbara Matsui no capítulo anterior.

imigrante)<sup>130</sup>, o que, dentro do esquema de entendimento proposto por Hatugai (2011) e que se revelou pertinente para meu contexto de pesquisa, significaria ter em casa um modelo ideal da japonesidade.

Existem, porém, outras possibilidades para aqueles que não tiveram as “tradições” cultivadas em casa, ou mesmo para aqueles que as tiveram, mas desejam manter-se no exercício da “tradição” e na alimentação de sua japonesidade (HATUGAI, 2011), sejam estes *nikkeis* ou não. Refiro-me aqui particularmente às associações nipo-brasileiras<sup>131</sup>, afinal, já vimos que elas são consideradas lugares privilegiados de contato com a cultura japonesa e que minha presença frequente nesse tipo de espaço foi lido como um desejo (e uma possibilidade) de tornar-me “japonesa”<sup>132</sup>.

A ideia de que a minha participação em associações nipo-brasileiras traz a possibilidade de que eu me torne “japonesa” é de extrema importância, afinal, a possibilidade é algo que pode ou não se realizar. Assim, não é o simples relacionar-se com a cultura japonesa ou a “tradição” que nos faz “japoneses”, mas sim, como já apontou Hatugai (2011) e como ficou claro na forma através da qual Akemi reconhece um “japonês”, a incorporação de saberes e valores a ela vinculados, como a língua japonesa e o respeito aos mais velhos, e o exercício destes em seu modo de ser no mundo<sup>133</sup>.

É preciso pontuar, contudo, que mesmo quando incorporam muito da cultura japonesa, as pessoas não deixam de se considerarem brasileiras, sendo que apenas apresentam algumas singularidades, ou nuances, “japonesas” que as diferenciam de outros brasileiros. Daí a importância de manter a cultura japonesa, caso contrário esta diferença ficaria apenas “na cara”, o que, lembremos, não constitui um “japonês” (HATUGAI, 2011, p. 60-61).

---

<sup>130</sup> No caso de Marina Saito, apenas o avô havia emigrado do Japão; a avó nascera no Brasil, mas tinha sido criada em língua japonesa.

<sup>131</sup> Pela descrição que fiz acima dos outros espaços ditos japoneses (ou orientais) em que fiz pesquisa, quais sejam o colégio dito oriental e as baladas orientais, podemos inferir que eles tem uma relação mais sutil se não ausente (para o caso das baladas “japa” que não tocam os pop orientais) com a cultura japonesa, assim, acredito que seu potencial como produtor de “japoneses” é menor do que o das associações nipo-brasileiras e das famílias. Trata-se somente de uma especulação, a qual, para ser confirmada exigiria um estudo mais sistemático, especialmente em relação ao colégio, que me parece mais ambíguo que as baladas. Pontuo apenas que Débora Takara, estudante do primeiro colegial na escola dita oriental em que fiz pesquisa, atribui à escola (e não à família) a influência oriental que tem, mesmo que à época da entrevista ela estivesse neste colégio há apenas alguns meses.

<sup>132</sup> De acordo com Lourenção (2011), os *dojôs* (salão de treino ou local para prática budista) (e outros espaços e eventos a eles atrelados como campeonatos e palestras de *kendô*) são também lugares que produzem “japoneses”; o que é um “japonês” para o *kendô* é o que varia de forma nuançada, para me valer do título que dei a este capítulo, em relação ao que é considerado um “japonês”, por exemplo, para os associados da Nipo que estudou Hatugai (2011).

<sup>133</sup> Ideia semelhante também está presente no trabalho de Lourenção (2011).

Todas essas questões foram marcantes na entrevista de Marina Saito, tradutora na cidade A que foi criada próxima à cultura japonesa; particularmente, a japonesidade figurou de forma esclarecedora na diferenciação que ela fez entre si e a irmã (mais nova) frente à herança linguística<sup>134</sup> que receberam em casa e no convívio em uma associação nipo-brasileira em uma cidade do interior paulista.

Sobre a herança linguística, é preciso dizer que não se trata da língua japonesa nem da portuguesa, mas sim do *koroniago*, língua híbrida entre o português e o japonês falada por alguns *isseis* e *nikkeis* que, para Marina, denota a proximidade e o entendimento familiar.

Por família Marina quer dizer não apenas ela, os pais e a irmã, mas também os avós (não indicou se são paternos ou maternos), os quais, como já mencionei, moraram na mesma casa que a família nuclear de Marina desde que ela era pequena. Nesse contexto, Marina e a irmã eram obrigadas a falar somente em japonês (ou melhor, *koroniago*) porque os avós supostamente não sabiam o português. Em casa, mesmo quando estes não estavam presentes, em uma interação entre mãe e filha, por exemplo, falava-se apenas em *koroniago* em respeito aos avós.

Contudo, quando Marina tinha aproximadamente dez anos, ela e a irmã descobriram os avós conversando, com sotaque, mas sem dificuldades, com uma vizinha da família que era descendente de italianos. Ela não falava japonês, nem ao menos *koroniago*. Eram os seus avós que sabiam se comunicar em português!

Ambas ficaram inconformadas e até hoje os motivos que levaram os pais a mentir sobre os conhecimentos linguísticos dos avós não são claros. No entanto, o que me interessa aqui é que as garotas tiveram reações diametralmente opostas a esse episódio: a irmã, tida por Marina como menos *nikkei* que ela, revoltou-se e se afastou da língua japonesa: não via sentido em continuar praticando a língua em um país em que o idioma oficial é o português; Marina, por outro lado, se aproximou cada vez mais da língua e cultura japonesa, tanto que atualmente é tradutora e intérprete de japonês-português, mas não só: como veremos na história que conta entre risos, Marina não conseguiu se afastar do japonês, ou melhor, do *koroniago*, porque o investiu com muito afeto - sua relação com ele é quase visceral:

O que foi aquela história que contaram pra gente de que eles não falam português, eles tão falando português melhor que a gente! Aí foi muito chocante! [risos] E... a gente ficou... bem mal nesse dia. A minha irmã depois desse dia virou outra pessoa

<sup>134</sup> Cabe dizer que Marina confere grande ênfase à dimensão linguística de sua japonesidade, sendo que por vezes pareceu-me que a língua lhe é uma metonímia da cultura.

[risos], ela se revoltou. Foi, acho que foi a partir desse dia que a consciência dela foi mudando: porque falar japonês? Pra quê falar japonês? Vovó e vovô entendem a gente. Em relação à toda população, fora de casa, majoritariamente se fala português, porque falar japonês? E aí ela entrou naquela época rebelde, depois dos 12, 13, 14 anos em diante e aí desgostou de vez, não quis mais falar japonês. Frequentou a escola japonesa até onde deu, mas empurrando com a barriga e eu talvez por ser a irmã mais velha falei não tudo bem, papai e mamãe devem ter tido um propósito [risos] pra fazer isso, pra querer que a gente falasse japonês, sei lá, eu quis manter. E de uma certa forma, como eu não via outra saída pra deixar de falar ou de aprender japonês, de uma certa forma eu inventei uma desculpa pra mim, tem que aceitar fazer o quê, eu tenho que aprender japonês, eu nasci numa família japonesa, eu falei minha vida inteira em japonês e já que é pra fazer, vamos fazer pelo menos gostando de alguma coisa, né. E aí foi que eu acho que de uma certa forma eu fui aprendendo a ver a parte interessante, a parte legal da cultura, gostando da língua, né, aprendendo a ter curiosidade sobre a língua também e aí eu continuei. Continuei estudando, participando dos eventos e tal, enquanto que minha irmã se afastando cada vez mais. E foi bem nessa época, 14, 15 anos é que essa identidade [ênfase na voz] foi mudando muito, porque até então a gente aceitava as coisas como elas eram inseridas, introduzidas pra gente<sup>135</sup>.

O que essa narrativa de Marina deixa entrever (e que se confirma em sua fala por vezes literalmente) é que tornar-se “japonês”, isto é, incorporar e expressar saberes e valores ligados à cultura japonesa, não decorre automaticamente da relação com ela, mas precisa que a pessoa encontre na cultura japonesa algum significado, alguma ressonância, um vínculo entre ela e seu *self*; caso contrário, caímos em uma mera reprodução, em uma relação instrumental/exterior com a cultura, a qual se sustenta apenas por imposição ou erudição.

Tudo isso, já vimos com Sapir (2012), impede que a cultura exista como ente vivo: ela se cristaliza e não mais é capaz de ser fonte de sentidos para o indivíduo, visto que não o toca ou transforma; simplesmente passa por ele sem nada (res)significar.

Assim, para o autor, a cultura se atualiza ao diferenciar-se e isso porque ela só se mantém viva quando os indivíduos são capazes de lê-la através de seu próprio *self*. Portanto, não basta que o indivíduo tenha se familiarizado com “tudo o que há de ‘melhor’ do que já foi pensado, sentido e realizado” (p. 50-51), mas não consiga estabelecer uma relação direta entre qualquer uma destas coisas e o seu *self*, pois, neste caso, a cultura se torna uma herança sem

---

<sup>135</sup> As diferenças notadas por Marina entre si e sua irmã na reação a esse episódio parecem igualmente ter relação com o modo como ambas se portam e as relações que mantiveram nesse período: “Eu posso dizer que [essas diferenças] vai (sic) mais por afinidade e por uma questão de identificação, porque por exemplo, a minha irmã, que foi criada no mesmo ambiente que eu, que estudou nas mesmas escolas que eu, é, também frequentou os mesmos nichos que eu, tem uma identidade completamente diversa da minha, então enquanto eu costumo pensar muitas vezes de uma forma japonesa entre aspas, vamos ver o que essa pessoa tem pra falar, vamos.. assim, medir um pouquinho mais as palavras, eu vejo que a minha irmã é mais espontânea, ela tem mais facilidade pra expor mais, expressar mais os sentimentos dela e tudo mais, então a gente vê também que isso acontece porque os círculos de convívio foram mudando à medida que a gente foi criando essa identidade na época dos 10 aos 20 anos. Enquanto o meu convívio foi muito mais forte com *nikkeis* e com japoneses durante esse período a minha irmã já teve um convívio muito mais forte com não descendentes, e dessa forma é mais influenciada por esse tipo de pessoas”. Essa questão será melhor trabalhada, através de outros personagens, no capítulo quatro.

qualquer significado para o indivíduo: ele não se apropria da cultura de forma singular, apenas mantém com ela uma relação exterior de adaptação, ou rejeição.

Por outro lado, quando o indivíduo estabelece um vínculo significativo (nem sempre consciente) com a(s) cultura(s) em que vive<sup>136</sup>, ambos, indivíduo e cultura, florescem, visto que o primeiro encontra na segunda um solo fértil para desenvolver-se e esta, por sua vez, mantém-se viva ao ser sempre ressignificada pelos investimentos pessoais que os indivíduos fazem em parte de seu escopo.

O olhar de Sapir (2012), porém, nos leva a atentar principalmente para os meandros da cultura em sua relação com os indivíduos, enquanto que recorrer ao psicanalista inglês Christopher Bollas (1998)<sup>137</sup> pode ajudar-nos a vislumbrar melhor o que acontece ao indivíduo quando este encontra um item cultural, ou um objeto, para ingressar na linguagem de Bollas, que é capaz de processar aspectos de seu idioma pessoal<sup>138</sup>.

Tal processamento, pontua o autor, é capaz de transformar o sujeito na medida em que produz e posteriormente aciona *texturas psíquicas*, isto é, marcas de nossos encontros com o mundo dos objetos (BOLLAS, 1998, p. 43). Isso significa que eles produzem e acionam em nós uma série de imagens, sentimentos e percepções que fazem parte daquilo que vamos sendo. Não há, portanto, garantias nesse processo que Bollas (1998) chama de experiência de *self*: não sabemos de antemão para onde a relação com o objeto nos levará.

Poderíamos pensar, então, que se algum elemento da cultura japonesa – um prato, uma música, um estilo de dança, o *gambarê* (esforço com resignação), enfim – “chama-me”, isto é, tem algo a dizer sobre meu idioma pessoal, e abro-me para a experiência que ele me proporciona mesmo sem saber o seu resultado final, posso estar ingressando em um processo de tornar-me “japonesa”<sup>139</sup>. Estou permitindo, portanto, que algum elemento japonês me habite e transforme. O que isso significará depende do objeto com o qual me relaciono e das transformações que ele puder operar, de onde a japonesidade de um kendoca, por exemplo, ter

---

<sup>136</sup> Faço uso do plural para lembrar que o mesmo que descrevo aqui para o que se diz cultura japonesa pode ser pensado para o que se concebe como cultura brasileira, afinal essas duas culturas passam pelos mesmos sujeitos, podendo receber novas significações a partir desses (des)encontros.

<sup>137</sup> Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Amneris Ângela Maroni, por ter me apresentado e ajudado a compreender Bollas (1998). Muito do que aqui escrevo sobre este autor, devo ao texto “Christopher Bollas trauma e genera” por ela publicado em seu blog pessoal: <<http://amnerisamaroni.wordpress.com>>. Acessado em: 22 de julho de 2014.

<sup>138</sup> “O idioma pessoal que dá forma a qualquer personagem humano não é um conteúdo de significado latente, mas uma estética da personalidade buscando não imprimir significado inconsciente mas descobrir objetos que se conjuguem para uma experiência plena de significado” (BOLLAS, 1998, p. 48).

<sup>139</sup> Ao fazê-lo, posso igualmente vir a contribuir para que a cultura japonesa amplie-se em sentidos.

sua especificidade frente a de um *otaku* e que entre cada um destes haja igualmente diferenças, ou nuances, “japonesas”.

Tal processo, porém, longe de ser único, pode figurar diversas vezes na vida de um mesmo sujeito. Na verdade, como bem aponta Lourenção (2009, 2011), a japonesidade não é um estado fixo adquirido de uma vez por todas, mas pode ser frequentemente alimentada e só se garante na medida em que é atualizada em atos. Assim, o tornar-se “japonês”, da mesma forma que o *ser um personagem* do livro de Bollas (1998), é um devir sem fim que se realiza através de “chamamentos” (ou convocações) de *self* ligados à japonesidade; ou, para valer-me da linguagem de Lourenção (2009, 2011), através de múltiplas ativações da japonesidade.

Isso não quer dizer, contudo, que uma vez dentro do processo de tornar-se “japonês”, estamos cada vez mais próximos de sê-lo, pois tal processo pode incluir momentos em que a japonesidade não encontra-se ativada, ou, para voltar à Bollas (1998), em que há produção e evocação de texturas psíquicas não japonesas.

Talvez, portanto, o mais adequado seja dizer que alguém está (e não é) “japonês”, na medida em que determinados objetos (pessoas, lugares, situações, práticas culturais, entre outros) ativam nossa japonesidade e outros não. Assim, além de diferenças entre si e outrem, meus interlocutores as reconhecem em si próprios ao dizerem, por exemplo, que antes eram mais (ou menos) “japoneses”.

Logo, como bem nos lembra Machado (2011, p. 20), a japonesidade se aproxima da indianidade tal qual proposta por Viveiros de Castro (2006):

Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de ‘diferença’ anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade. (Um dia seria bom os antropólogos pararem de chamar identidade de diferença e vice-versa).

Vemos, portanto, que as interações com os sujeitos desta pesquisa levaram-me da suposição de um estado massivo de “diferença” entre “japoneses” e “brasileiros”, os quais poderiam ser identificados por sua fisionomia, para a atenção às inúmeras nuances que separam (e reúnem) não só “brasileiros” e “japoneses”, como me sugeriu o entrevistado Aoi Kubo, mas igualmente os “japoneses” entre si.

Gostaria de concluir o capítulo com este excerto de Kawamura (2008, p. 236) que, embora se concentre nos *dekasseguis* (aquele que trabalha fora), diz muito sobre o que vim afirmando até então sobre os nipo-brasileiros em geral (mesmo porque a moderna sociedade japonesa não afeta apenas aqueles que para lá migram):

Atualmente a maioria dos *nikkei* adota os códigos socioculturais da sociedade que os engloba e, neste aspecto, absolutamente não se diferenciam dos brasileiros de outras origens étnico-culturais. Apesar disso, muitos deles experimentam, principalmente ao nível inconsciente, influências culturais nipônicas<sup>140</sup>. Sejam elas herdadas dos ancestrais imigrantes, sejam as que adquiriram da moderna sociedade japonesa como novos imigrantes internacionais [*dekasseguis*]. As incessantes idas e vindas no trajeto Brasil-Japão vem, de forma crescente, inserindo novos códigos em novos contextos, nipônico e brasileiro, assim como no mundo cultural e social desses imigrantes. Isso os implica em um processo de constante diferenciação; primeiramente entre os próprios imigrantes, depois, entre estes e o resto da população brasileira e, por fim, entre eles e a população japonesa<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> Isso fica bastante claro na narrativa que fiz no fim do capítulo anterior sobre a pesquisadora Marcela Jussara Miwa: se à princípio acreditava que não tinha nada de japonesa, conforme foi estudando certos aspectos da “tradição” japonesa, como o *Yamato Damashii* (espírito japonês), passou a descobrir em si algumas influências culturais nipônicas.

<sup>141</sup> Minha livre tradução de: “Aujourd’hui, la plupart des nikkei adopte les codes socioculturels de la société qui les incorpore et, sous cet aspect, ils ne se différencient guère des brésiliens d’autres origines ethnico-culturelles. Bien que beaucoup d’entre eux expriment, surtout au niveau inconscient, des influences culturelles nippones. Soient celles héritées de leurs ancêtres immigrants, soient celles actuellement acquises par la moderne société japonaise, en tant que nouveaux migrants internationaux. Les incessantes allées et venues sur le trajet Brésil-Japon viennent, de forme croissante, s’insérer sur les nouveaux codes des nouveaux contextes, nippon et brésilien. Ainsi que sur le monde culturel et social de ces migrants. Ce qui les mène à vivre une continuelle différenciation. D’abord, parmi les migrants eux-mêmes, ensuite, entre ceux-ci et le reste de la population brésilienne et, enfin, entre eux et la population japonaise elle-même. (KAWAMURA, 2008, p. 236).

## CAPÍTULO 4: CAMINHOS E DESCAMINHOS DA CONFIANÇA ENTRE “JAPONESES”

... trabalhos em *makie*<sup>142</sup> dourado não foram feitos para ser vistos em sua plenitude sob luz brilhante, mas sim para ser apreciados em lugares sombrios, onde os diversos detalhes assomam aos poucos e de maneira intermitente, um aqui, outro acolá, em misteriosas visões de brilho mortiço e apenas porque o esplêndido padrão está quase todo oculto em trevas.

(Junichiro Tanizaki)

O presente capítulo representa o cerne desta dissertação. É aqui que aprofundo a discussão do tema das relações contemporâneas entre jovens brasileiros descendentes de japoneses de forma a atentar para seu potencial caleidoscópico.

Não o faço, porém, através da exposição de todos os elementos envolvidos na produção de sua multiplicidade, mas sim por meio do trabalho com três dentre as possíveis configurações deste caleidoscópio.

Opto, portanto, por permitir que os brilhos do *makie* assomem em meio à sombra, ao invés de colocar o padrão sob luz direta. Com isso quero dizer que preferi deixar que diferentes manifestações da solidariedade étnica (CARDOSO, 1995; POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998), ou da confiança entre “japoneses”<sup>143</sup>, para valer-me de um termo nativo, saltem da descrição que faço destas configurações relacionais. Ao proceder desta forma, tenho acesso privilegiado ao potencial caleidoscópico das relações entre nipodescendentes, pois, da mesma forma que a cultura japonesa, é ao passar pelas pessoas que a confiança entre “japoneses” pode (ou não) se atualizar e, conseqüentemente, transformar-se<sup>144</sup>.

Sendo assim, este capítulo diferencia-se sensivelmente dos anteriores: enquanto os últimos foram marcados pelo trabalho com temas indispensáveis à discussão sobre as relações contemporâneas entre jovens brasileiros descendentes de japoneses, o presente capítulo

<sup>142</sup> Segundo nota do próprio Tanizaki (2007), *makie* é um desenho feito com pó de ouro ou prata (às vezes também colorido) aspergido sobre a superfície laqueada (2007, p. 25, nota 11) de alguns objetos, como caixas e prendedores de cabelo.

<sup>143</sup> Talvez o fato de ser assim denominado indique uma relação com a ideia corrente na forma pela qual os “japoneses” são estereotipados de que eles são confiáveis.

<sup>144</sup> Já vimos com Sapir (2012) que os padrões culturais só se mantêm vivos (se atualizam) pela ação criativa dos indivíduos, a qual, por sua vez, nunca mantém tais padrões intactos.

dedica-se à discussão destas relações e por isso apresenta uma carga de material etnográfico em muito superior à dos capítulos precedentes, sendo que cada uma de suas três subdivisões trabalha com a figura de um interlocutor juntamente com a configuração relacional que me apresentou.

Não devemos concluir, contudo, que os capítulos anteriores não deram a ver algo da multiplicidade do caleidoscópio relacional que agora trabalho; pelo contrário, muitos de seus possíveis figuraram ao longo desta dissertação. É aqui, porém, que costuro a questão das relações entre nipodescendentes, tecendo os temas já apresentados em capítulos anteriores.

Para tanto, escolhi trabalhar com as configurações relacionais de Akemi Ohara, Karina Yamada e Débora Takara não apenas porque em suas diferenças elas apontam para a amplitude do potencial caleidoscópico das relações entre nipodescendentes, mas também porque suas narrativas foram as que mais notoriamente mostraram peças que também brilharam, embora de forma menos evidente, em outras configurações relacionais a que tive acesso.

#### **4.1 Akemi Ohara e as manifestações intermitentes dos encontros significativos**

Já vimos ao longo desta dissertação que Akemi Ohara é uma jovem *sansei* que à época da pesquisa estudava engenharia de produção em sua cidade natal, a cidade B, na qual cresceu em contato com a cultura japonesa, não só em casa, mas também através da participação em associações nipo-brasileiras, particularmente a da cidade B.

Tal participação é tão significativa que a família Ohara figura na revista comemorativa dos cinquenta anos desta instituição ao lado de tantas outras que de alguma forma contribuíram e contribuem para o seu desenvolvimento.

Por meio desta publicação, que também traz uma breve nota sobre o lado materno da família de Akemi, vim a saber por exemplo que o pai da garota é o filho mais velho do casal Ohara e, portanto, o fato dos avós paternos de Akemi terem morado em sua casa pode indicar a presença de uma tradição japonesa, segundo a qual cabe ao filho mais velho não só a autoridade familiar na ausência do pai, como também o cuidado em relação a ele e sua esposa

durante a velhice e a responsabilidade pela perpetuação do culto a todos os ancestrais da família<sup>145</sup> (CARDOSO, 1995; PINTO, 1997)<sup>146</sup>.

Nesse sentido é interessante notar que um dos elementos que Akemi usou para justificar que ela é mais “japonesa” que os primos Ohara, os quais não foram criados com os avós, é o comportamento frente ao *butsudan* (oratório budista) e aos antepassados: enquanto os primos não se dignam a ir até o altar situado na casa de Akemi para dizer “oi” ao avô, ela, em visita a parentes maternos, não deixa de fazer uma pequena oração aos antepassados e ascender um incenso no *butsudan* antes de terminar de cumprimentar os parentes vivos<sup>147</sup>.

De fato, a própria Akemi reconhece que a sua é muito mais “japa”<sup>148</sup> que a maioria das famílias nipo-brasileiras, embora ela conheça outras, sócias de uma instituição da cidade A ligada à província de Fukushima (Japão), que são ainda mais “japa” que a família dela, afinal, mantém um maior número de “tradições” em casa. Além disso, adiciona, muitos dos membros dessa associação (que ela também frequenta) são *niseis*, o que, segundo Akemi, influencia a forma pela qual as pessoas se apropriam da cultura japonesa<sup>149</sup>.

Antes de prosseguir é preciso notar que possivelmente Akemi foi a interlocutora da qual estive mais próxima ao longo da pesquisa, algo que, acredito, se reflete em minha escrita; e isso porque, além das entrevistas, encontrei-me outras vezes com Akemi, seja para conversas informais, relacionadas ou não com a pesquisa, seja em atividades promovidas pela associação nipo-brasileira da cidade B. Nessas ocasiões tive oportunidade de estabelecer outro

<sup>145</sup> Pelo que pude observar na literatura, tem-se como consenso que a regra é que o filho mais velho herde o *butsudan* (oratório; altar budista) da família, mas a responsabilidade pelos cuidados em relação a ele é retratada de forma ambígua e plural: por vezes parece figurar como responsabilidade dos idosos (PINTO, 1997), do chefe de família (CARDOSO, 1995) ou ainda da esposa deste (ROCHA, [s.d]).

<sup>146</sup> A autora (CARDOSO, 1995) pontua, contudo, que na tradição japonesa, a perpetuação da família (seu nome e sua ocupação) é mais importante que a manutenção do sangue, assim são vários os mecanismos que “burlam” a regra do filho mais velho caso ele não seja considerado capaz de exercer a função de chefe da família de forma adequada. Da mesma forma, no Brasil, os cuidados em relação aos pais podem variar de mãos (não só porque o filho mais velho é considerado incapaz de fazê-lo, mas em função de muitas outras circunstâncias): em campo soube de uma família na qual os cuidados em relação aos pais idosos couberam à filha mais nova, a qual posteriormente herdou sozinha a casa da família, seguindo de certa forma o que essa interlocutora atribuiu à uma tradição japonesa: quem cuida dos pais na velhice fica com toda a herança (algo que não existiria mais no Japão, mas de certa forma se perpetuou no Brasil); ainda segundo ela isso não mais acontece hoje porque é proibido pela lei brasileira, mas já aconteceu muito. No caso de sua família, foi um acordo entre os irmãos, o qual aconteceu de forma tranquila, todos aceitaram bem, embora se temesse que os cônjuges “brasileiros” fossem implicar com o arranjo, o que não aconteceu.

Tomei ainda contato com uma família na qual os cuidados em relação aos pais idosos são revezados entre alguns dos filhos. Tudo isso corrobora com os apontamentos de Hatugai (2011) no sentido da flexibilização no cumprimento das “regras” no que tange à perpetuação da família japonesa em solo brasileiro.

<sup>147</sup> Apesar disso, Akemi afirmou que a única pessoa de religião budista em sua família é a avó; afirmou igualmente que é ela (a avó) quem cuida do *butsudan* de sua família atualmente.

Para uma discussão sobre o budismo no Brasil, ver Rocha, [s.d].

<sup>148</sup> Termo usado por Akemi.

<sup>149</sup> Como já notei na introdução, o mesmo é apontado por Cardoso (1959, 1995).

tipo de interação com ela e também de conhecer (mesmo que superficialmente) algumas de suas relações, como seus pais, seus irmãos, outros parentes e alguns amigos (estes em sua maioria do grupo de *taikô* (tambor japonês) do qual ela faz parte e que compõe a associação da cidade B), os quais acabaram também contribuindo com a pesquisa.

Por exemplo, no dia em que fui apresentada a Akemi por seu pai, Armando Ohara, em uma festa do departamento de tênis da associação nipo-brasileira da cidade B, pude igualmente conhecer Keiko, irmã de Akemi, e com ela trocar algumas palavras sobre minha pesquisa.

Isso foi possível porque da mesma forma que Armando indicou Akemi para contribuir com meu trabalho, esta havia praticamente convocado Keiko para participar da conversa que ela entretinha comigo e com Ângela Macedo (não descendente e namorada do senhor que havia me levado para essa festa).

Quando Keiko se aproximou, Ângela apresentou-me, como de costume, explicando que eu desenvolvia uma pesquisa sobre a Colônia japonesa. Um tanto impaciente por estar afastada dos filhos<sup>150</sup>, Keiko fez algumas perguntas a fim de que eu especificasse melhor o meu estudo, que à época se concentrava nas possíveis diferenças na amizade entre nipodescendentes em relação às amizades com não descendentes.

Muito direta, ela afirmou que não vê diferenças entre essas relações e que sempre teve muitos amigos não descendentes; pontuou, contudo, que quando casou-se com um “japonês”, acreditava que esse fator não faria diferença alguma, mas que com o tempo acabou descobrindo que seria muito difícil casar-se com um “brasileiro” por causa de diferenças na criação.

Por fim, antes de despedir-se e juntar-se aos filhos, Keiko afirmou que nunca foi de andar em “grupinhos” compostos apenas por “japoneses”: até teve amigas nipodescendentes quando praticou *softbol* (beisebol para mulheres)<sup>151</sup>, mas ressaltou que elas não eram “amigas mesmo”. Pensando no âmbito do trabalho – ela é professora na mesma universidade em que a irmã estuda -, declarou, enquanto lançava um olhar provocativo para Akemi, que, ao contrário da engenharia, não existem muitos “grupinhos de ‘japoneses’” nas ciências da computação.

---

<sup>150</sup> Akemi é temporã, sendo que acabara de ingressar na faculdade, enquanto que os irmãos mais velhos, Keiko e Massao já eram formados há tempos. Ao contrário de Keiko, à época da pesquisa Massao não era casado e não tinha filhos.

<sup>151</sup> Não posso afirmar com certeza que a prática desse esporte se deu no seio da associação nipo-brasileira da cidade B, mas posso afirmar que a participação de Keiko nesse espaço foi, como a de Akemi, ampla.

Foi então que a pesquisa com Akemi começou a deslançar, pois a fala de Keiko, encontrando ressonâncias na experiência pessoal de Akemi, mobilizou a garota a iniciar uma reflexão em forma de narrativa sobre suas relações pessoais, as quais, contudo, se estabelecem majoritariamente com “brasileiros”.

Contrariamente, tal reflexão levou Akemi a perceber que a maioria de seus amigos próximos é “japonês” e que com eles as relações se tornam íntimas em um menor espaço de tempo.

Aqui é preciso lembrar que ao dizer “japonês” Akemi tem em mente o que poderíamos chamar de japonizado<sup>152</sup>, isto é, aqueles (no caso, nipodescendentes<sup>153</sup>) que tornaram-se “japoneses” ao incorporar e expressar em seu modo de ser no mundo determinados valores e saberes da cultura japonesa<sup>154</sup>. Tanto é que, pelo que pude perceber, os “japoneses” abrasilizados ou os que são “japoneses” só na cara (termos usados pela garota), não fazem parte das relações de Akemi e, arrisco dizer, são mal vistos por ela<sup>155</sup>.

Isso fica especialmente claro no contexto de seu ingresso na faculdade, ocorrido no mesmo ano em que nos conhecemos (2013):

*Ao chegar em um ambiente que não conhecia, como de costume Akemi “ficou na sua”: ao invés de proceder como os “brasileiros”, que saem por aí falando com toda e qualquer pessoa, não se sentiu à vontade para “puxar papo” com ninguém. Logo, só falaria quando alguém a abordasse.*

*Assim, na primeira semana da faculdade, lá estava Akemi “quieta no seu canto”, como me disse, quando uma “brasileira” veio conversar com ela. Nessa ocasião, as duas garotas descobriram que estavam matriculadas em cursos diferentes e então Akemi colocou sua vontade de conhecer alguém de seu próprio curso. A “brasileira”, bastante comunicativa, já havia conhecido alguém da engenharia de produção e, então, fez as apresentações. Essa pessoa é, como Akemi, nipodescendente.*

<sup>152</sup> Empristo este termo de Machado (2011) com o objetivo de facilitar a leitura.

<sup>153</sup> Quando perguntei à Akemi se ela já tinha encontrado um não descendente que expressasse alguns desses saberes e valores, como falar em um tom de voz baixo, ou ter uma concepção da morte próxima à do budismo, ela disse que precisava pensar. Depois adicionou que acredita que existem muitos “brasileiros” que são *otaku* (fã da cultura contemporânea japonesa), mas que ela não os considera “japoneses”, dando a entender que a relação com esse tipo de produto não permite a incorporação de valores e saberes semelhantes àqueles que incorporou por ter sido criada próxima à cultura japonesa. Com relação aos *otaku*, Akemi pontuou apenas que, por terem gostos em comum, tem mais assunto para conversar com eles; porém, isso não gera o tipo de proximidade que ela sente com outros japonizados (aqueles cuja japonesidade foi alimentada no interior da família).

<sup>154</sup> Uma discussão sobre os meandros desse processo de transformação foi feita no capítulo 3.

<sup>155</sup> Marina Saito, que também cresceu próxima à cultura japonesa, menciona que nos momentos da sua vida em que procurava mais a companhia de outros nipodescendentes (e outras pessoas que de certa forma estavam deslocadas, como aqueles que gostavam de heavy metal em uma época dominada por Justin Timberlake), tinha imensas dificuldades em lidar com nipodescendentes que não apreciavam a cultura japonesa. Segundo Marina, frente a *nikkeis* que detestam essa cultura, provavelmente porque ela lhes havia sido imposta, o que dificulta o estabelecimento de uma ponte entre *self* e cultura (ver capítulo três), ela sentia-se muito mal, afinal parecia-lhe que ela estava fazendo algo errado ao gostar da cultura japonesa.

*As duas passaram, então, a andar juntas nas primeiras semanas da faculdade, durante as quais descobriram que em sua sala havia uma outra “japonesa” que estava sozinha. Decidiram aproximar-se dela e no momento em que conheci Akemi (já no fim de 2013) estas eram as suas amigas mais próximas na faculdade. O convívio com elas, contudo, ficava mais restrito àquele espaço, pois as amigas tem família fora da cidade B e aproveitavam os fins de semana para visitá-la. Assim, quando o assunto era sair, Akemi encontrava companhia nos colegas de taikô, embora, em função da faculdade, estivesse mais afastada dos treinos.*

*Em sua classe havia, contudo, outras garotas nipodescendentes, as quais não compunham o círculo de relações de Akemi, o qual agora incluía também e de forma um tanto flutuante, três “brasileiras”.*

*Quando perguntei, inspirada pela ideia que ela havia colocado de que “os japoneses meio que se atraem”, porque essas outras garotas nipodescendentes não eram suas amigas, Akemi disse que elas são muito abrasileiradas, exemplificando que elas gostam de sair (enquanto ela e as amigas são mais caseiras), consomem bebidas alcóolicas e também porque suas interações são bastante permeadas pelo contato físico; assim, enquanto Akemi e as amigas cumprimentam as pessoas com um “tchau” discreto, de longe, as outras nipodescendentes de sua sala sentam-se no colo dos garotos <sup>156</sup>.*

Este último elemento, o contato físico, é significativo porque figura como um dos fatores que a levam a identificar se um nipodescendente é japonês ou não antes mesmo de interagir com ele. Como a própria Akemi explicou na última entrevista que fizemos, ela pode notar a japonesidade de uma pessoa ao observar suas atitudes cotidianas: o contato físico frequente e com desconhecidos, por exemplo, é algo que indica à Akemi que não se está na presença de um japonês, afinal, ela, assim como Bárbara Matsui e os japoneses<sup>157</sup>, não tem esse costume e revelam estranhamento frente aqueles que o tem.

A menção ao contato físico é igualmente importante porque permite entrever que a maior aproximação que Akemi sente nas relações com japoneses não é meramente uma questão de gostos ou assuntos comuns entre aqueles que de alguma forma se vem próximos à cultura japonesa, mas também de modos de ser no mundo que são entendidos como próximos.

Assim, Akemi colocou que se sente mais à vontade para falar com ou entre “japoneses” não só porque os “brasileiros”, por falarem demais, acabam limitando o espaço para ela se colocar, algo que pode vir a ser agravado se lembrarmos que ela afirmou que os “japoneses” falam baixo, não interrompem o interlocutor e têm uma grande preocupação em não serem inconvenientes, mas também porque ela sente que os “japoneses” podem compreendê-la em alguns aspectos sem a necessidade de muitas palavras, enquanto teria de

---

<sup>156</sup> Este texto é fruto de dados que foram sendo fornecidos por Akemi a mim em diversas ocasiões e de forma fragmentária, tal qual os brilhos do *makie*.

<sup>157</sup> Ver capítulo dois.

explicar esses mesmos aspectos por horas para um não japonês, algo que pode ser particularmente penoso para aqueles que, como Akemi, não costumam falar de si<sup>158</sup>.

Por exemplo, antes de ontem teve um menino da minha sala [da faculdade brasileira] que morreu.(...) Tipo pra mim, foi um dia péssimo, horrível, tipo, nossa, tava com o pé na jaca, sei lá, mega avoada o dia inteiro, mas eu não conseguia falar isso com as pessoas, sabe, tipo? Mas as pessoas percebiam que eu tava mal, mas eu não conseguia falar pras pessoas o porquê eu tava mal. Simplesmente não me sentia à vontade o suficiente pra falar [pausa] disso [pequena pausa] com elas. Eu não sei se provavelmente nessa parte entra um pouco de religião, porque daí eu meio que sei que os japoneses entre aspas, a grande maioria pelo menos acredita em vida após a morte e os brasileiros nem sempre. Então acho que essa parte de religião, pelo menos todo mundo que tem avós japoneses eu sei que vão me entender, sabe, que passam pelas mesmas coisas que eu. Tipo, a cada tantos anos tem missa de falecimento<sup>159</sup>, não sei o que lá, não sei o que lá, como é que funciona essa história.

Apesar da existência desse maior entendimento entre japonês, Akemi assinalou que uma vez que a relação de amizade é íntima, é indiferente se o amigo é “japonês” ou “brasileiro”, o que nos leva a pensar que as semelhanças que advém do contato com a cultura japonesa desempenham um papel central nas relações de Akemi apenas nas situações em que tais relações são mais superficiais, isto é, ainda não investidas de grande confiança e intimidade. Assim, poderíamos entender a “atração entre ‘japoneses’” que ela mencionou quando nos conhecemos como um maior aprofundamento inicial nas relações entre japonês em função de uma certa cumplicidade que advém dos subentendidos que a japonês propicia.

Isso não quer dizer que não existam diferenças entre aqueles que se tornam “japoneses”; elas existem (já vimos no capítulo anterior que a japonês dá margem a múltiplas nuances), mas, por terem um pano de fundo comum, podem dar origem a uma comunicação mais fluida. É como se à uma mesma gramática correspondessem léxicos<sup>160</sup> mais ou menos distintos que, apesar de suas diferenças, apresentam certas afinidades<sup>161</sup>.

<sup>158</sup> Essa questão, qual seja, de não costumar ou não gostar de falar de si apareceu em outras entrevistas, particularmente com Karina Yamada e Bárbara Matsui; em todas elas foi associada à uma característica japonesa. Aqui é importante apontar que tanto Akemi quanto Bárbara disseram que a questão não é que não falam, não se colocam, mas tem dificuldades de falar sobre si, de colocar-se no centro do assunto. Pode ser que essa questão se relacione com a que apontei no capítulo três para o modo como a japonês me foi apresentada em campo; os limites deste trabalho não me permitiram, porém, investigar a validade desta aposta.

<sup>159</sup> Uma série de ritos fúnebres é feita dentro da tradição budista, sendo que dentre eles tem particular importância o realizado 49 dias após a morte. (ROCHA, [s.d]).

<sup>160</sup> Valho-me aqui da metáfora usada por Rocha ([s.d]) em seu trabalho sobre o processo de crioulização na esfera religiosa que se constitui entre Brasil e Japão, particularmente no que tange ao catolicismo e ao budismo.

<sup>161</sup> Parafrazeio aqui Sapir (2012, p. 52) quando ele disserta sobre a relação dos homens com o passado.

Talvez evocar uma experiência pessoal possa ilustrar ao leitor o que estou a dizer nesse momento. Novamente esta experiência se deu no convívio com Mariana e Larissa, duas amigas de infância que, entre outras coisas, são nipodescendentes.

Eu poderia dizer que a postura de ambas é de certo afastamento em relação ao que se refere a “ser ‘japonês’”, embora por vezes a japonesidade salte em suas vidas da mesma forma que os brilhos do *makie* – um aqui, outro acolá -, sendo que majoritariamente isso acontece de forma não consciente, como quando Mariana, valendo-se do mecanismo de centralizar o outro, indicou-me uma prima que teria vivido em maior proximidade com a cultura japonesa na ocasião em que, ainda antes do ingresso no mestrado, procurei-a para uma conversa informal sobre o tema de minha pesquisa.

Desta vez estávamos na casa de Mariana e a conversa girava em torno de cerimônias fúnebres. Alguém, provavelmente a mãe de Mariana, cita o *butsudan* (oratório budista) e o costume de ascender um incenso em frente a ele. Perdida tentando entender do que a mãe de Mariana estava falando, escuto Larissa dizer que em sua família eles costumam chamar tal oratório de *nono-san*. Mariana também se manifesta e coloca que ela o conhece por *hotoke-san* – é assim que sua *batian* (avó) e suas tias se referem a ele.

Mariana prossegue falando e comenta que sentiu o cheiro do incenso presente neste tipo de cerimônia quando foi visitar Natália, amiga em comum entre mim, Larissa e Mariana. Natália não é nipodescendente, mas em sua trajetória aproximou-se significativamente do universo (ou multiverso (Cf. MACHADO, 2011)) japonês, estudando a língua e praticando o zen-budismo.

A menção à casa de Natália trouxe-me uma lembrança: em uma visita à ela notei a existência de uma pequena “casinha” de madeira pintada com laca de cor marrom escuro junto da qual havia, entre outros objetos, um lugar onde colocar incenso. Tal configuração, que por algum motivo havia me remetido ao budismo, permitiu, finalmente, que eu pudesse “saber” sobre o que falavam Larissa, Mariana e sua mãe<sup>162</sup>. De fato, como disse Akemi, muitas coisas ficam subentendidas entre “japoneses”.

---

<sup>162</sup> Conforme vim a saber em posterior conversa com essas mesmas amigas, Mariana não sabia que Natália tinha um oratório budista em casa, sendo que apenas havia sentido o cheiro do incenso na casa de Natália. Soube ainda, conforme Natália me explicou, que o oratório que ela tem se diferencia um pouco daqueles que estão presentes na casa de alguns nipodescendentes, como Akemi. Segundo Natália, o seu oratório não é dedicado aos antepassados e em seu interior há papéis com algumas escrituras chamadas de *gohonzon*; é através delas que se fazem as orações na corrente *Nitiren* do budismo.

Para finalizar, cabe ainda indicar que, até onde pude notar, não há um *butsudan* na casa de Mariana.

É preciso dizer, porém, que Akemi igualmente sugeriu que o aprofundamento mais fácil nas relações entre “japoneses” (ou a atração entre eles) se deve ao fato de ter sido de certa maneira criada para confiar em um “japonês” (japonesizado) antes mesmo de conhecê-lo; nesse sentido, a diferença em relação aos “brasileiros” seria que estes demoram mais para conquistar a confiança de Akemi e, portanto, para tornarem-se seus amigos íntimos.

Da forma como interpreto essa questão, os dois elementos mobilizados por Akemi para entender suas experiências com a “atração entre ‘japoneses’” são válidos, mesmo que contraditórios: se um parece flertar com o mecanismo da essencialização étnica ao atribuir a todos os “japoneses” (nipodescendentes japonesizados) uma pronta confiança – eles seriam automaticamente confiáveis, o que não aconteceria com os “brasileiros” (não japonesizados, podendo incluir nipodescendentes abasileirados), os quais devem provar-se como tais -, o outro parece se aproximar do “chamamento” que a japonesidade pode efetuar de acordo com o que descrevi no capítulo anterior.

Não se trata, portanto, de uma coisa ou outra, mas de uma coisa e outra: não é possível afirmar que é isso ou aquilo sem criar ainda mais ambivalência, afinal é isso que está em questão: temos duas valências ou dois valores opostos se reunindo simultaneamente em um mesmo fenômeno. Opto, portanto, por abraçar a ambivalência ao invés de tentar resolvê-la, empreendimento infrutífero por definição<sup>163</sup>.

Há, porém, outra ambivalência na experiência de Akemi que merece ser, não resolvida, mas explicitada. Trata-se da aparente contradição entre o fato de Akemi ter como amigos próximos vários “japoneses” (japonesizados) e a sua compreensão de que estes não costumam dar o primeiro passo, tendendo a se colocar apenas quando são chamados, se assim posso dizer.

Aqui a narrativa que fiz a partir das conversas com Akemi sobre seu ingresso na faculdade e a formação de seu círculo de amizades nesse espaço torna-se novamente importante ao trazer uma figura que poderíamos chamar de mediador, isto é, uma pessoa, nipodescendente ou não, que, sendo bastante comunicativa, pode vir a servir de ponte entre dois “japoneses” (japonesizados).

---

<sup>163</sup> De acordo com Bauman (1999), a ambivalência se define pela “possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria” (p. 9). O sociólogo insiste na impossibilidade de nos livrarmos da ambivalência, na medida em que ela decorre da própria experiência cotidiana e de nossas tentativas em traduzi-la através da linguagem, de onde conclui que todo esforço para erradicar a ambivalência só pode produzi-la. No capítulo dois trabalhei de passagem a questão da ambivalência.

De fato, Akemi contou-me que, em geral, deu sorte em todos os lugares a que chegou (onde não conhecia ninguém): uma pessoa comunicativa (nipodescendente ou não) aproximava-se dela e, como tinha facilidade para fazer amizades, adquiria uma extensa rede de relações, dentro da qual Akemi também fazia amizades. Caso dentre estes houvesse algum “japonês” (japonesizado), a relação tendia a se aprofundar mais rapidamente, como já vimos acima.

Akemi completou que muitas vezes as pessoas a apresentam a outros “japoneses” julgando que ela tem um interesse particular em conhecê-los. Cabe dizer que nesse momento não ficou muito claro se Akemi se referia aos japonesizados ou ao outro sentido para “japonês”, isto, é, o que leva em consideração principalmente a fisionomia; faço, portanto, um exercício de imaginação antropológica para especular que, em geral, as pessoas que apresentam “japoneses” à Akemi se valem do critério da fisionomia e que ela só se sente “atraída” por aqueles que a ela se revelam japonesizados.

O papel do mediador assume importância ainda quando é Akemi quem quer incluir alguém (japonesizado ou não): contou-me que, por vezes, quando nota uma pessoa sozinha e deseja incluí-la, comenta sobre o fato - “Olha, aquela pessoa tá sozinha, vamos chamar ela?” – e então alguém “faz o favor de chamar a pessoa”.

Tudo isso me inspira a fazer uma aposta: acredito que essa postura de Akemi de valer-se de mediações para se aproximar das pessoas encontra ressonâncias com a noção de *nakama* (grupo)<sup>164</sup> tal como trabalhada por Cargile (1998) em seu artigo sobre noções japonesas correlatas a *friendship* (amizade). Estas são várias, mas é a de *nakama* que me interessa pois ela traz a ideia de que o grupo (ou o contexto, como no caso de um curso ou clube) é muito importante para o estabelecimento de relações pessoais no Japão e isso porque sua negociação no âmbito individual não tem muito espaço, sendo que os grupos (*nakama*) são o lugar privilegiado para encontrar pessoas com quem, por exemplo, estabelecer amizades próximas.

É claro que em outros contextos que não o japonês, a participação em uma atividade, clube ou grupo pode facilitar o estabelecimento de relações pessoais, mas o que diferenciaria o Japão segundo essa perspectiva é que na terra do sol nascente esse tipo de

---

<sup>164</sup> Grupo de pessoas vinculadas por laços não diádicos, informais e frouxos de amizade e reunidas em torno de algo comum – uma atividade, uma meta, um contexto.

aproximação raramente se torna pensável e possível sem a presença de um grupo (um *nakama*) como contexto ou, se quisermos, como mediador<sup>165</sup>.

Sendo assim, o que vejo na experiência de Akemi não é necessariamente a presença do *nakama*, mas o uso da lógica que o sustenta, isto é, a necessidade de uma mediação (no caso, de uma pessoa) para o estabelecimento de relações pessoais.

Para Akemi tal necessidade não é, contudo, rígida, sendo que a garota dispõe de outros mecanismos para se aproximar das pessoas; um deles é o da comunicação não verbal (TAKASU, 1999)<sup>166</sup>, como ficou claro quando ela comentou sobre suas relações com *otakus*:

Akemi: Dificilmente eu vou lá puxar assunto [risos]. Tipo... não sei, acho que depende muito do meu momento espiritual, sei lá. Às vezes, sei lá, dá coragem e eu vou lá e falo, mas dificilmente sou eu que vou chegar lá na pessoa. Eu posso perceber que ela gosta de *anime* e tal, aí muito provavelmente o que eu faria é tipo tentar mostrar de formas sutis que eu também gosto.

Pesquisadora: Tá. Você sabe me dar um exemplo?

Akemi: Hmm... Por exemplo, sei lá, usar umas camisetas com desenho [pausa] ou ler um *mangá*... [pausa] São coisas que já faço, então tipo não seria nada forçado entre aspas.

A menção ao “momento espiritual” é bastante significativa, pois indica que, em suas relações, não mais apenas com nipodescendentes, mas em geral, apesar de valer-se frequentemente da figura do mediador, Akemi, por vezes, dependendo de seu momento espiritual, ou, poderíamos dizer a partir do vocabulário de Lourenção (2009, 2011), se está ou

<sup>165</sup> A música infantil japonesa *Ichi nen sei ni nattara* (Quando eu entrar para o primeiro ano) atribuída pelo site “The Japanese Page” à Mado Michio (letra) e Yamamoto Naozumi (música) deixa isso claro ao condicionar o fato de fazer cem amigos à entrada no primeiro ano da escola, como em: *ichi nen sei ni nattara* (Quando eu entrar para o primeiro ano)/ *ichi nen sei ni nattara* (Quando eu entrar para o primeiro ano)/ *tomodachi hyakunin dekiru kana* (penso se eu conseguiria fazer 100 amigos) / *hyakunin de tabetai na* (Eu gostaria de comer com 100 amigos)/ *fuji san no ue de onigiri o* (Comer *onigiri* no topo do monte *Fuji*)/ *pakkun pakkun pakkun to* (Chew, Chew, Chew). (Tradução livre feita por mim a partir da versão em inglês presente no referido site). Disponível em: <<http://thejapanesepage.com/audio/1nensei>>. Acessado dia 1 de dezembro de 2015. (No site é possível encontrar a música completa com tradução em inglês).

<sup>166</sup> De acordo com Takasu (1999) a comunicação não verbal, embora presente em várias culturas, é central na japonesa, na qual muitas vezes aparece desacompanhada da comunicação verbal.

Em sua dissertação a autora realiza um estudo sobre as interações de estudantes *nikkei* e não *nikkei* em um curso de língua japonesa, mostrando como no caso dos alunos nipodescendentes a comunicação não verbal é bastante proeminente tanto em relação à comunicação verbal quanto em comparação com os alunos não descendentes. Fazendo isto ela pretende desmontar o mito da pouca interação dos nipodescendentes, mostrando a profusão de interações não verbais que eles atuam.

não ativada pela japonesidade<sup>167</sup>, sente-se à vontade para dar o primeiro passo nas aproximações com pessoas que não conhece.

Embora tenha dito que tomar esse tipo de iniciativa independe da pessoa de quem se aproximará (se é “japonesa” ou não), Akemi afirmou que, no caso dos japonesizados, sente-se mais à vontade em fazer esse movimento porque sabe que as chances desta pessoa ser igual a ela, isto é, não dar o primeiro passo, são grandes e, portanto, se ela não fizer nada pode ser que nunca se falem.

Apesar de a garota não ter certeza de que isso tem relação com uma maior semelhança entre ela e um japonesizado, podemos afirmar que Akemi investe este tipo de relação com algum significado especial, afinal, o mesmo tipo de situação foi usado por Bárbara Matsui, *sansei* doutoranda na cidade C, para explicar porque ela não tem muitos amigos nipodescendentes:

Eu não sei, eu acho que eu... eu conheci sim, aqui na faculdade, depois que eu voltei pro Brasil, eu conheci algumas pessoas [que são nipodescendentes], mas não se tornaram minhas amigas, eu acho que um pouco por essa coisa também de serem pessoas muito fechadas. E pra mim já é um esforço [pausa] eu me relacionar, tipo tem pessoa que eu super me abro, de cara e tudo bem, mas tem pessoa... no geral eu fico na minha, e se a pessoa também fica na dela, não vai rolar nada, entendeu? [risos]. Então assim, se a pessoa... esse amigo meu japonês, ele é super extrovertido, você não precisa fazer nada pra ser amigo dele. Ele é super... então é muito fácil ser amiga dele. Os outros descendentes que eu conheci, meninas principalmente, eram muito... muito fechadas, na delas assim, e aí tipo era um puta trabalho, sabe, tipo, e eu não vou fazer esse trabalho porque é do meu jeito também ficar na minha, então, eu acho que eu não tenho muitas amizades um pouco por isso assim, por não, não fazer esse movimento e não ter tipo essa coisa de tipo “ah eu vou conhecer porque é uma das minhas”, não vejo assim, tipo “aí é japonês também, vou fazer amizade”, nunca pensei isso, nunca tipo fui conversar com alguém pensando isso, mas essa coisa de olhar e inspirar uma confiança isso sim, eu já senti<sup>168</sup>.

Como já discuti anteriormente, esse “algo especial” parece oscilar entre a pronta confiança que Akemi sente frente a um japonesizado e a cumplicidade que permeia suas relações com eles, a qual, a princípio, permite que ela se sinta mais à vontade para colocar-se e ser compreendida em suas singularidades “japonesas”.

Cabe mencionar para concluir que Akemi tende a ser mais falante conforme a relação se desenvolve e a confiança se estabelece, o que talvez possa explicar o porquê de ela se sentir mais à vontade para falar com ou entre “japoneses”: ali a confiança estaria de certa

---

<sup>167</sup> Ver capítulo três.

<sup>168</sup> De acordo com Bárbara, a confiança inspirada por um “japonês” atinge tanto nipodescendentes quanto não descendentes. Cabe indicar que “confiável” é uma das características que compõe a imagem dos japoneses no Brasil.

forma dada. Mesmo quando a confiança existe, porém, ela tende a falar pouco de si, especialmente no que tange a problemas e “coisas ruins”.

#### 4.2 Karina Yamada e os desencontros

Conheci Karina Yamada, *sansei* (terceira geração) estudante de engenharia de alimentos na cidade C, por meio de um colega de mestrado, que pouco havia dito sobre Karina: antes de encontrá-la pessoalmente, sabia apenas que ela havia frequentado baladas orientais e que presenciara brigas nesse tipo de festa.

Sendo Karina pouco prolixa, pude descobrir apenas um pouco mais na primeira vez em que conversamos, pois a garota desenvolveu pouco as respostas às minhas perguntas e por vezes indicou que simplesmente não sabia me responder.

Isso não quer dizer, contudo, que Karina tenha se mostrado significativamente tímida e silenciosa em nossas interações; pelo contrário, conversamos e rimos bastante, mas senti que no que tange à sua história e experiência pessoal no ramo de meu sujeito de pesquisa, as palavras e os exemplos pareciam escapulir e eu só conseguia captar pequenos fragmentos dispersos. A própria Karina afirmou que não gosta e não costuma falar muito sobre si com quem não conhece bem<sup>169</sup>: “No máximo é tenho duas irmãs e ponto”, exemplificou.

Nesse sentido, foi aos poucos que fui descobrindo mais sobre Karina e para isso foi de grande importância a presença da mãe e de uma das irmãs (que chamarei respectivamente de Márcia e Marília) em nossa segunda entrevista, visto que isso permitiu virem à tona outras facetas da experiência da garota, especialmente porque em confronto com duas experiências e visões distintas<sup>170</sup>.

Particularmente no que tange à conformação familiar, vim a saber que a mãe de Karina, rebelde, construíra-se em oposição a tudo aquilo que, em sua casa, era tido como “japonês”, o que acabou de certa forma reverberando na educação de suas filhas:

---

<sup>169</sup> Nesse sentido, o fato de ser tratada a partir do estereótipo do “japonês” tem suas vantagens, já que Karina sente que as pessoas que não a conhecem, tomando-a por certinha, tem medo de soltar-se em relação a ela e, portanto, não perguntam tudo o que querem. Igualmente, não falam palavrão perto dela e evitam alguns assuntos.

<sup>170</sup> Devo pontuar, contudo, que a presença de mais de uma pessoa na entrevista insere múltiplos desvios no caminho da conversa, o que acabou deixando muitos assuntos inacabados.

Pesquisadora: E... não sei se... se ela sentiu vontade de passar alguns valores ou práticas da cultura japonesa em casa ou...não...?

Karina: Não entendemos. Se ela sentiu vontade?

Pesquisadora: É, se ela quis, ou se ela preferiu... eu não sei se na casa dela já não era próximo...?

Karina: Ah, porque você não quis passar tanto a cultura japonesa pra gente.

Márcia: Ah, porque eu não gostava [risos das filhas]. A mulher era muito submissa.

Karina: Minha mãe é muito liberal, então tudo que é meio [ênfase na voz] machista já incomoda ela ao extremo. Então ela evitou tudo que é de japonês pra gente.

Márcia: Pra você ter uma ideia, se as pessoas ficavam lá lavando louça eu ficava lá na sala conversando com os outros, que nem homem [ela havia mencionado pouco antes que os “japoneses” tem um pensamento machista, exemplificando que na casa de sua mãe as mulheres ficam todas na cozinha enquanto os homens permanecem conversando na sala]. Como se fosse uma rebeldia.

Pesquisadora: Mas isso não provocava nenhum tipo de repreensão?

Márcia: Ah sim, provocava, é por isso que eu fazia isso, porque eu incomodava os outros. [risos]

Pesquisadora: Gostava de provocar?

Márcia: Isso, gostava de falar alto, dar risada... [o fim da frase ficou inaudível]

Pesquisadora: Como se você tivesse se construído contra isso [contra o que era considerado “japonês”, isto é, conforme pude levantar a partir da fala das três: falar baixo, ser mais contido em suas expressões, ter certo pudor em se colocar sobre alguns assuntos, a mulher ser submissa...]?

Márcia: Isso mesmo!

Em seguida, perguntei sobre o pai de Karina, se ele não havia querido manter certos costumes da cultura japonesa, ao que Márcia respondeu que apenas quando solteiro, mas que, depois do casamento, o qual teria sido um tanto conturbado pelo fato da família dele ser proveniente de Okinawa, enquanto a dela era originária de Tóquio<sup>171</sup>, não insistiu neste caminho.

Karina, por sua vez, pontuou que foi apenas quando uma de suas avós morou na casa de sua família que ela e as irmãs estiveram mais próximas da cultura japonesa, ouvindo mais frequentemente algumas palavras em japonês, mesmo que essa avó soubesse o português muito bem, aprendendo algumas coisas e comendo mais comidas japonesas.

---

<sup>171</sup> Mencionei brevemente na nota 115 do capítulo três as particularidades atribuídas aos imigrantes okinawanos em relação aos demais imigrantes japoneses; adiciono apenas que pode existir certa animosidade entre eles. No caso que aqui trago, os sogros de Márcia não viram com bons olhos o casamento do filho com uma não *Uchinanchu*.

Contudo, apesar dessas falas sobre um relativo afastamento em relação à tradição japonesa por parte da família nuclear de Karina, ela contou-me que, quando criança, fez curso de língua japonesa, complementando assim os conhecimentos rudimentares que havia adquirido com a família, e também que participou de forma pontual em uma associação nipo-brasileira (não pertencia a nenhum departamento, por exemplo).

Quanto à Marília, o interesse por línguas estrangeiras levou-a a aprofundar seus conhecimentos em língua japonesa durante a graduação em odontologia (houve igualmente a vontade de fazer um estágio no Japão); além disso, atualmente trabalha em uma organização não governamental que, apesar de recentemente ter se aberto para o público não *nikkei*, ainda congrega uma maioria de voluntários *nikkei*.

Talvez por esse motivo (e também por outros, conforme veremos adiante), Karina enfatizou a presença da irmã em nossa segunda entrevista, como se ela tivesse mais a contribuir com meu trabalho do que a própria Karina (e mesmo Márcia)<sup>172</sup>.

Sobre o reflexo da posição materna na influência cultural nipônica das filhas é interessante notar que, apesar de reconhecerem em si uma parte “brasileira” e outra “japonesa”, Karina e Marília não souberam muito bem pontuar o que possuem de cada lado, sendo que foi a mãe quem deu o passo inicial. Conforme fica claro na citação a seguir, às filhas é difícil saber “o que é de “japonês” ou não”:

Pesquisadora: E do lado brasileiro?

Karina: Do lado brasileiro...?

Márcia: A gente sempre dá um jeitinho de chegar atrasado e tá tudo certo.

Karina: Ah, nós não somos muito pontuais não [risos]. Isso é verdade. É... o lado machista é bem verdade, voltando um pouco pro lado japonês, aquilo que minha mãe falou, quando tem alguma reunião, principalmente missa, né. Você vê muitas mulheres entulhadas na cozinha, tentando arrumar tudo, que... prato, deixar tudo bonitinho, lava de novo, e os homens geralmente ficam na sala conversando sobre vida, negócios e qualquer coisa e bebendo. E isso é uma imagem que eu tenho muito forte na minha cabeça, tipo de criança, e ainda as mães falando pras meninas, “vem ajudar a tia a lavar a louça” e aí os primos continuam na sala. Mas eu não sei se isso é muito de japonês, ou se nas outras famílias acontece também.

Pesquisadora: É... eu acho que nas outras famílias acontece também, em casa também é meio assim.

Karina: Uhum. É né? E hoje a gente não é mais assim... A gente tem namorado<sup>173</sup> e se eu tô lavando louça na casa da sua mãe você vem me ajudar a limpar, eu não vou

---

<sup>172</sup> Este pode ser mais um exemplo do mecanismo de centralizar o outro ao falar da japesidade sobre o qual falei no capítulo anterior.

ficar lavando aqui sozinha. Eu acho que isso ou é um lado brasileiro ou é um lado machista que deixou de ser a nossa realidade.

A referência às diferenças entre as gerações de seus pais (segunda) e a delas (terceira) apareceu bastante nas falas de Karina e Marília, especialmente quando contrapunham-se a um fator colocado pela mãe como corrente entre “japoneses” e que elas julgavam não ser pertinente à sua geração, ou, pelo menos, ser menos pertinente, como se alguns aspectos, como a submissão feminina, fossem perdendo a força (isso aconteceria conforme os nipodescendentes fossem se abrasileirando, algo que, segundo Karina, passou a ser mais significativo na terceira geração) ou também porque notam grandes diferenças internas à sua geração (a terceira a contar a partir da dos *issei* (imigrantes, primeira geração)): esta inclui, por exemplo, nipodescendentes que são certinhos e aqueles que não o são, os que, pelo esforço, conquistam muitas coisas na área dos estudos, e outros, como os colegas de classe de Marília, que reprovam em muitas matérias na faculdade.

Porém, ao mesmo tempo em que pontuam essas diferenças entre gerações e entre os membros da terceira geração, Karina e Marília, mas também Márcia, recorrem frequentemente ao termo englobante “oriental”, o qual parece incluir além de japoneses e seus descendentes, pessoas de ascendência chinesa e sul-coreana.

Já vimos no capítulo dois que o termo “japonês” na acepção que leva em conta quase que exclusivamente a fisionomia engloba também pessoas de outras ascendências, sendo, até onde pude investigar, mais corrente que o termo “oriental”<sup>174</sup>. No entanto, parece que ao usar esse termo englobante (“oriental”), Karina, Márcia e Marília não o fazem pensando apenas nas similaridades físicas, mas também nas semelhanças culturais que existiriam entre pessoas de ascendência asiática, em particular dos países supracitados.

De fato é possível observar através da literatura (SASAKI, 2011; BENEDICT, 1972; SAKURAI, 1993) a força da influência cultural chinesa no Oriente, sendo que Sasaki (2011) chega mesmo a mencionar, como já vimos no capítulo dois, que este país

---

<sup>173</sup> O namorado de Karina é nipodescendente e o da irmã mais velha (que não participou da entrevista), também. Sobre Marília não posso afirmar com certeza se tem namorado e, em caso positivo, se ele também é nipodescendente.

<sup>174</sup> Sobre o termo “oriental”, Douglass e Lyman (1976 apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 146-147) afirmam que nos Estados Unidos ele surge como imposição sob as pessoas de origem asiática tendo por base critérios raciais; contudo, o fato de serem vistos e tratados sob uma mesma denominação fez surgir, ao lado das identidades coletivas particulares, isto é, as referentes a um determinado país de origem, uma identidade coletiva globalizante que se tornou mais operante que as particularistas, embora tenha, como no caso dos afro-americanos, ganhado um novo nome: ao invés de intitularem-se orientais, essas pessoas se autodenominam asiáticas.

desempenhou no Oriente um papel semelhante ao exercido pelo Império Greco-Romano no Ocidente. Se, claramente, essa influência, como no caso do Ocidente, deu origem a diferenciações, há, contudo, certos traços comuns (o Confucionismo, por exemplo).

Por outro lado, cabe ressaltar que atualmente alguns países do Oriente, particularmente a China, o Japão e a Coreia do Sul, tem invadido outros países com seus produtos culturais contemporâneos, tais como o C-pop (música pop chinesa), o J-rock (rock japonês), as novelas coreanas e os *animes* (desenhos animados japoneses) e *mangas* (histórias em quadrinhos japonesas), os quais, pelo que pude perceber, configuram para os sujeitos desta pesquisa um mesmo universo, que poderíamos chamar de *otaku*.

Tudo isso pode contribuir para que, no Brasil, japoneses, chineses, sul-coreanos e seus descendentes sejam pensados em conjunto, algo que se torna particularmente significativo no caso das jovens Yamada porque Marília é próxima ao universo *otaku* (assiste novelas chinesas, coreanas e japonesas, por exemplo) e Karina o era durante o cursinho (nessa época gostava de música japonesa no estilo J-pop, ao que tudo indica, por influência de Marília).

No entanto, conforme veremos ao explorar as relações de Karina com outros nipodescendentes, há por parte dela um duplo movimento de identificação e diferenciação entre os termos “oriental” e “japonês”, ou melhor, nipodescendente.

Sobre isso, algo que ela mencionou diversas vezes foi o fato de que não teve muita convivência com nipodescendentes e que a maioria de seus melhores amigos não é “oriental” - e isso desde a fase escolar.

Ainda assim, algumas relações com *nikkeis* brotaram em seu discurso: sobre o período do cursinho, no qual tinha interesse pelo J-pop, mencionou de passagem que conheceu muitos nipodescendentes e, ainda na primeira entrevista, quando contou-me sobre o tema que havia nos levado à ela, qual seja, a experiência de Karina em baladas orientais, suas relações com nipodescendentes também ficaram evidentes, afinal, quando perguntei, ela confirmou que nas três baladas orientais a que fora a maioria de suas companhias era de nipodescendentes.

Passei então a refletir sobre o quão curioso era ela ter me dito que não havia convivido muito com nipodescendentes e o que agora me contava sobre as baladas orientais; como que percebendo a mesma coisa que eu, Karina diz em tom de justificativa que existe uma atração meio inconsciente entre eles, afinal quando ela vê um “oriental” em um ambiente

em que não conhece ninguém sente-se em casa (novamente a ideia de refúgio <sup>175</sup>) e, sabendo que é recíproco, vai falar com ele.

Da mesma forma que Akemi, Karina valeu-se do ingresso na faculdade para exemplificar a questão da “atração entre ‘japoneses’”. Adoto, portanto, o procedimento da seção anterior e exponho a narrativa que construí sobre este episódio a partir dos fragmentos que Karina contou-me ao longo de nossas interações:

*Ao ingressar na faculdade, um lugar com “muita gente estranha” (desconhecida), o que a fez sentir-se desconfortável, Karina aproximou-se de duas orientais de sua sala: “eu não conheci todo mundo na primeira semana de aula, [elas] foram as pessoas que eu me aproximei mais rápido assim”. Uma delas, contudo, poucos dias depois afastou-se das outras, pois, segundo Karina, a sala dividiu-se em várias “panelinhas” e esta garota ficara em uma enquanto Karina e a outra passaram a fazer parte de um grupo diferente*

*Este é, aliás, um dos motivos pelos quais Karina não gosta do ambiente do curso do qual faz parte: lá tem muita “panelinha”<sup>176</sup>, muita gente falando mal pelas costas e, além disso, Karina sente-se um pouco deslocada pois ali a maioria das meninas gosta de se arrumar e ela não. Sendo assim, juntou-se ao grupo dos excluídos e também buscou ampliar seu círculo de relações para além de seu curso.*

*Voltando, porém a ele, Karina afirmou que a colega que permaneceu em seu grupo é fisicamente parecida com ela: baixinha, magrinha, fala baixo... As semelhanças, contudo, pararam por aí: algum tempo depois Karina e a colega começaram a se afastar e atualmente (já formadas) não mantêm contato algum.*

*Tal afastamento teria acontecido de maneira muito natural, afinal Karina percebera que ambas não tinham muitos interesses em comum e ainda sustentavam expectativas distintas em relação à faculdade: enquanto Karina ingressara com o espírito de conhecer gente, a amiga estava focada na realização de um intercâmbio e na participação em grupos estudantis.*

*Com o tempo, Karina foi encontrando, majoritariamente em não orientais, pessoas que tem mais a ver com ela. Dentre elas estão alunos de diversos cursos, mas que, como ela, apreciam, por exemplo, ficar à toa nas cantinas da universidade jogando conversa fora e escutando música, ou que igualmente apreciam forró e samba, estilos que ela descobriu adorar durante a faculdade.*

Ao entrar em contato com esta estória de Karina, fica claro que, apesar do cenário e de alguns elementos em comum, há diferenças significativas entre ela e Akemi e suas respectivas experiências.

A princípio é preciso pontuar que enquanto Akemi, em um movimento pouco usual, toma a iniciativa de fala em relação a um desconhecido mobilizada por seu “momento

<sup>175</sup> Ver no capítulo 3 a descrição sobre as baladas orientais.

<sup>176</sup> Cabe dizer que ela caracterizou da mesma forma os departamentos da associação nipo-brasileira que frequentou quando pequena: eram “panelinhas” que raramente se relacionavam entre si. Posso dizer que isso não está muito longe do que encontrei na pesquisa de campo, seja na observação participante, seja na fala de outros sujeitos.

espiritual” (e não pelo interlocutor), Karina sente-se à vontade para se aproximar de orientais em situações em que encontra-se cercada por desconhecidos. É, portanto, o interlocutor e o ambiente em que está inserida que mobilizam a aproximação de Karina, a qual não forneceu elementos suficientes para que eu possa afirmar se tem ou não o costume de tomar a iniciativa nas interações com desconhecidos.

A garota pontuou, porém, que não saberia me explicar porque se sente mais à vontade em aproximar-se de orientais nesse tipo de situação, sendo que ensaiou duas possíveis razões: a crença no fato de que teriam mais assuntos em comum e a confiança que o jeito de ser dessas pessoas despertaria nela.

De qualquer forma, Karina afirmou, quando perguntei, que caso o sentimento que mobiliza sua aproximação em relação a um “oriental” não fosse por ele compartilhado, a recepção em relação a ela não seria tão fácil quanto costuma ser.

Há, portanto, uma semelhança entre as duas garotas: ambas mencionam a possibilidade de haver uma confiança pronta em relação a japonesizados, no caso de Akemi, e a “orientais”, para Karina. Tal semelhança traz, contudo, uma diferença, a qual pode ser crucial: enquanto Akemi reconhece aqueles em que confiar, ou que poderão melhor lhe compreender em suas singularidades “japonesas”, por elementos sutis como o tom da voz, os quais indicariam a incorporação de saberes e valores da cultura japonesa, Karina parece reconhecer as pessoas nas quais confiar, e das quais pode se aproximar, pelos traços orientais, aos quais somam-se, em segunda instância, os tipos de vestimenta e algumas formas de portar-se<sup>177</sup>, como não ser muito expansivo e falar pouco<sup>178</sup>.

Outro aspecto que difere a experiência de Karina da de Akemi é que suas aproximações com orientais nem sempre perduram enquanto relação: como vimos, pouco tempo depois de se conhecerem, Karina e as duas amigas orientais se afastaram, sendo que a

---

<sup>177</sup> Quanto à Karina, não pude saber se consegue diferenciar quem foi criado próximo à cultura japonesa ou oriental de quem não o foi, mas Marília disse-me que só é capaz de identificar isso com o tempo, através do modo de pensar e pelas coisas que a pessoa conta. Contrariamente, Akemi afirmou poder identificar um nipodendente criado próximo à cultura japonesa em cerca de cinco minutos de conversa sobre um assunto qualquer, ou até mesmo apenas observando-o.

<sup>178</sup> É importante enfatizar que na categoria de oriental a garota inclui, por exemplo, chineses e descendentes, afirmando que não tem preconceito, mas que os chineses são conhecidos por serem fechados aos que não o são (imagem que por muito tempo ficou atrelada aos “japoneses” e que ainda hoje encontra reverberações).

Sobre isso cabe citar que Ricardo Ueno, *yonsei* estudante de engenharia elétrica na cidade A, comentou que quando era pequeno tinha certo preconceito com coreanos e chineses, preconceito este que havia herdado de seus pais – não gostava deles, mas não sabia o porquê – e que hoje não mais sente-se assim. De acordo com Aoi Kubo, *sansei* estudante de dança na cidade B, que foi *dekassegui* por cerca de onze anos, esse preconceito em relação a chineses e coreanos existe também no Japão.

garota encontrou em outras pessoas, majoritariamente não orientais, uma amizade próxima e mais duradoura.

Mas não necessariamente que eu faço amizade com a pessoa, tanto é que no colégio meus melhores amigos não são orientais. Eu posso ter tido essa afinidade, por exemplo na primeira semana de aula. E aí eu descobro que a gente não tem tanta coisa em comum, mas eu acho que é... [trecho inaudível] quando eu tô num lugar onde eu não me sinto confortável.

Podemos pensar aqui na questão que apontei no capítulo dois de como meus interlocutores se sentem por serem “os japoneses” no Brasil: sentem-se de certa forma diferenciados (e diferentes) do resto da população nacional, seja em termos fenotípicos, seja em outras dimensões, o que poderia leva-los a agir como estrangeiros em seu país de origem, já que por vezes acabam se aproximando uns dos outros da mesma forma com que eu, em intercâmbio na França, acabei por conhecer mais brasileiros do que franceses.

Há diferenças, contudo: enquanto eu sentia-me estrangeira a maior parte do tempo, porque de fato o era em diversas instâncias, desde a esfera legal à linguística, passando pelos sentimentos, a maioria dos sujeitos desta pesquisa parece entrar em contato com essa questão apenas em alguns momentos, muitos dos quais caracterizam-se por serem interações com desconhecidos (afinal, se seguirmos o raciocínio de Nogueira (1998), é nesse tipo de ocasião que são mais fortemente essencializados em função de sua etnia): eu era estrangeira em um país estrangeiro – e isso me atingia cotidianamente –, enquanto os sujeitos desta pesquisa por vezes sentem-se (e agem) como estrangeiros em seu país de origem<sup>179</sup>.

Supreendentemente essa curiosa situação de estrangeiro no país de origem apareceu de forma mais clara na experiência de um não *nikkei*. Thiago Moreira, aluno do primeiro ano do ensino médio do colégio dito oriental em que fiz pesquisa, contou-me que quando ingressou nesta instituição, por volta do sexto ano do ensino fundamental, aproximou-se dos estudantes “brasileiros”, isto é, daqueles que reconheceu como não descendentes. Não soube dizer ao certo se isso se deveu à sua timidez ou ao caráter mais fechado dos “japoneses”, mas afirmou ter ampliado seu círculo de relações na escola à medida em que começou a jogar handebol e a assistir *animes*<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> Marina Saito, *sansei* tradutora na cidade A, por exemplo, parece sentir com maior frequência e intensidade este tipo de sensação, algo que pode ser explicado por ter sido criada em meio ao *koroniago* (língua híbrida entre japonês e português) e porque tem a japonesidade fortemente ancorada em si.

<sup>180</sup> Sobre Thiago, cabe ainda registrar que ele reconhece que a japonesidade não é território exclusivo e obrigatório dos nipodescendentes, pois afirmou que para um “brasileiro” ser incluído em um “grupinho de

Ao contrário de Karina, Thiago continua a sentir-se “chamado” por “brasileiros” no colégio em que estuda, mesmo que há tempos não seja aluno novo: quando ingressam “japoneses” e “brasileiros”, como aconteceu no ano de minha pesquisa, Thiago pensa que será mais amigo dos “brasileiros”, mas isso nem sempre acontece. Nesse sentido, Karina e Thiago se reúnem no fato de que não costumam encontrar em suas aproximações iniciais as afinidades que esperavam, respectivamente, de “brasileiros” e “orientais”.

No que concerne à Karina, soube que seus desencontros com “orientais” na faculdade, levaram-na a perceber-se como “uma oriental meio diferente”. A faculdade não parece ter sido, porém, apenas um lugar de reconhecimento desta diferença, mas também de sua produção<sup>181</sup>, afinal fora lá que passara a gostar de samba e forró, o que, segundo ela, não é muito comum entre os “orientais”.

Paradoxalmente, a faculdade configura o período em que mais conviveu com nipodescendentes, pois ao começar a namorar Vinícius, *nikkei* praticante de beisebol que conheceu em uma aula de dança de salão, passou a frequentar o time do namorado, composto majoritariamente por nipodescendentes.

O processo de entrada naquele ambiente não havia sido fácil. Os esportistas do time foram muito simpáticos na sua chegada, mas quando Karina passou a ir com mais frequência aos treinos e campeonatos percebeu que não estava dentro. Ela apenas sentava e assistia aos jogos, pois sua linguagem era muito distinta da deles: enquanto eles se expressavam em termos do beisebol, esporte sobre o qual Karina nada sabia, ela falava sobre o seu curso.

No entanto, é preciso dizer que nem todas as interações de Karina com nipodescendentes foram marcadas por desencontros: em resposta à uma pergunta, a garota sugeriu que por não gostar de falar muito de si com pessoas que não conhece, pode sentir maior liberdade na relação com outros nipodescendentes, pois consegue ler os sutis sinais que eles emitem dando permissão para o interlocutor perguntar mais.

No caso dos praticantes de beisebol, a situação começou a melhorar quando Karina se tornou mais próxima de alguns jogadores que também cursavam engenharia de

---

“japoneses” é preciso que ele vire “japonês”, o que, no contexto do colégio, significa ter proximidade com o universo *otaku*.

<sup>181</sup> A faculdade foi um período significativo de mudanças também para Mário Iwazaki, *yonsei* estudante de engenharia da computação que conheci na cidade C. Segundo ele, foi na faculdade que abandonou a característica “japonesa” de não falar até que alguém fale com você, ao perceber que isso não fazia sentido dentro da cultura brasileira e que a troca de perspectivas podia lhe ser interessante. Contudo, no que tange ao modo de se relacionar com nipodescendentes, o que ele relatou se aproxima bastante das experiências de Akemi Ohara.

alimentos e quando pediu a um colega de curso para explicar-lhe a dinâmica daquele esporte. No entanto, foi quando fez *arubaito* (trabalho temporário no Japão) com alguns membros do time que finalmente pode sentir-se parte do grupo.

Tendo isso em mente, poderíamos continuar a especular sobre a figura do mediador, a qual não parece encontrar na experiência de Karina a proeminência que assume na de Akemi.

Se, como vimos com a garota na seção anterior, o mediador pode ter atuação importante no estabelecimento de relações, isto não basta, contudo, para que elas se aprofundem e mantenham. Para isso é preciso, ao que parece, que os dois polos que foram por ele colocados em contato consigam estabelecer entre si uma ponte própria, independente do mediador. Com isso quero dizer que mesmo que Vinícius tenha colocado Karina em contato com diversos “orientais”, as relações entre eles só se desenvolveram quando a garota estabeleceu vínculos próprios com os jogadores do time.

Como é possível pensar já a partir da narrativa de Karina, a ponte que se estabelece entre dois nipodescendentes nem sempre passa pela japonesidade. Essa questão ficará mais clara na discussão sobre as relações de Débora Takara.

#### **4.3 Débora Takara e as linhas de fuga**

A figura de Débora Takara, *yonsei* (quarta geração) estudante do primeiro colegial na escola dita oriental em que fiz pesquisa na cidade A, apareceu diversas vezes ao longo desta dissertação, algo que reflete não só a posição que assumiu como interlocutora privilegiada no contexto do colégio, como também sua personalidade “falante”, como ela mesma faz questão de ressaltar, e a posição que ocupava na dinâmica do colégio à época da pesquisa: uma aluna recém ingressa que estava à procura de um lugar naquele novo contexto.

Filha de pai “japonês” (nipodescendente) e mãe “brasileira” (não descendente), Débora mora em uma região bastante afastada do colégio, motivo pelo qual passou a frequentá-lo apenas ao ingressar no ensino médio. Anteriormente, portanto, frequentou escolas próximas de sua residência, as quais não eram marcadas pela presença de “japoneses”.

Definir o que ela entende por isso (“japonês”) não é tarefa das mais fáceis, pois particularmente na fala de Débora este termo se revelou bastante fluído, mas arrisco dizer que a frase de Ricardo Ueno que citei no capítulo dois traz um bom começo: o garoto afirmara que é e não é “japonês”, afinal não se vê na imagem que faz deles (no caso de Débora, muito marcada pelo ser quietinho), mas que não pode negar que o seja porque possui traços orientais.

Apesar disso, a garota parece reconhecer que não são apenas os traços fenotípicos que fazem de alguém um “japonês”, na medida em que ao ingressar neste colégio pensou “agora eu sou japonesa de verdade!” e também porque na hora de diferenciar um “mestiço” de um “japonês, japonês”, ela recorre a elementos outros, como a forma de andar ou o tom da voz.

Quando perguntei, Débora confirmou que, por ser mestiça, ela pode ter um olhar mais sensível para essas diferenças do que eu, que não sou nipodendente, e isso mesmo que tenha afirmado que o pai criou a ela e ao irmão (bem mais velho) “o menos japonês possível”. A razão, segundo Débora, estaria no fato de que ela convive mais com “japoneses” por tê-los em sua família.

Talvez tudo isso fique mais claro se levarmos em consideração o trecho da entrevista em que Débora fala sobre sua própria japonesidade através da referência a interações atuais com uma amiga da antiga escola:

Eu, pra mim, é que nem uma amiga minha tava falando comigo, eu falei “Ah não, porque eu não acho japonês bonito”. No passado eu não achava japonês bonito e agora eu acho. Tipo, pô, ok, dois meses e pouco, eu sei... E... E ela virou e falou assim “Você não pode porque você é brasileira. Acontece que você é meio japonesa, mas você é brasileira. Por mais que o seu gênio é um pouco diferente, mas ó... seu jeitinho não tem nada a ver e não sei o quê.” E ela falando pra mim que, que... Eu fui, eu fui contar pra ela que eu tirei oito em matemática, é a nota mais alta, aí ela ficou “Nossa, mostra pra eles que você não é japo... esquece!” Aí, tipo, no dia seguinte “Olha, porque eu tirei nota boa!”. Aí ela “Nossa, toda vez que você fala isso eu fico pensando ‘Mostra pra eles que você não é...’ nada! [risos] Você é japonesa, droga!” [risos]

Neste ambiente, isto é, na escola antiga, bem como em espaços que não o atual colégio, Débora não tinha/ tem amigos “japoneses”; até teve alguns colegas nas outras escolas em que estudou, mas, segundo ela, eles sempre eram os mais inteligentes e os mais quietinhos da sala, coisa que ela nunca foi, e então a relação não se desenvolvia muito. O porquê deste não desenvolvimento fica claro se lembrarmos que pontuei no capítulo dois que Débora, além

de ser “falante”, vê como positiva a frequente interação (verbal) entre as pessoas e, conseqüentemente, tem como negativo o pouco diálogo que nota por parte dos quietinhos<sup>182</sup>.

Poderíamos especular, portanto, que a japonesidade daqueles que conhecera não “chamava” Débora a ponto de ela sentir-se particularmente próxima a eles ou tentada a aproximar-se e isso possivelmente porque tal japonesidade não dizia nada a seu *self*, o que, poderíamos dizer a partir de Sapir (2012), dificulta o estabelecimento de uma relação mais significativa entre ela e estes colegas – para tanto seria necessário, ainda seguindo Sapir (2012), que ela encontrasse neles algum elemento significativo; processo difícil, frente ao “pré, tracinho, conceito” que ela revelou sustentar em relação aos “japoneses” ao julgá-los como quietinhos.

No entanto, Débora figurou dentre os interlocutores que valeram-se de histórias fictícias para transmitir-me como se sentem sendo “os japoneses” no Brasil, conforme mencionei no capítulo dois. A garota contou-me que sente-se feliz ao ver um “japonês” ou um “grupinho de ‘japoneses’” e pontuou que eu, como “brasileira” (não descendente), provavelmente não sinto o mesmo ao ver outro “brasileiro”, afinal, estamos no Brasil; mas se eu estivesse em outro lugar, um que conte com a presença de poucos “brasileiros”, com certeza me aproximaria deles. A interação, contudo, seria diferente: os “brasileiros” (e os “mestiços” também) já começam a falar uns com os outros, enquanto que no caso dos “japoneses” a interação pode se restringir a um olhar cúmplice, envolto por uma espécie de identificação<sup>183</sup>. A garota coloca inclusive a existência de uma abertura maior entre os “japoneses”, uma espécie de confiança, como já vimos com Karina e Akemi.

Sendo uma mestiça “falante”, “que interage com qualquer um”, como diria Akemi, possivelmente Débora não se incluíria entre os que se sentem mais à vontade entre ou com “japoneses”; devemos lembrar, porém, que Débora sente-se mais confortável junto ao lado “japonês” de sua família<sup>184</sup> porque eles são mais tranquilos e não eram muito sapecas quando criança.

Contrariamente, quando ingressou no colégio dito oriental em que fiz pesquisa, Débora pensava que se tornaria amiga do “grupo sociável”, formado por quatro “mestiças”

---

<sup>182</sup> Na dissertação de Takasu (1999), vemos que pode ser enganosa essa percepção, já que seus alunos nipodescendentes, apesar de não falarem muito, interagem bastante através da comunicação não verbal.

<sup>183</sup> Deste tipo de identificação Débora afirmou partilhar.

<sup>184</sup> Já trouxe esta informação na nota 89 (capítulo dois).

(Lorena, mencionada no capítulo dois, figura entre elas)<sup>185</sup>, cujas falas tomam conta da sala de aula e dos corredores.

Sendo assim, a princípio, Débora procurou aproximar-se destas garotas. Não foi, contudo, plenamente aceita pelo grupo em função do ciúmes que despertara em algumas dessas meninas. Vendo que não encontraria um lugar confortável entre elas, Débora acabou encontrando companhia em Fernanda, possivelmente a menina mais quietinha do primeiro colegial<sup>186</sup>.

Mobilizadas por minha pesquisa, Débora e Fernanda começaram a pensar em que ocasião sua relação teria evoluído do “Me empresta seu lápis?”, ponto em que Débora achou que seria o máximo de interação que poderia reuni-las, para a amizade próxima que agora mantinham, aproximação que se deu de forma simultânea com a percepção por parte de Débora de que Fernanda, apesar de quietinha, poderia conversar bastante e até mesmo se exaltar (embora menos que um “brasileiro”).

É claro que as garotas não chegaram à conclusão alguma sobre a ocasião exata em que tal passagem se deu, mas Débora narrou em entrevista sobre um momento em que isso ficou claro para ela: naquele mesmo dia, Débora, irritada com o fato de que Fernanda utilizara o intervalo para resolver pendências em relação ao trabalho coletivo<sup>187</sup>, brincara dizendo diversas vezes que odiava Fernanda. Notando que poderia fazê-lo sem estragar a recente amizade, que ainda por cima tem por “objeto” uma “japonesa”, Débora percebeu que sua relação com Fernanda já era “uma amizade como todas as outras”, isto é, uma relação em que ela não mais precisaria se preocupar se poderia ou não xingá-la ou falar palavrão<sup>188</sup>.

---

<sup>185</sup> Lorena, uma delas, é “japonesa pura”, mas, tendo em vista o jeito que se comporta e seus gostos pessoais, passa por “mestiça” aos olhos dos colegas de classe. Falei sobre a posição de Lorena neste colégio no capítulo dois.

<sup>186</sup> Esta escola conta com classes pequenas, sendo que o primeiro colegial tinha apenas mais duas garotas: uma não descendente que ingressara naquele ano e outra que até então não soube se é ou não nipodendente, mas, pela fala de Débora, parece ser.

<sup>187</sup> Parte da proposta deste colégio é que os alunos do ensino médio estejam envolvidos em um projeto coletivo, interdisciplinar e paralelo ao longo de cada ano deste ciclo escolar, sendo que o tema do primeiro colegial é “cidades” e o do segundo “tecnologia” (do terceiro eu não soube). De acordo com Débora, parte da intenção deste trabalho é que os alunos se relacionem através do trabalho coletivo com colegas com que não costumam interagir muito: assim, os grupos do primeiro colegial, por exemplo, congregavam “quietinhos” e “sociáveis”. Essa política de fazer interagir pessoas que não costumam fazê-lo parece pontuar vários momentos da escola, já que Débora contou-me que no início do ano letivo uma semana foi dedicada à integração dos alunos: várias atividades envolviam pessoas de turmas diferentes do ensino médio. As atividades pró-integração entre diferentes classes não se restringem ao ensino médio, visto que quando retornei ao colégio no ano de 2015, Débora contou-me que a sua classe (agora o segundo colegial) havia feito um teatro para os alunos do ensino infantil por ocasião das comemorações da páscoa, algo que parece ser uma espécie de tradição da escola.

<sup>188</sup> Pela fala de Débora, podemos notar que o cuidado que tinha na relação com Fernanda se devia não apenas ao fato de ser uma amiga nova, mas igualmente à japonesidade que via em Fernanda, característica esta que tinha certa aura de desconhecido para Débora, que nunca teve amigos “japoneses” e nem se considerava uma.

Sobre a relação de Fernanda e Débora cabe ainda pontuar que, para esta última, ela se reveste de uma importância particular visto que, junto com o ingresso no colégio, tem propiciado simultaneamente um reconhecimento por parte de Débora de seu “lado oriental” e um tornar-se “japonesa” (japonesizada), algo significativo para alguém que, sendo mestiça e morando no Brasil, sentia-se “por fora” do multiverso “oriental”.

Então, tipo, quando a gente, quando eu, por exemplo, agora que eu conheço mais sobre o ser oriental, eu acho que eu tô começando a gostar mais, eu tô começando a me identificar mais, então, tipo, é... Agora que, tipo, eu vou começar a querer ouvir mesmo música oriental, vou querer mesmo ir, é, ir nesses festivais. Tipo, ver, tipo, o *taikô* que, tipo, eu não sabia nem o que que era, então eu descobri e vi que era uma coisa que, tipo, que é... que tem a ver comigo porque eu sou mestiço de japonesa, japonesa mestiça. Eu achava legal e eu ficava, pô, é um negócio meu, sabe? Era uma coisa assim que, tipo, eu me identifico e é bom saber que, sabe, tem coisas assim. Enquanto eu acho que algumas pessoas que não tem tanto contato, por mais mestiço que seja, não liga e, sabe, passa reto e tanto faz. E “Ah, festival japonês, nem aguento mais ir...”, entendeu?

O fato de ter de certa forma abraçado seu “lado oriental” trouxe à tona uma espécie de dilema para Débora, que antes do ingresso neste colégio e da amizade com Fernanda gostava mesmo é de ser “brasileira”: utilizando-se do âmbito musical para se expressar, Débora afirmou que não importa do que ela goste, samba ou K-pop, será julgada; tudo o que ela faz é questionado, tanto é que ela chega a afirmar que por vezes gostaria de ser “japonesa, japonesa”, isto é, não mestiça, “e ser de tipo, da cultura e da religião e tudo e tal” para poder gostar de K-pop sem ser julgada por isso, afinal, ela acredita que se assim fosse, as pessoas pensariam “Ah, não, ela faz parte, é japonesa”, então tudo bem gostar de K-pop.

Da forma como vejo esta questão, poderíamos dizer que Débora vive no Brasil um processo que mencionei no capítulo dois e que marca profundamente a experiência de muitos *dekasseguis*: o fato de no Brasil serem pensados como “japoneses” e no Japão serem vistos como brasileiros: ao mesmo tempo em que se tem acesso a dois “mundos”, nunca se está plenamente em nenhum.

Como ilustração, trago a experiência de Aoi Kubo, estudante de dança na cidade C que viveu no Japão por cerca de onze anos. O garoto nunca se sentiu tão brasileiro quanto na terra do sol nascente: andava com a camiseta da seleção canarinha, fez muita dança brasileira... No Brasil, pelo contrário, sente-se um pouco japonês. Se perguntarem sua nacionalidade, ele não sabe o que responder. Brasileiro no papel, no sentimento talvez japonês... No sentimento não, na cabeça, corrige-se. O fato é que não se sente em casa em nenhum dos dois lugares e sempre tenta manter o equilíbrio entre essas duas influências.

Embora não tenha se deslocado geograficamente, Débora por vezes também se sente entre dois mundos ao ser julgada de acordo com dois parâmetros; contudo, o que parece estar em jogo no caso dela não são necessariamente valores diferentes, mas expectativas distintas em relação ao que se espera de um brasileiro nipodescendente e de um não descendente. Seja como for, aqui, como no caso dos *dekasseguis*, a mesma figura é vista contra panos de fundo distintos, os quais permitem e limitam determinados caminhos.

Não devemos pensar por isso que a experiência de Débora no colégio dito oriental tenha sido simplesmente de progressiva aproximação em relação ao multiverso “oriental”; também ali Débora pode estabelecer relações com nipodescendentes nas quais o elemento que “chama” não tem qualquer relação com a ascendência comum ou outro aspecto japonês, mas, arrisco, com o que ela vê de brasileiro em alguns colegas, como as garotas “mestiças” das quais inicialmente se aproximou e com as quais pode, com o tempo, desenvolver relações diádicas<sup>189</sup>.

Tomo como exemplo a relação recente, porém significativa, com Anita:

Por mais que, assim, eu fale mais com a Fer [“japonesa”], a Fer seja, tipo, bem mais amiga, e saiba bem mais coisas, eu ainda sou um pouco mais... tranquila e calma. E aí com a Anita [mestiça], tipo, nosso, o nosso relacionamento, assim, de conversar mais faz pouco tempo. E nesse pouco tempo a gente grita pela escola juntas, entendeu?<sup>190</sup> E com a Fer, por mais que, sabe, tipo, o menino que ela gosta tá passando assim pela sala, a gente não vai gritar, a gente vai ficar, tipo, ela vai se jogar no chão, no cantinho, e começar a sofrer sozinha e eu vou ficar “Fernanda, levanta. Vamos beber água” [risos]. Então, tipo... E eu acho que eu fui um pouco mais formal com ela porque ela também não se mostrou muito, no começo ela também era muito quieta. Então eu acho que quando eu, é... eu tentava, mas eu também não tentava como eu tento com brasileiro de... Porque se você pegar uma rodinha de brasileiros, se você quiser chegar ali no meio e conversar, você pode, eles não vão te julgar. Agora se tem um monte de japonês conversando sobre uma coisa que você não tá nem entendendo direito<sup>191</sup>, você não consegue, você não se sente confortável de chegar lá porque você acha que as pessoas não querem isso, você imagina que eles não querem isso. É o negócio do pré, tracinho, conceito. Sem, sem a, sem a... a parte forte da palavra. Então eu acho que, tipo, eu... a gente, a gente, eu tratei um pouco diferente isso com ela, mas que no final acaba que é uma amizade como todas as outras amizades, entendeu?

<sup>189</sup> Cabe notar que apesar de na divisão da sala do primeiro colegial Débora ser classificada como integrante da turma da porta, como já mencionei no capítulo três, ela circula bastante entre as pessoas do outro lado da sala (o lado da janela) e também tem contato significativo com alunos dos outros anos do ensino médio.

<sup>190</sup> Além desse “jeito de ser”, Débora afirmou compartilhar com Anita e outras “mestiças” alguns gostos em comum, como a paixão pela banda One Direction.

<sup>191</sup> Aqui possivelmente Débora tem em mente Fernanda e as amigas dela que, se no passado estudaram também nesse colégio dito oriental, com a chegada do ensino médio haviam transferido-se para escola mais tradicionais na preparação para o vestibular. Em outro momento desta entrevista, soube que é assunto corrente entre Fernanda e essas amigas, as quais apresentou à Débora, não só as músicas do K-pop como os garotos e garotas que as interpretam (os grupos de K-pop, pelo que pude perceber, se parecem bastante com as *boybands* e *girl groups* norte-americanos e ingleses que foram moda nos anos 1990 como Backstreet Boys e Spice Girls).

Vemos, portanto, que Débora parece figurar como o oposto simétrico de Akemi: enquanto esta sente que a relação com os “japoneses” (japonesizados) se aprofunda de forma mais rápida, embora, uma vez que a relação é próxima independe se o amigo é “japonês” ou não, Débora parece apontar que, no que concerne a ela, as relações com “brasileiros” (e também abasileirados, ou mestiços) é que fluem e se aprofundam com maior facilidade, mesmo que, por fim, ambas, isto é, as relações com “brasileiros” e “japoneses”, conformem o mesmo tipo de amizade.

É interessante notar que apesar de estarem apontando para situações opostas, Akemi e Débora valem-se de um argumento comum, que é o fato de que japonesizados ou “mestiços”, respectivamente, as entenderiam melhor porque passam pelas mesmas coisas; o que significa “as mesmas coisas” é o que varia: se Akemi menciona as decorrentes de ter sido criada próxima à cultura japonesa, como as várias “missas” ligadas ao tratamento que o budismo dá aos mortos, poderíamos dizer que Débora possivelmente está se referindo ao fato de ser capturada ora pela esfera brasileira ora pela japonesa<sup>192</sup>.

Se neste aspecto trata-se de uma especulação minha, Débora afirmou literalmente que a comunicação com mestiços pode ser “a melhor que existe” caso eles tenham, como ela, se apropriado do “lado bom” de cada uma de suas influências: a comunicação brasileira e o respeito japonês<sup>193</sup>.

Assim, Débora descreve suas interações com as “mestiças” de sua sala em contraposição com sua relação com Fernanda [“japonesa”]: com esta Débora foi mais formal no início da relação do que costuma ser com “brasileiros” e mesmo, pontuou, do que foi com as meninas “mestiças”. Embora tenha atribuído isso a um “pré, tracinho, conceito” (como no excerto anterior), Débora apontou outra possível razão para tal:

Ele [o mestiço] vai brasileiro todo, entendeu? E... Porque ele sabe que a outra pessoa entende ele, que a outra pessoa, ela passa pela mesma coisa que ele. Por mais que, às vezes, uma coisa assim, tipo, a identificação, “Esse aqui é mestiço, vou tratá-lo desse jeito.” Mas é mais que, tipo, você se solta porque a pessoa também se solta (...)<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> Essa questão atinge, contudo, mesmo aqueles que não são “mestiços”: como afirma Machado (2011), a japonesidade é a própria oscilação entre os polos japonês e brasileiro.

<sup>193</sup> Embora, novamente Débora atribua esse processo aos mestiços, ele é possível a todos os nipo-brasileiros (OLIVEIRA, 1997) e, mais, pode ser pensado junto às abordagens interacionistas da etnicidade, segundo as quais as pessoas manipulam seu pertencimento étnico de acordo com a situação em que estão: assim, ora ressaltarão sua brasilidade, ora sua japonesidade (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 11-120).

<sup>194</sup> Já discuti brevemente esta questão no capítulo dois através da ideia de que por vezes o ser “quietinho”, o esperar a ação do outro para então colocar-se ou ainda o não revelar-se completamente logo de início são

Como já pontuei anteriormente, as diferenças nas relações de Débora com as meninas “mestiças” e com Fernanda (“japonesa”) são mais evidentes nas interações iniciais e vão perdendo força conforme a relação se torna mais íntima. No entanto, o processo de passagem é diverso nos dois casos e mesmo quando a relação já é próxima parece existir ainda certa diferença, visto que Débora pontuou que por mais que seja muito mais amiga de Fernanda, ainda é mais calma e tranquila quando está com ela do que nos momentos em que está na companhia de Anita (“mestiça”), por exemplo.

Podemos concluir, portanto, que por mais que a experiência e a narrativa de Débora esteja permeada por ambivalência da mesma forma que as de Akemi e Karina, ela constitui *para este capítulo* uma significativa linha de fuga, uma desterritorialização de uma dada situação, a criação de uma desorganização em seu seio (ZOURABICHVILI, 2004), visto que destaca as situações em que a confiança entre “japoneses” não se atualiza em relações e a possibilidade de que o que “chama” em um nipodescendente seja justamente a sua brasilidade<sup>195</sup>, mesmo que isso se dê em um espaço marcado pela presença de “japoneses”.

---

posturas lidas como signo de não abertura para a relação e não como um modo de relacionar-se que é igualmente válido.

<sup>195</sup> Se esta brasilidade está ou não inflexionada por processos japoneses, como sugere Machado (2011, p. 18), é uma questão a se pensar, mas o fato fundamental, pelo menos para o que me interessa no momento, é que, ao se aproximar de Anita (“mestiça”), por exemplo, Débora o faz em nome do que vê de brasileiro nela.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chego ao fim desta dissertação ciente de que seu processo ao invés de nos conduzir à uma (única) resposta para a questão das relações entre jovens brasileiros descendentes de japoneses, levou-nos a complexificar a pergunta através da mobilização da figura do caleidoscópio. Isso significa que este trabalho ampliou os possíveis destas relações ao atentar para as multiplicidades produzidas pelas apropriações que as pessoas fazem dos padrões culturais que herdamos.

Assim, no capítulo que abre esta dissertação, mostrei como as relações entre imigrantes japoneses (que posteriormente passaram a incluir seus descendentes) foram permeadas por ajuda mútua e amparo psíquico, mas também por disputas e dissensões, dando a ver já então as diferenças que se tecem no interior do que costuma ser tomado como um grupo homogêneo e harmônico.

Tais diferenças, pudemos ver em seguida, se constroem inclusive em torno das definições deste “grupo”: em meu contexto de pesquisa tencionam-se dois tipos de sentido para “japonês”, um que ancora-se na fisionomia e à ela atribui uma série de características morais, e outro que considera-a como apenas um elemento no cálculo da japonesidade, sendo que está muito mais atento à incorporação de saberes e valores entendidos como ligados à cultura japonesa. Novamente, os entendimentos em relação a ela são variados, dando origem a japonesidades distintas e por vezes conflitantes.

Particularmente, pude mostrar no capítulo quatro como aquilo que a bibliografia chama de solidariedade étnica e que em meu campo figurou sob o nome de confiança entre “japoneses”, ao passar pelas pessoas, toma os mais variados rumos, sendo que não podemos supor de antemão um caráter singular das interações entre nipodescendentes. Pelo contrário, ele precisa ser construído na relação na medida em que as influências japonesas, mas também brasileiras, passam por aqueles que se relacionam e são por eles investidas (ou não), atualizadas (ou não) e ressignificadas (ou não).

Nesse sentido, poderíamos tomar as experiências relacionais de nipo-brasileiros à luz do *koroniago*, língua híbrida entre o japonês e o português. Sendo fruto da imigração japonesa no Brasil, o *koroniago* pode caracterizar-se como um discurso que se vale da sintaxe do japonês e que incorpora algumas palavras do português, ou de um que, tendo a sintaxe da língua portuguesa por base, utiliza-se de palavras japonesas. As combinações são várias e

dependem da pessoa que pronuncia o discurso (e também daquele a quem ela se direciona): assim, alguns se valerão de muitas palavras da outra língua, outros menos e assim por diante.

É, portanto, por meio das pessoas que essas duas línguas se encontram e, ao serem investidas e acionadas pelos sujeitos, produzem uma miríade de atualizações, todas distintas entre si, mas que juntas compõe o que se chama de *koroniago*.

Depois de cento e oito anos de imigração oficial, o *koroniago* pode servir não apenas como metáfora para os nipodescendentes, igualmente fazendo sentido para os não descendentes, os quais também tem se relacionado, embora de lugares distintos, com ambas influências (e outras também, assim como os *nikkei*).

No entanto, cumpre dizer que, no plano do cotidiano, a essencialização étnica acaba por obscurecer a influência brasileira que, juntamente com a japonesa, conforma um campo no qual os nipo-brasileiros constroem a si e a suas relações; desta forma, os *nikkeis* passam a ser pensados única ou prioritariamente sob a égide japonesa.

Logo, por mais que um grupo composto majoritariamente por nipodescendentes mobilize influências japonesas e brasileiras, tendemos a tomá-lo como um fenômeno tipicamente “japonês”.

Como vimos no capítulo final, isso nem sempre é verdadeiro: as configurações relacionais de Akemi, Karina e Débora nos mostraram que não existem padrões relacionais no que tange aos jovens brasileiros descendentes de japoneses. Isso quer dizer que perspectivas que os tomem de forma homogênea, pelo viés do “grupo”, tenderão a falhar, não porque a herança japonesa não tem qualquer influência, mas porque ela por si só, sem a participação criativa dos indivíduos e a necessária pluralidade que daí se origina, não tem significado algum.

Sendo assim, acredito que esta dissertação contribui com os estudo das imigrações, especialmente no que concerne às gerações que descendem dos imigrantes, na medida em que aponto para o fato de que na realidade não há, como havia suposto no início deste estudo, oposição entre integração à sociedade brasileira e a formação de grupos de “japoneses”, nem ao menos entre manutenção e transformação cultural ou “assimilação” e isolamento; tais oposições só existem porque buscamos separar, fragmentar os fenômenos, os quais, no fundo, mesclam ambas as coisas e produzem combinações surpreendentes, afinal, já vimos com Sapir (2012), os padrões culturais só se atualizam ao passar pelas pessoas e, ao fazê-lo, transformam-se.

Da mesma forma, espero que este trabalho possa contribuir para a compreensão de que as relações interpessoais não estão apenas no reino do *self*, daquilo que nos é mais íntimo, mas igualmente articulam elementos outros, como a leitura da fisionomia e as singularidades culturais, embora estes últimos fatores tendam a perder importância com o aprofundamento do vínculo.

As relações interpessoais dependem, portanto, do modo como o *self* se relaciona com esses (e outros) padrões culturais. Nesse sentido, poderíamos concluir que elas os articulam de uma forma sensível, ou matizada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAM, Jan. Criatividade. In: *A linguagem de Winnicott*. Dicionário das palavras e expressões utilizadas por Donald W. Winnicott. Rio de Janeiro: Revinter, 2000. p. 83-95.
- ABRAMO, Helena Wendel. “Contexto histórico e condição juvenil”. In: *Cenas Juvenis: punks e darks no espetáculo urbano*. São Paulo, SP: Página aberta, 1994, p. 1 – 54.
- ADACHI, Nobuko. Japonês: A Marker of Social Class or a Key Term in the Discourse of Race? In: *Latin American Perspectives*, Riverside, CA, v. 31, n. 3, p. 48-76. Maio de 2004. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3185183>. Acesso em: 27/10/2015.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo, SP: UNESP, 1998. p. 187-227.
- BASSANEZI, Maria Sílvia C. Beozzo. Imigrações Internacionais no Brasil: um panorama histórico. In: PATARRA, Neide Lopes (coord.). *Emigração e imigração no Brasil contemporâneo*. São Paulo, SP: FNUAP, 1995. p. 1-38.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- BELL, Sandra e COLEMAN, Simon. The Anthropology of Friendship: Enduring Themes and Futures Possibilities. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *The Anthropology of Friendship*. New York: Berg, 1999, p. 1-19.
- BENEDICT, Ruth. O crisântemo e a espada. Padrões da Cultura Japonesa. São Paulo, SP: Perspectiva, 1972.
- BOLLAS, Christopher. *Sendo um personagem*. Rio de Janeiro: Revinter, 1998.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Ruth Corrêa Leite Cardoso: a intelectual de seu tempo. In: \_\_\_\_ (org). *Ruth Cardoso*, obra reunida. São Paulo, SP: Mameluco, 2011. p. 9-38.
- COMERFORD, John Cunha. BRINCANDO – Estudo sobre uma forma de construção social da *amizade* e suas reapropriações. In: *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999. (Coleção Antropologia da Política; 5). p. 81-92.
- CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. *Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo*. São Paulo, SP: Primus Comunicação, 1995. Edição bilíngüe. Tese (doutorado). Disponível em: <http://www.imigrantesjaponeses.com.br/Estrutura%20familiar%20e%20mobilidade%20social.pdf>. Acesso em: 23/08/2013.
- \_\_\_\_\_. O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, SP, v. 7, n. 1/2, p. 101-122. Jun/dez 1959. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em: 08/04/2013.
- CARGILE, Aaron Castelan. Meanings and modes of friendship: verbal descriptions by native Japanese. In: *Howard Journal of Communication*, 9, p. 347-370, 1998.

CARR, Michael. *Yamato-Bamashii* 'Japanese Spirit' Definitions. In: *International Journal of Lexicography*, Oxford, v. 7, n. 4, p. 279-306. 1994. Disponível em: <http://ijl.oxfordjournals.org/>. Acesso em: 05/11/2015.

CARRIER, James G.. People who can be friends: selves and social relationships. In: BELL, Sandra e COLEMAN, Simon (org.). *The anthropology of friendship*. New York: Berg, 1999. p. 21-38.

COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL (CEHIJB) - *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. Comissão de elaboração da história dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil. São Paulo, SP: Hucitec: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992.

CUCO GINER, Josepa. *La amistad: perspectiva antropológica*. Barcelona: ICARIA, 1995.

DEZEM, Rogério. A questão imigratória brasileira: o oriental como opção. In: *Matizes do "Amarelo": A gênese dos discursos sobre orientais no Brasil (1878-1908)*. São Paulo, SP: Associações Editorial Humanitas, 2005. p. 45-120.

\_\_\_\_\_. Matizes do 'Amarelo': Elementos formadores do imaginário sobre o japonês no Brasil. [s.d]. Disponível em: [http://www.usp.br/proin/download/artigo/artigo\\_matizes\\_amarelo.pdf](http://www.usp.br/proin/download/artigo/artigo_matizes_amarelo.pdf). Acesso em: 04/10/2015.

FAULIOT, Pascal. L'art de la peinture. In: \_\_\_\_\_. *Contes de sages zen*. Paris: Éditions du Seuil, 2013. p. 13-17.

FUGII, William Kyoshi. Introdução. In: \_\_\_\_\_. *Jovens universitários brasileiros nas linhas de produção japonesas: Uma contribuição ao estudo do fenômeno migratório entre o Brasil e o Japão (1908-2008)*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2008. p. 17-27.

HANDA, Tomoo. O que era o imigrante? Os que ficaram à margem da modernização do Japão, Os primeiros imigrantes na cidade de São Paulo, Os órgãos administrativos e a educação nos núcleos de colonização, Casamentos na sociedade formada pelos imigrantes, Os infortúnios dos membros da 'família composta' e O papel das pensões. In: \_\_\_\_\_. *O Imigrante Japonês – História de sua vida no Brasil*. São Paulo, SP: T. A. Queiroz/ Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987. p. 72-77, 151-160, 281-312 e 500-502. Disponível em: <http://www.imigrantesjaponeses.com.br/O%20Imigrante%20Japones.pdf>. Acesso em: 04/10/2015.

HARADA, Kiyoshi (coord.). *O nikkei no Brasil*. São Paulo, SP: Cadaris Comunicação: Associação para a Comemoração do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil, 2013.

HASHIGUTI, Simone Tiemi. *Corpo de memória*. 2008. 117 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2008.

HATUGAI, Érica Rosa. *A medida das coisas: Japonesidades e parentesco entre associados da Nipo em Araraquara*. 2011. 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, 2011.

ISCHIDA, Camila Aya. *A experiência nikkei no Brasil: uma etnografia sobre imaginários e identidades*. 2010. 295 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2010.

KANASIRO, Alvaro Katsuaki. Etnografia em uma escola brasileira no Japão. In: *Ponto Urbe*, São Paulo, SP, n. 9, 2011. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/346>. Acesso em: 08/10/2015.

KANCYPER, Luís. Adolescência e confrontação de gerações. In: \_\_\_\_\_. *Confrontação de gerações: Estudos psicanalíticos*. São Paulo, SP: Casa do Psicólogo, 1999. p. 79-111.

KAWAMURA, Lili. La discrimination sociale et culturelle dans la migration de Brésiliens au Japon. In: *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris, n. 71/72, p. 229-255. 2008. Disponível em: <http://www.revues.msh-paris.fr/vernumpub/14-L.kawamura.pdf>. Acesso em: 31/10/2015.

KAWAMURA, Lili Katsuco. *O processo educativo dos brasileiros no Japão*, 1996. Disponível em: [www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/1996/T96V2A11.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/1996/T96V2A11.pdf). Acesso em: 23/09/2015.

KEBBE, Victor Hugo. O centenário da imigração japonesa na mídia “étnica”. In: MACHADO, Igor José Renó (org.). *Japonesidades multiplicadas: Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos, SP: EDUFSCAR, 2011. p. 161-190.

KEBBE, Victor Hugo e MACHADO, Igor José de Renó. Kasato Maru: mito de sucesso da imigração japonesa, de kasseguis e o sonho da comunidade Nikkei. In: *Encontro Nacional da ANPOCS*, 32. Anais... Caxambu, 2008. Disponível em: [http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=2545&Itemid=230](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=2545&Itemid=230). Acesso em: 21/10/2015.

KIYOTANI, Masuji e YAMASHIRO, José. Do Kasato-Marú à década de 1920. In: COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL (CEHIJB) - *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. Comissão de elaboração da história dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil. São Paulo, SP: Hucitec: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992. p. 63-136.

KOHAMA, Izumi e MOULIN, Xavier. *Proverbes et dictons du Japon*. Brest: Géorama, 2012.

KUBOTA, Nádia Luna. Japonizando Campo Grande : O *odori* e o *sobá* em perspectiva. In: MACHADO, Igor José Renó (org.). *Japonesidades multiplicadas: Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos, SP: EDUFSCAR, 2011. p. 115-141.

LEITE, Rogério Proença. Política dos usos: A construção dos lugares no espaço. In: \_\_\_\_\_. *Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Aracaju: Editora UFS, 2007. p. 284 – 319.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2001.

\_\_\_\_\_. *Uma diáspora descontente. Os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica. 1960-1980*. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2008.

LOURENÇÃO, Gil Vicente. Capítulo 2- Fogo - Campeonatos, ritos e mitos. In: \_\_\_\_\_. *Identidades, práticas e moralidades transnacionais: etnografia da esgrima japonesa no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, 2009. p. 104-177.

\_\_\_\_\_. O caminho da espada como máquina de operação da japonesidade. In: MACHADO, Igor José Renó (org.). *Japonesidades multiplicadas: Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos, SP: EDUFSCAR, 2011. p. 27-57.

MACHADO, Igor José Renó. Japonesidades multiplicadas: sobre a presença Japonesa no Brasil. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Japonesidades multiplicadas: Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos, SP: EDUFSCAR, 2011. p. 13-26.

MACHADO, Igor José Renó (org.). *Japonesidades multiplicadas: Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos, SP: EDUFSCAR, 2011.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. DE PERTO E DE DENTRO: notas para uma etnografia urbana. In: *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, SP, vol.17, n.49. p. 11-29. Jun. 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092002000200002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092002000200002&script=sci_arttext). Acesso em: 02/07/2012.

MESLIN, Karine. Les incidences de la catégorisation ethnique sur les liens communautaires: l'exemple cambodgien. In : BOUGET, Denis et KARSENTY, Serge. *Regards croisés sur le lien social*. Journée de la Maison des sciences de l'homme. Ange-Guépin. Nantes. Xe anniversaire, 2003. Paris : L'Harmattan, 2005. p. 339-350.

MIWA, Marcela Jussara. *Narciso no império dos crisântemos: interpretando o movimento Shindo Renmei*. 2006. 119 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2006.

MIYAO, Susumu e YAMASHIRO, José. Período em branco e distúrbios na comunidade japonesa. In: COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL (CEHIJB) - *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. Comissão de elaboração da história dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil. São Paulo, SP: Hucitec: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992.p. 247-380.

NAKAMOTO, Henrique Okajima. *Significados do taikô no Instituto Cultural Nipo Brasileiro de Campinas*. 2010. 173 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2010.

NAKASUMI, Tetsuo e YAMASHIRO, José. Período do pós guerra. In: COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL (CEHIJB) - *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. Comissão de elaboração da história dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil. São Paulo, SP: Hucitec: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992. p. 381-416.

NISHIDA, Kôji e WAKISAKA, Katsunori. Participação na indústria. In: COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL (CEHIJB) - *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*.

Comissão de elaboração da história dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil. São Paulo, SP: Hucitec: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992. p. 541-546.

NOGUEIRA, Arlinda Rocha. A abertura da emigração no Japão. In : COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL (CEHIJB) - *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. Comissão de elaboração da história dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil. São Paulo, SP: Hucitec: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992.. p. 15– 58.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de Marca: As Relações Raciais em Itapetininga*. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

OKAMOTO, Mary Yoko. *Imigração japonesa: rupturas e reconstrução de vínculos afetivos*. São Paulo, SP: Arte e Ciência, 2008.

OLIVEIRA, Adriana Capuano de. *Japoneses no Brasil ou brasileiros no Japão: a trajetória de uma identidade em um contexto migratório*. 1997. 198 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1997.

PEREIRA, João Baptista Borges. Emilio Willems e Egon Schaden na história da Antropologia. *Estudos avançados*, São Paulo, SP, v.8, n. 22, p. 249-253. Dez. 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v8n22/29.pdf>. Acesso em: 21/09/2015.

PEIXOTO, Fernanda Arêas e SIMÕES, Júlio Assis. A Revista de Antropologia e as ciências sociais em São Paulo: notas sobre uma cena e alguns debates”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, SP, v. 46, n. 2, p. 383-409. Jul-dez. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a09v46n2.pdf>. Acesso em: 21/09/2015.

PINTO, M. E. de Barros. Amae & On: as relações interpessoais na tradição japonesa. In: \_\_\_\_\_. *Concepções de velhice e cuidados em três gerações de origem nipo-brasileira*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1997. p. 48-67.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo, SP: UNESP, 1998.

REZENDE, Cláudia Barcellos. *Os significados da amizade: duas visões de pessoa e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. (ebook).

RIBEIRA, Fábio Ricardo. *SEXY & COOL: O Exótico Domesticado*. 2010. 198 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Estadual de São Carlos, São Carlos, SP, 2010.

ROCHA, Cristina. *Rezando Preces Budistas e Católicas: A Crioulização de Rituais Zen no Brasil*. [s.d]. Disponível em: [http://fjisp.org.br/site/wp-content/uploads/2011/03/artigo-Rituais-Zen\\_Cristina\\_Rocha1.pdf](http://fjisp.org.br/site/wp-content/uploads/2011/03/artigo-Rituais-Zen_Cristina_Rocha1.pdf). Acesso em: 26/11/2015.

SAKATA, Hideharu e WAKISAKA, Katsunori. Papel desempenhado na agricultura brasileira. In: COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL (CEHIJB) - *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. Comissão de elaboração da história dos 80 anos da imigração

japonesa no Brasil. São Paulo, SP: Hucitec: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992. p. 461-530.

SAKURAI, Célia. “Japoneses no mundo” e “Por que os japoneses andam em grupo?” In: \_\_\_\_\_. *Os japoneses*. São Paulo, SP: Contexto, 2008. p. 235-259 e 283-292.

\_\_\_\_\_. *Romanceiro da imigração japonesa*. São Paulo, SP: Editora Sumaré: FAPESP, 1993. (Série Imigração; v.4).

\_\_\_\_\_. *Tensões dentro de um mesmo grupo: os japoneses do pós-guerra e os antigos imigrantes*. XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, Caxambu-MG, 20 – 24 de Setembro de 2004. Disponível em: [http://www.abep.nepo.unicamp.br/site\\_eventos\\_abep/PDF/ABEP2004\\_599.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/site_eventos_abep/PDF/ABEP2004_599.pdf). Acesso em: 12/02/2015.

SAPIR, Edward. Cultura: autêntica e espúria. In: *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, RJ, v.2, n.4, p. 35–60. Nov. 2012. Disponível em: [http://revistappgsa.ifcs.ufrj.br/pdfs/ano2-v2n4\\_artigo\\_edward-sapir.pdf](http://revistappgsa.ifcs.ufrj.br/pdfs/ano2-v2n4_artigo_edward-sapir.pdf). Acesso em: 20/12/2013.

SASAKI, Elisa. A imigração para o Japão. In: *Estudos avançados*, São Paulo, SP, v. 20, n. 57, p. 99-117. Ago. 2006. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0103-40142006000200009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0103-40142006000200009&script=sci_arttext). Acesso em: 23/09/2015.

SASAKI, Elisa Massae. *Valores culturais e sociais nipônicos*. Trabalho apresentado no IV Encontro sobre Língua, Literatura e Cultura Japonesa, Rio de Janeiro, RJ, 15 de julho de 2011. Disponível em: <http://www.nipocultura.com.br/wp-content/uploads/2012/02/SASAKI-Elisa-Massae-Valores-culturais-e-sociais-niponicos-Rio-Kyooshikai-jul2011.pdf>. Acesso em: 23/10/2015.

SASAKI PINHEIRO, Elisa Massae. Nihonjinron: Teorias de Japonicidade. In: \_\_\_\_\_. *Ser ou não ser japonês? A construção da identidade dos brasileiros descendentes de japoneses no contexto das migrações internacionais do Japão contemporâneo*. Tese de doutorado. Campinas, SP: [s. n.], 2009. p. 111-166.

SAYAD, Abdelmalek. *La double absence*. Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

SCHPUN, Mônica Raisa. História de uma invenção identitária. A estética nipo-brasileira dos descendentes de imigrantes (temporalidade migratória, etnia e gênero). In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Paris, 2007. Não paginado. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/3685>. Acesso em: 01/08/2013.

SHOJI, Rafael. Reinterpretação do Budismo Chinês e Coreano no Brasil. In: *Revista de Estudos da religião*, São Paulo, SP, n.3 (ano 4), p. 74-87. 2004. Disponível em: [http://www.pucsp.br/rever/rv3\\_2004/p\\_shoji.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv3_2004/p_shoji.pdf). Acesso em: 21/07/2015.

TAKASU, Fumiko. *O “silêncio” nas interações entre descendentes de não-descendentes na sala de aula de língua japonesa*. 1999. 187 f. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1999.

TANIZAKI, Junichiro. *Em louvor da sombra*. São Paulo, SP: Companhia das letras, 2007.

TSUDA, Takeyuki. 'I'm American, not Japanese!': the struggle for racial citizenship among later-generation Japanese Americans. In: *Ethnic and Racial Studies*, Londres, v. 37, n. 3, 405-424, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2012.681675>. Acesso em: 02/07/2015.

\_\_\_\_\_. *The Benefits of Being Minority: The Ethnic Status of the Japanese-Brazilians in Brazil*. Center for Comparative Immigration Studies, University of California, San Diego, 2000. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/2js6b82r>. Acesso em: 02/07/2015.

\_\_\_\_\_. When Minorities Migrate: The Japanese Brazilians as Positive Minorities in Brazil and Their Return Migration in Japan. In: \_\_\_\_\_. *Strangers in the ethnic homeland*. Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective. New York: Columbia University Press, 2003. p. 55-102.

UCHIYAMA, Katsuo; TAJIRI, Tetsuya e YAMASHIRO, José. Emigração como política de Estado. In: COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL (CEHIJB) - *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. Comissão de elaboração da história dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil. São Paulo, SP: Hucitec: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992. p. 137-246.

VAINER, Carlos B. Estado e Migração no Brasil: da imigração à emigração. In: PATARRA, Neide Lopes (coord.). *Emigração e imigração no Brasil contemporâneo*. São Paulo, SP: FNUAP, 1995. p. 39-52.

WATANABE, Paulo Daniel. A reinserção internacional do Japão no pós-segunda guerra mundial. In: 3º ENCONTRO NACIONAL ABRI 2011, 3., 2011, São Paulo. **Proceedings online...** Associação Brasileira de Relações Internacionais Instituto de Relações Internacionais - USP. Disponível em: [http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=MSC000000122011000300033&lng=en&nrm=abn](http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC000000122011000300033&lng=en&nrm=abn). Acesso em: 23/10/ 2015.

WEBER, Max. Nascimento da ideia de coletividade étnica. Comunidade linguística e de culto. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991. p. 268-273.

WILLIAMS, Brackette F.. A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. In: *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 18, p. 401-444. Out. 989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2155898>. Acesso em: 16/12/2014.

WINNICOTT, Donald W. Da dependência à independência no desenvolvimento do indivíduo e A capacidade para estar só (1958). In: \_\_\_\_\_. *O Ambiente e os Processos de Maturação* – Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Porto Alegre: Artmed, 1983. p. 79-87 e 31-37.

\_\_\_\_\_. *O brincar & a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

\_\_\_\_\_. O Ambiente. In: \_\_\_\_\_. *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 173-180.

\_\_\_\_\_. Viver criativamente. In: \_\_\_\_\_. *Tudo começa em casa*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1999. p. 23-39.

WINTERSTEIN, Cláudia. Otakus e cosplayers: J-pop e japonesidades. In: MACHADO, Igor José Renó (org.). *Japonesidades multiplicadas: Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos, SP: EDUFSCAR, 2011. p. 143- 160.

ZOURABICHVILI, François. Verbete: Linha de fuga (e menor-maior). In: \_\_\_\_\_. *O vocabulário de Deleuze*. [versão online]. Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação: Rio de Janeiro, 2004. p. 29-33. Disponível em: <http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/wp-content/uploads/2010/05/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili1.pdf>. Acesso em: 15/12/2015.