

FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS

THAIS SACHIE TSUZUKI FERNANDES

**A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NIPO-BRASILEIRA ATRAVÉS DAS
MEMÓRIAS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA PARA O RIO DE JANEIRO**

Rio de Janeiro

2021

THAIS SACHIE TSUZUKI FERNANDES

A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NIPO-BRASILEIRA ATRAVÉS DAS
MEMÓRIAS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA PARA O RIO DE JANEIRO

Dissertação de Mestrado Acadêmico
em História, Política e Bens Culturais
apresentada ao Centro de Pesquisa e
Documentação de História
Contemporânea do Brasil – CPDOC
como diretriz para a Dissertação do
Mestrado em História.

Professora Orientadora Acadêmica
Martina Spohr Gonçalves

Rio de Janeiro

2021

Fernandes, Thais Sachie Tsuzuki

A formação da identidade nipo-brasileira através das memórias da imigração japonesa para o Rio de Janeiro / Thais Sachie Tsuzuki Fernandes. – 2021.
147 f.

Dissertação (mestrado) – Escola de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas, Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais.
Orientadora: Martina Spohr Gonçalves.
Inclui bibliografia.

1. Japão – Migração – Brasil. 2. Imigrantes – Brasil. 3. Características nacionais japoneses. 4. Japoneses – Aspectos sociais - Rio de Janeiro (Estado)
I. Gonçalves, Martina Spohr. II. Escola de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas. Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais. III. Título.

CDD – 325.252098153

Elaborada por Márcia Nunes Bacha – CRB-7/4403

THAIS SACHIE TSUZUKI FERNANDES

“A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NIPO-BRASILEIRA ATRAVÉS DAS MEMÓRIAS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA PARA O RIO DE JANEIRO”.


Dissertação apresentado(a) ao Curso de Mestrado em História, Política e Bens Culturais do(a) Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil para obtenção do grau de Mestre(a) em História, Política e Bens Culturais.


Data da defesa: 09/04/2021

ASSINATURA DOS MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA

Presidente da Comissão Examinadora: Prof^{o/a} Martina Spohr Gonçalves


Martina Spohr Gonçalves
Orientador

P/ 
Marco Aurélio Vannucchi Leme de Mattos
Membro Interno

P/ 
Mariléia Franco Marinho
Membro Externo

Nos termos da Lei nº 13.979 de 06/02/20 - DOU nº 27 de 07/02/20 e Portaria MEC nº 544 de 16/06/20 - DOU nº 114 de 17/06/20 que dispõem sobre a suspensão temporária das atividades acadêmicas presenciais e a utilização de recursos tecnológicos face ao COVID-19, as apresentações das defesas de Tese e Dissertação, de forma excepcional, serão realizadas de forma remota e síncrona, incluindo-se nessa modalidade membros da banca e discente.



Celso Corrêa Pinto de Castro
Diretor



Antonio de Araujo Freitas Junior
Pró-Reitor de Ensino, Pesquisa e Pós-Graduação FGV

Antonio Freitas, PhD
Pró-Reitor de Ensino, Pesquisa e Pós-Graduação
Fundação Getúlio Vargas

Instrução Normativa nº 01/19, de 09/07/19 - Pró-Reitoria FGV

Em caso de participação de Membro(s) da Banca Examinadora de forma não-presencial*, o Presidente da Comissão Examinadora assinará o documento como representante legal, delegado por esta I.N.

*Skype, Videoconferência, Apps de vídeo etc

RESUMO

A pesquisa visa compreender as percepções identitárias dos descendentes de japoneses do Rio de Janeiro através das memórias da imigração. Com experiências diferentes dos imigrantes japoneses dos outros estados, os nipo-brasileiros do estado do Rio de Janeiro possuem suas próprias vivências, que foram moldadas de acordo com a época em que as migrações ocorreram para esta cidade, assim como pelas ações governamentais do Japão e do Brasil. Alguns estudos dão indícios de que o fluxo de migração para o Rio de Janeiro aumentou no período do pós-guerra, uma vez que novas colônias surgiram nessa época. Assim, a pesquisa busca identificar como seria a construção da identidade nipo-fluminense, através das memórias de imigrantes e descendentes; de que maneira elas perpassam o cotidiano desses imigrantes e de seus filhos e netos e como esses novos brasileiros de ascendência nipônica são integrados na sociedade, a partir de uma análise histórica das questões políticas e econômicas de ambos os países a época da imigração. Para isso, foram realizadas entrevistas e pesquisa bibliográfica dos núcleos-coloniais existentes no estado do Rio de Janeiro, com enfoque maior na colônia de Funchal, localizado em Cachoeiras de Macacu, município do Rio de Janeiro.

Palavras Chaves: Imigração Japonesa; Rio de Janeiro; Identidade; Cachoeiras de Macau.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Contagem de Gênero	83
Gráfico 2: Faixa Etária dos que Responderam ao Questionário.....	84
Gráfico 3: Histograma de Idade	85
Gráfico 4: Faixa Etária e Gênero	86
Gráfico 5: Quantidade de Respostas por Localidade	87
Gráfico 6: Como Você se Considera?	92

LISTA DE IMAGENS

Figure 1: Imagem da comemoração dos 10 anos de imigração para Papucaia	38
Figure 2: Imagem do então Príncipe Akihito e Princesa Michiko em 1967	44
Figure 3: Imagem de hera e molde de onigiri do Museu de Imigração Japonesa do Rio de Janeiro.....	65
Figure 4: Butsudan	104

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. A MODERNIZAÇÃO CONSERVADORA E A IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL: A INFLUÊNCIA DA POLÍTICA NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES <i>NIKKEI</i>	20
1.1. DO XOGUNATO À ERA <i>MEIJI</i> : A MODERNIZAÇÃO CONSERVADORA NO JAPÃO	20
1.2. OS JAPONESES NO BRASIL	23
1.3. A IMIGRAÇÃO JAPONESA EM CACHOEIRAS DE MACACU EM MEIO AOS CONFLITOS POLÍTICOS NACIONAIS	33
1.3.1. Uma Breve História do Município de Cachoeiras de Macacu	33
1.3.2. As Chegadas dos Japoneses em Cachoeiras de Macacu	37
1.3.3. Conflitos Políticos na Região de Cachoeiras de Macacu	40
1.3.4. Uma aproximação entre as duas histórias	41
1.3.5. As Políticas Públicas de Cachoeiras de Macacu	47
1.4. RESUMO DO CAPÍTULO	49
2. O ETERNO ESTRANGEIRO: UMA BUSCA PELO LUGAR DO AMARELO NA SOCIEDADE BRASILEIRA	51
2.1. A ESTÉTICA NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL	53
2.2. <i>AMARELA E MESTISOUL</i>	58
2.3. PEQUENO LÍRIO	62
2.3.1. Similaridades das Entrevistas	63
2.3.2. Individualidades das Entrevistas	68
2.3.3. Análise Geral das Entrevistas de Pequeno Lírio	69
2.4. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NIPO-BRASILEIRA – A PROBLEMÁTICA DAS IDENTIDADES HÍBRIDAS	71
2.5. RESUMO DO CAPÍTULO	78
3. IDENTIDADES AMARELAS PELAS VOZES DOS NIPO-BRASILEIROS.....	80
3.1. O PERFIL DOS ENTREVISTADOS	81
3.1.1. Gênero.....	82
3.1.2. Faixa Etária	83
3.1.3. Localidade.....	86
3.2. PERGUNTAS DA PESQUISA	88
3.2.1. Para você, o que é ser <i>nikkei</i> ?	88
3.2.2. Como você se considera?	91
3.2.3. Como você sente que os outros te enxergam?	99
3.2.4. Para você, qual é a importância da sua própria identidade?	100

3.2.5.	Quais os aspectos culturais relevantes estão presentes na sua vida (sejam considerados nacionais ou não)?	101
3.2.6.	Na escola, você se lembra de ter estudado algo sobre migrações, mais especificamente sobre a imigração japonesa? Se sim, o que pode me contar sobre isso?	106
3.2.7.	Quais as histórias e memórias da imigração que você ouviu ou soube pela (e sobre) a sua família?	107
3.2.8.	Você considera importante manter alguns aspectos da cultura nipo-brasileira para as próximas gerações? Se sim, quais?	113
3.2.9.	Ao longo da sua vida, já sofreu algum tipo de discriminação étnico-racial? Qual?	116
3.3.	PARA QUEM É IMIGRANTE JAPONÊS	122
3.4.	COMENTÁRIOS OU INFORMAÇÕES ADICIONAIS	122
3.5.	IDENTIDADE AMARELO-NEON	124
	CONCLUSÃO	125
	REFERÊNCIAS	129
	ANEXO	133
	FORMULÁRIO DE QUESTÕES DO GOOGLE FORMS	133

INTRODUÇÃO

Os estudos relacionados à imigração japonesa no Brasil têm sido cada vez mais comuns graças às datas comemorativas de marcos históricos como os 100 anos de imigração, em 2008 e os 110 anos, em 2018, e os recentes debates levantados pelas comunidades asiáticas brasileiras devido aos casos de preconceito racial desencadeados a partir do surgimento da SARS-COV-19. Esses estudos muitas vezes trabalham a aceitação, assimilação e integração dos japoneses e de sua cultura para com os brasileiros. Muitos deles narram as dificuldades e conquistas que esses imigrantes trouxeram e agregaram à cultura brasileira, e quase todos se concentram na primeira onda de imigração japonesa, a de 1908, mas poucos são os trabalhos que relacionam a imigração japonesa para o Brasil com as questões econômicas e as tensões políticas das épocas em que ocorreram. Menos ainda são os que abordam a chegada desses imigrantes ao Rio de Janeiro.

E quando o assunto é a imigração para o Rio, as ênfases se dão nos aspectos econômicos desta, tais como o local onde os imigrantes se estabeleceram, a maneira como sobreviveram e o que produziram, como se o fato de cultivarem produtos agrícolas ou por trabalharem em fábricas multinacionais fossem as únicas interações sociais que tinham com o país que os recebiam. Assim, a pesquisa pretende trabalhar a temática da imigração japonesa para o Rio de Janeiro por um outro viés, mais político e cultural do que o econômico.

Outro aspecto a ser analisado é a questão identitária dos imigrantes japoneses e seus descendentes. Algumas pesquisas já levantam a questão da identidade e da assimilação desses indivíduos, também conhecidos como asiáticos-brasileiros. São pessoas nascidas no Brasil, mas que por terem fenótipos asiáticos, não são completamente aceitos pela sociedade brasileira como pares de uma mesma cidadania. Tais indivíduos são, muitas vezes, chamados de “japas” ou “chinas”, independente de qual país sejam originários os seus ancestrais. São rotulados e muitas vezes sofrem com um certo preconceito racial, ainda que velado. São, muitas vezes, tratados como “o outro”, o “não branco”, o “não brasileiro”. Ao mesmo tempo, quando essas pessoas vão para o Japão, seja em uma viagem de férias ou em busca de condições melhores de vida, são constantemente lembrados de que também não pertencem a aquele lugar.

Pessoas sem uma pátria, ou os eternos estrangeiros, é como se sentem alguns dos descendentes de japoneses no Rio de Janeiro. Essa sensação de não-pertencimento à sociedade da qual fazem parte aumenta à medida em que não há representatividade dessas pessoas nas escolas ou nas mídias, por exemplo. Como se entender brasileiro quando aprendemos na escola que a sociedade brasileira é

constituída por brancos, negros e índios? Como falar em ancestralidade e identidade cultural, quando mal se estuda a história da Ásia nas escolas? Por quais motivos os japoneses imigraram para o Brasil e, mais especificamente, para o Rio de Janeiro? Quais os fatores que possibilitaram essa imigração? Para os nipo-brasileiros fluminenses, essa questão da identidade é ainda mais delicada quando o que eles conhecem sobre as histórias de seus antepassados, de como chegaram ao Brasil e como se estabeleceram no Rio de Janeiro é algo superficial. Qual seria, então, a identidade do nipo-fluminense? E, em que medida as políticas governamentais dos dois países se inserem na construção dessas identidades?

A pesquisa objetiva responder a essas perguntas para identificar como o nipo-fluminense se entende socialmente e quais as influências ou memórias que ainda permanecem da imigração japonesa para o Rio de Janeiro, dentro e fora das comunidades japonesas. Assim sendo, foi delimitado como objeto da pesquisa os nipo-fluminenses, ou seja, os japoneses que imigraram para o Rio de Janeiro e aqui se estabeleceram, assim como seus descendentes e as relações desses indivíduos dentro e fora da comunidade japonesa. Através das memórias dessas pessoas, pretende-se identificar quais são as heranças culturais que permanecem nas comunidades japonesas e no cotidiano dessas famílias de ascendência nipônica. É também objeto da pesquisa a interação desses indivíduos com os elementos externos à cultura japonesa. Através dessas interações, pretende-se pensar a maneira como essas pessoas se identificam socialmente, se são mais como japoneses nascidos no Brasil ou como brasileiros de ascendência japonesa, assim como uma melhor compreensão da identidade Amarela.

Para esse fim, pretende-se trabalhar, a título de exemplo, com os núcleos coloniais da região de Cachoeiras de Macacu, município do Rio de Janeiro, que são as comunidades mais novas, uma vez que parte delas surgiu no período posterior à Segunda Guerra Mundial. É importante ressaltar que as experiências das colônias ou núcleos coloniais surgidas antes ou depois da guerra são diferentes, uma vez que o apoio dos governos brasileiro e japonês à migração eram distintos também.

Apesar de ser um tema cada vez mais recorrente no meio de asiáticos brasileiros engajados em uma discussão sobre identidades, ainda são poucas as pesquisas acadêmicas sobre o assunto. Esse debate tem permeado mais os canais midiáticos como YouTube, Blogs, Instagram e conteúdo de Podcast, nas plataformas como Spotify¹. Também são escassos os trabalhos que abordam a imigração japonesa para o Rio de Janeiro, e menos ainda as que tratam das identidades dos nipo-fluminenses.

¹ Como por exemplo, os canais Yo Ban Boo e de Leo Hwan no Youtube, que falam de vivências amarelas em seus conteúdos; os blogs colaborativos Asiáticos pela Diversidade

Os trabalhos que mais se aproximam do tema e que podem dialogar com a pesquisa são as obras do historiador norte-americano Jeffrey Lesser, que pesquisou a identidade dos *nikkei* de São Paulo entre as décadas de 1960 a 1980. Há também os textos de Hugo Katsuo Okabayashi, que apesar de não serem artigos formais e acadêmicos, são de melhor compreensão para um público maior, uma vez que estão disponíveis em páginas da internet como blogs colaborativos com outros asiáticos-brasileiros, e pela forma como abordam a temática de forma mais didática, ao colocar relatos pessoais e de terceiros na busca de uma identidade coletiva dos amarelos da atualidade. Entretanto, nenhum dos dois autores referidos fala da identidade de nipo-brasileiros que residem no Rio de Janeiro. Suas escritas ou são muito abrangentes, falando do asiático-brasileiro como um todo, ou muito específico na experiência paulista. Um exemplo a ser destacado é o podcast, disponível na plataforma Spotify, denominado Pequeno Lírio. Nele, a estudante de Jornalismo, Ellen Sayuri O. Matsumoto, idealizadora do podcast, dialoga com amarelos brasileiros e dá espaço para ouvir suas vozes, seus relatos e experiências, que perpassam desde questões identitárias quanto memórias pessoais e afetivas da infância dos entrevistados.

Por outro lado, há algumas pesquisas que abordam especificamente a imigração japonesa para o Rio de Janeiro. São os casos das pesquisas de Marileia Inoue, Elisa Sasaki e de Marciolino Neto. Inoue possui, além de uma tese, alguns artigos e apresentações em simpósios, por exemplo, em que abordam a imigração japonesa para o Rio de Janeiro. Dos seus escritos, foram lidos para esta pesquisa os artigos que destacavam a influência da imigração japonesa na economia da cidade, mais especificamente no setor industrial como, por exemplo, a atuação de japoneses na economia brasileira durante todo o período em que atuou o estaleiro Ishibrás, no bairro do Cajú, entre outros. Sasaki tem um breve artigo denominado *Uma Cartografia Carioca da Cultura Japonesa no Início do Séc. XXI* (SASAKI, 2015), onde faz um levantamento das instituições que promovem a atividade cultural japonesa no Rio, como por exemplo o Consulado. Ela também faz um breve histórico da imigração japonesa no estado do Rio desde antes da grande imigração para São Paulo, em 1908. Já Neto possui um artigo mais detalhado, intitulado *A Imigração Japonesa no Estado Do Rio De Janeiro: História, Colonização e o Ensino De Japonês* (2015), contando a origem de cada um dos 19 núcleos coloniais japoneses do Estado do Rio de Janeiro. Todos abordam a história da imigração para o estado, mas nenhum trabalha com um viés identitário.

(<https://asiaticospeladiversidadeblog.wordpress.com/>), Outra Coluna (<https://outracoluna.wordpress.com/>) e a plataforma Medium, fundada em 2012 pelo cofundador do Twitter que atualmente funciona como uma plataforma de jornalismo social; as páginas Meu Segundo Nome, Diasporique, Asiaativa, Brasilidadesasiaticas entre outros do Instagram; e o podcast Pequeno Lírio, que será analisado mais profundamente ao longo desta pesquisa.

Segundo Neto, Sasaki e Inoue, a primeira colônia japonesa foi construída no interior do estado, na Fazenda Santo Antônio, no município de Macaé. Saburo Kumabe e mais algumas famílias fundaram a colônia no ano de 1907, com o intuito de se estabelecer no local como agricultores. No entanto, depois de cinco anos, a colônia foi extinta e seus moradores migraram para outras regiões do Rio, como o bairro da Tijuca. (NETO, 2015).

Mesmo com essa importância histórica, o estado do Rio de Janeiro é pouco citado nos livros de Célia Sakurai, *Os Japoneses* (2013) e Marcia Yumi Takeuchi *Japoneses: a saga do povo do sol nascente* (2007). Quando Sakurai aborda a imigração japonesa no Brasil, ela parte de 1908, com a chegada do navio Kasato Maru. Para ela, a imigração japonesa em massa para o Brasil teve origem após a proibição da entrada de japoneses no Estados Unidos.

No início do século XX, o Brasil era completamente desconhecido dos japoneses, que mal sabiam onde se localizava o país no mapa. O governo japonês passou a incentivar a emigração subsidiando todas as viagens e divulgando em ampla propaganda a possibilidade de enriquecimento muito fácil no Brasil: local de muita terra em que as pessoas só precisam estender os braços para achar o que comer. (SAKURAI, 2013, p. 245)

A partir do trabalho de Sakurai, temos certeza de que o governo japonês agiu ativamente para convencer os japoneses a partirem de seu país em direção à São Paulo. A mesma informação é encontrada nos trabalhos de Lesser e Takeuchi, mas há os trabalhos de Inoue e Neto que refutam tal tese, pois para eles, o início da imigração japonesa para o Brasil foi anterior à República e o primeiro projeto de imigração em massa foi em 1907, para o Rio de Janeiro. No entanto, fica a dúvida com relação à segunda onda de imigração japonesa, no período do pós-guerra. Sabe-se que em ambos os momentos de imigração, o Japão se encontrava em crises econômicas e isso havia motivado o processo de emigração como parte de uma política econômica. Contudo, os japoneses que escolheram migrar para o Brasil, na segunda fase, já tinham algum conhecimento sobre o país, mas não necessariamente tinham muitas opções de escolhas. Paganelli nos conta que o núcleo colonial de Funchal, localizada no distrito de Japuíba, no interior do Rio de Janeiro, foi fundada por dez famílias vindas de Hokkaido. Segundo ela:

No Japão, trabalhavam nas minas de carvão de Hokkaido e de Kiyushu. Com o fechamento destas, sem emprego, a Companhia deu-lhes a opção de irem para o Paraguai ou para a agricultura no Estado do Rio de Janeiro. (PAGANELLI, 2008, p. 115)

Sabemos, assim, que o Rio de Janeiro teve sua importância para a formação da colônia japonesa no Brasil. Ainda assim, quando se fala em Imigração Japonesa ao Brasil, a primeira imagem que se tem é do navio Kasato Maru que trouxe a primeira grande leva de japoneses para trabalhar nas lavouras de café em São Paulo. Essa imigração se deveu aos interesses políticos e econômicos de ambos os governos, e, também de acordo com esses interesses, a imigração foi interrompida durante o governo de Vargas. Além do fato de se tornarem nações inimigas, o governo de Vargas tinha como base uma política mais nacionalista. Segundo Koifman, em *O Imigrante Ideal*, a época de Vargas, não eram raras as tentativas e pedidos de estrangeiros que tentavam migrar para o Brasil. Alguns mecanismos foram criados para conter e controlar a entrada e saída dessas pessoas, através de leis, vistos e fiscalizações. Essas medidas tinham como objetivo filtrar e inibir a entrada de certos grupos de imigrantes, tidos como indesejados. Eram eles os judeus, considerados refugiados de guerra; e os não-brancos. Nesse segundo grupo, encontravam-se negros de todos os países; indígenas dos países latino-americanos e asiáticos em geral. Os motivos eram diversos, mas a principal delas era a ideia de embranquecimento da sociedade com base em ideais eugenistas (KOIFMAN, 2012).

Havia também, nesse período, o discurso racista do “perigo amarelo”, defendido por alguns nomes importantes do cenário político, como Miguel Couto e Oliveira Vianna. Tais percepções foram alteradas ao longo do tempo, e a condição de ameaça foi substituída por um outro estereótipo, o de “minorias modelo”, como defende Lesser. Assim, o japonês passou a ser visto como uma meta a ser seguida, principalmente depois do dito “milagre econômico” japonês no período do pós-guerra e da rápida modernização, tornando o país uma potência tecnológica e econômica (LESSER, 2008). Contudo, esse novo rótulo vinha com um peso muito negativo, uma vez que, se o japonês era a minorias modelo, era em comparação com as demais minorias brasileiras, principalmente os negros, segundo Okabayashi.

Dessa maneira, o japonês passou a ser utilizado como o contraponto e como um discurso que corrobora o racismo contra o negro. Por outro lado, quando o indivíduo japonês não aceita a agressão ou o racismo contra o amarelo, seja direta ou indiretamente, através de piadas, por exemplo, o indivíduo asiático deixa de ser o “japonês inteligente” e passa a ouvir frases como “volta pra China!”, geralmente em tons agressivos, frases essas muito repercutidas recentemente, no início da pandemia do Covid-19. Tais estereótipos influenciam na construção da identidade de um indivíduo ou comunidade étnica.

Com exceção dos artigos de Okabayashi e Inoue, todos os demais publicaram suas pesquisas próximo às comemorações dos aniversários das imigrações, mais especificamente o centenário, que aconteceu em 2008. Em 10 anos, poucos foram os avanços nessa área de pesquisa.

Assim sendo, o presente trabalho possui como objetivo geral analisar de que maneira as políticas de ambos os governos influenciaram para a migração de japoneses e descendentes, assim como na construção das imagens e identidades desses indivíduos. Já os objetivos específicos são mais voltados para a área identitária, como mapear quais as memórias que são transmitidas entre as gerações de imigrantes e seus descendentes; Compreender como o descendente de japonês se enxerga e interage com a sociedade ao seu redor, mais especificamente no Rio de Janeiro; Identificar se há ou não diferenças da forma de se autocompreender entre as gerações de imigrantes e descendentes; Compreender como a visão do “outro” influencia na construção da própria identidade e por fim, identificar qual é a identidade nipo-brasileira do Rio de Janeiro através das memórias da imigração.

Como quadro teórico, optou-se por utilizar os trabalhos de Maurice Halbwachs e Michel Pollak, referentes ao estudo da memória; alguns nomes como Stuart Hall, Bleiker e Jeffrey Lesser sobre as questões identitárias; Fábio Koifman e novamente Lesser sobre imigrações; Marileia Inoue, Marcia Yumi Takeuchi, Célia Sakurai e Marciolino Neto na parte de imigração japonesa mais especificamente e, por fim, Florestan Fernandes e Barrington Moore nos dando um panorama político-econômico do Brasil e Japão à época das imigrações, criando assim um diálogo entre esses autores e a bibliografia acerca do tema a ser pesquisado.

O trabalho de Bleiker sobre a estética e sua utilização cultural, juntamente com os trabalhos de Hall, e de Lesser, que falam sobre o sujeito pós-moderno, nos ajudarão a compreender como esse sujeito se insere em uma sociedade globalizada, como o indivíduo se socializa e de que maneira é construída a noção de uma identidade cultural. Já os trabalhos de Anderson mobilizam os conceitos relacionados à construção de identidades nacionais e do surgimento de comunidades, assim como a sensação de pertencimento à determinada comunidade. Como sujeitos híbridos, pertencentes à duas ou mais culturas, esses indivíduos carregam identidades mistas, ainda que desconheçam parte significativa de suas histórias. Esses indivíduos, muitas vezes, são vistos como amarelos, ou seja, sujeitos de fenótipos asiáticos. Mas se entender como amarelo não é algo natural ou de fácil compreensão. A própria divisão racial em brancos, negros, índios e amarelos é algo ainda pouco comum em nossa sociedade. Nas palavras de Hall:

A raça é uma categoria *discursiva* e não uma categoria biológica. Isto é, ela é categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. – como *marcas simbólicas*, a fim de diferenciar socialmente um grupo do outro. (HALL, 2006, p. 63)

Indivíduos amarelos possuem, assim, as mesmas classificações raciais mas com um detalhe que os diferencia: o país de origem de seus ancestrais. São considerados amarelos todos o que possuem ascendência leste-asiática, sendo os mais conhecidos os países China, Coreia e Japão. Esses três países possuem uma longa história repleta de conflitos políticos e econômicos, assim como individualidades e riquezas culturais que são ignorados e, muitas vezes, desconhecidos no Brasil, fazendo com que todos os descendentes de algum desses países sejam reconhecidos por um mesmo apelido: “japa”. Contudo, em uma tentativa de ser inserido socialmente nos grupos aos quais são rodeados e convivem cotidianamente, as pessoas amarelas acabam aceitando o apelido ao invés de o negarem. Entretanto, aqueles que não aceitam o apelido e se impõem como indivíduos amarelos estão, ao mesmo tempo, impondo sua própria identidade racial e cultural, e não mais nos padrões históricos eurocêntricos do Brasil.

Nos últimos anos, as noções biológicas sobre raça, entendida como constituída de espécies distintas (noções que subjaziam a formas extremas da ideologia e do discurso nacionalista em períodos anteriores: o eugenismo vitoriano, as teorias europeias sobre raça, o fascismo) têm sido substituídas por definições *culturais*, as quais possibilitam que raça desempenhe um papel importante nos discursos sobre nação e identidade nacional. (HALL, 2006, p. 63)

É com esse olhar e entendimento sobre identidade que se pretende analisar o lugar que o nipo-fluminense ocupa na sociedade e de que maneira ele se vê.

Já os escritos de Halbwachs sobre memória coletiva são mobilizados para compreender de que maneira a memória de um evento pode ser perpassado de uma geração à outra e como essa memória influencia na construção dessas identidades, tal como os trabalhos de Pollak. Já os trabalhos de Takeuchi e Sakurai, Neto e Lesser são referências no que tange ao estudo da imigração japonesa ao Brasil. As primeiras autoras estudam da imigração em 1908 até os dias atuais, sendo que Takeuchi fala mais especificamente da imigração para o Brasil, enquanto Sakurai vê por uma perspectiva mais japonesa. Neto faz um estudo sobre a formação das colônias do Rio de Janeiro e Lesser trabalha a questão identitária dos *nikkei* de São Paulo. Os trabalhos de Koifman e Burke norteiam para melhor compreender os processos burocráticos,

culturais e sociais da imigração e, por fim, Moore e Fernandes nos dão um panorama histórico da política e economia dos países em questão, pois foram os fatores que viabilizaram as migrações.

De maneira geral, entende-se que o sujeito imigrante é um sujeito híbrido, segundo Hall, uma vez que ele não pertence mais à uma única nação isolada, mas sim à um mundo globalizado, onde informações são trocadas rapidamente e é difícil identificar o limite entre uma cultura e outra. Nesse universo tão miscigenado e plural, é difícil ter uma ideia clara de identidade. Quão difícil não seria, então, a identidade de um imigrante e seus descendentes? Sujeitos híbridos, carregam as marcas culturais de seus ancestrais, mesmo vivendo em um país que, por vezes, é o completo oposto às tradições de seus ascendentes. É o caso dos imigrantes japoneses e sua posteridade.

Mas, e quando não há esse hibridismo, justamente pela falta de representatividade ou de conhecimento de parte da própria história do sujeito? E quando a realidade é o apagamento ou o silenciamento de sua existência? Esse seria o caso do nikkei no Rio de Janeiro. Sendo a maioria de uma imigração do período posterior à guerra, muitas das colônias japonesas do Rio são recentes se comparadas com as demais regiões do Brasil. Essa é uma característica importante a ser ressaltada, visto que parte dos imigrantes que aqui se estabeleceram, nos núcleos coloniais estudados mais profundamente, já pertenciam à um Japão moderno, industrializado e de maioria letrada, com algum conhecimento técnico ou mesmo com experiências de trabalho que não a agrícola, realidade diferente da dos imigrantes que vieram em 1908.

A partir dos expostos acima, a pesquisa parte da hipótese de que as ondas de imigração japonesa para o Brasil que aconteceram antes e depois da Segunda Guerra Mundial são distintas, ainda que ambas sejam tuteladas, como defende Sakurai. Essa distinção se observa uma vez que os objetivos dos governos eram diferentes também. Por entender que essa imigração foi uma política estatal japonesa e brasileira, entende-se que esse primeiro movimento migratório só foi possível pelo processo, denominado por Moore, de Modernização Conservadora, que ocorria no Japão e que, tempos depois, quando aconteceu a segunda fase de imigração já no período do pós-guerra, foi que esse mesmo processo passou a ocorrer no Brasil. As relações políticas e as tensões entre esses dois países durante a Segunda Guerra Mundial moldaram as regras da imigração e da convivência entre japoneses e brasileiros. Essas tensões são fundamentais para compreender o estereótipo criado em torno dos japoneses que aqui viviam e a identidade que eles próprios passavam a criar de si mesmos, uma vez que o olhar sobre o japonês mudou. Se antes ele era o imigrante indesejado, assim como o negro e o judeu, depois da guerra, com a aliança entre Japão e Estados Unidos, ele

passa a ser o modelo a ser seguido, assumindo, assim o estereótipo da “minoria modelo”.

Já as hipóteses secundárias aqui defendidas, referentes à questão identitária são as de que entre os nipo-fluminenses são poucas as memórias da imigração que foram transmitidas entre as gerações, ou por serem memórias difíceis de serem lembradas ou pela falta da língua japonesa no cotidiano das segundas e terceiras gerações de descendentes no estado do Rio de Janeiro. Há também a ideia de que a compreensão identitária do nipo-fluminense varia de acordo com a proximidade do indivíduo com o núcleo colonial ou instituição cultural como, por exemplo, Kaikan ou Associação Nikkei.

Por fim, acredita-se que, com exceção da primeira geração, a de imigrantes, que se entendem como japoneses por terem nascido no Japão, as demais gerações, independente se são de segunda, terceira ou quarta, tendem a se entender como brasileiros e buscam se afirmar como tal. Para esses descendentes, quanto mais são rotulados de “japoneses”, mais os nipo-fluminenses se entendem como brasileiros e, como uma reação, acabam se afastando das raízes culturais de seus ancestrais, causando um silenciamento sobre o assunto no Rio de Janeiro.

A escolha metodológica foi, a princípio, a de História Oral, realizada no início da pesquisa, através de entrevistas com imigrantes japoneses que ainda residem no Rio de Janeiro, dentro ou fora dos núcleos coloniais, assim como com seus descendentes. Por essa metodologia, pretendeu-se acessar a memória desses indivíduos, consideradas fontes orais ainda pouco pesquisadas. De acordo com Verena Alberti, autora do Manual de História Oral:

Para alguns, talvez seja novidade a escolha da metodologia de história oral, que imprime algumas especificidades ao projeto: é necessário o emprego de uma metodologia qualitativa de investigação e que a realização de entrevistas de história oral constitua efetivamente caminho apropriado diante das perguntas que o pesquisador se faz. (ALBERTI, 2013, p. 36)

Como parte do grupo a ser estudado são idosos imigrantes que ainda possuem dificuldade com a língua portuguesa, muitos de seus relatos e experiências são pouco conhecidas pelo meio acadêmico, sendo restritos nos seus círculos familiares e mais íntimos. São vozes que ainda encontram uma barreira linguística, mesmo após anos de convívio em terras brasileiras. Por esse motivo, optou-se pela História Oral como metodologia. Ainda segundo Alberti, em sua definição sobre o método:

Sendo um método de pesquisa, a história oral não é um fim em si mesma, e sim um meio de conhecimento. Seu emprego só se

justifica no contexto de uma investigação científica, o que pressupõe sua articulação com um projeto de pesquisa previamente definido. Assim, antes mesmo de pensar em história oral, é preciso haver questões, perguntas, que justifiquem o desenvolvimento de uma investigação. A história oral só começa a partir dessa formulação no momento em que é preciso determinar a abordagem do objeto em questão: como será trabalhado. (ALBERTI, 2013, p. 37)

A partir da elaboração dessas questões, presentes em qualquer metodologia de pesquisa, a autora prossegue, em seu manual, especificando os tipos de entrevistas existentes. Segundo Alberti, há dois tipos de entrevistas, a temática e a história de vida:

As entrevistas temáticas são aquelas que versam prioritariamente sobre a participação do entrevistado no tema escolhido, enquanto as escolhas de vida têm como centro de interesse o próprio indivíduo na história, incluindo sua trajetória desde a infância até o momento em que fala, passando pelos diversos acontecimentos e conjunturas que presenciou, vivenciou ou de que inteirou. Pode-se dizer que a entrevista de história de vida contém, em seu interior, diversas entrevistas temáticas, já que uma entrevista de história de vida é geralmente mais extensa do que uma entrevista temática: falar sobre uma vida, realizando cortes de profundidade em determinados momentos, exige que entrevistado e entrevistador disponham de tempo bem maior do que elessem apenas um desses cortes como objeto de entrevista. (ALBERTI, 2013, p. 48)

Com base nos escritos de Alberti, optou-se por realizar o tipo de entrevista de história temática, onde seguiu-se um roteiro de perguntas, elaborado a partir de temas pertinentes aos interesses da pesquisa, com foco voltado para as experiências de vida e memórias dos entrevistados, que por sua vez podiam responder de forma livre. Essas entrevistas foram filmadas e armazenadas em drive para serem consultadas e transcritas quando necessário. A partir desses relatos, foram analisadas as falas que permeavam os temas e subtemas que interessavam à pesquisa, sendo elas identificadas como memória, migração e identidade.

Contudo, com o avanço da pandemia da COVID-19, as entrevistas presenciais foram interrompidas ainda no começo, em função do distanciamento social necessário para a segurança dos entrevistados e demais envolvidos com a pesquisa, tendo sido realizadas poucos encontros, algumas ainda na primeira fase, de conhecer os entrevistados. Como uma alternativa, optou-se por analisar um material mais diversificado, como o conteúdo do podcast Pequeno Lírio, da estudante de jornalismo Ellen Sayuri O. Matsumoto.

Outra alternativa metodológica encontrada para se realizar as entrevistas foi com um questionário online que permitiu uma maior interação com os demais nipo-brasileiros

de outros estados, a fim de possibilitar um maior levantamento de dados que permitiu uma comparação mais ampla entre as experiências de outros lugares do Brasil e, a partir desses dados, foi possível analisar o que é tipicamente uma experiência fluminense e quais as vivências em comum entre os nipo-brasileiros, assim como a construção de suas identidades. Aqui, a metodologia utilizada foi transformar o roteiro das entrevistas orais em um formulário do Google Forms que foi divulgado pelas redes sociais e em grupos de WhatsApp de comunidades nipo-brasileiras. Ao todo, foram respondidos 242 formulários, sendo 235 desses utilizados, pois foram desconsiderados os menores de idade, os que estavam duplicados ou que continham informações incompletas. Assim, considera-se para fins desta pesquisa, que as entrevistas realizadas, os formulários respondidos e os episódios do podcast Pequeno Lírio como fontes de igual valor para a análise da construção das identidades nipo-brasileiras. Optou-se por manter em sigilo dos nomes dos entrevistados, tal qual dos que responderam os formulários, por uma questão de privacidade e a pedido de alguns dos que participaram através do Google Forms. Assim, os nomes aqui citados serão apenas daqueles que participaram do podcast Pequeno Lírio, que já tiveram suas identidades divulgadas.

Também foram analisadas as fontes materiais da imigração, tais como fontes escritas: documentos (passaporte, visto, identidade, atestado de compra de terras), diários, artigos de jornais, leis; iconográficas: fotografias e mapas; materiais: objetos trazidos e utilizados pelos japoneses, tais como vestimentas e utensílios domésticos; imateriais: os costumes que eram praticados no Japão e foram mantidos no Brasil, perpassando entre gerações. Tais materiais foram analisadas como fontes de suporte, uma vez que serviram como base para a construção de um cruzamento das informações e dos dados obtidos nas entrevistas/formulários e o podcast.

A organização da dissertação se dá, então, da seguinte maneira: são três capítulos, a serem: o presente capítulo da Introdução, onde apresentou-se brevemente a pesquisa desenvolvida em todo o trabalho; no capítulo 1 é apresentado um panorama histórico sobre Brasil e Japão, tendo como base teórico Moore e Fernandes, onde se contextualiza as questões econômicas e políticas de ambos os países, fala-se da história do município de Cachoeiras de Macacu e da chegada e instalação dos imigrantes na criação do núcleo colonial de Funchal. O capítulo 2 fala das questões identitárias pelo olhar da estética de Bleiker, juntamente com as análises de Lesser e Hall e de que maneira a música feita por amarelos brasileiros falam dessa identidade, tanto aqui no Brasil, quanto no Japão. É também nesse capítulo que se trabalha mais as questões identitárias e como o indivíduo amarelo é inserido na sociedade fluminense através dos relatos presentes no podcast Pequeno Lírio. No capítulo 3 são analisadas

as entrevistas que foram realizadas antes da pandemia do COVID-19 impossibilitar as visitas aos núcleos coloniais assim como as respostas dos formulários. Estes são relatos de imigrantes que moram em Funchal até hoje, assim como seus filhos e netos e outros nipo-fluminenses que vivem na cidade do Rio de Janeiro, que falam sobre suas experiências, vivências, adaptações e como se identificam. Tais relatos serão analisados comparativamente com as respostas obtidas através do formulário, com as experiências de indivíduos de outras regiões do país, a fim de perceber o que é especificamente uma vivência nipo-fluminense e o que seria comum à maioria nipo-brasileira. Por fim, um capítulo conclusivo, trazendo as análises e considerações finais dos resultados obtidos.

1. A MODERNIZAÇÃO CONSERVADORA E A IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL: A INFLUÊNCIA DA POLÍTICA NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES *NIKKEI*

Para uma melhor compreensão do conceito criado por Barrington Moore sobre a maneira como a modernização ocorreu no Japão, é preciso, antes de tudo, entender os aspectos históricos que levaram o país asiático a buscar o meio que o autor denomina como sendo o meio fascista e conservador de modernização para enfrentar e resistir ao imperialismo ocidental, tornando-se ele próprio uma potência imperialista.

1.1. DO *XOGUNATO* À ERA *MEIJI*: A MODERNIZAÇÃO CONSERVADORA NO JAPÃO

Em 1868, terminava no Japão o período do *Tokugawa Bakufu*, também conhecido como *Xogunato*, um equivalente à um feudalismo europeu, que era, basicamente, um governo de caráter militar, onde o *Xogum* era o maior detentor de poder político e econômico. Ao todo, foram três famílias que estiveram à frente do poder político japonês durante esse sistema de governo. O *Xogunato* começou em 1192, com a família Kamakura. Em 1600, após longas batalhas entre diversos clãs de samurais, o clã Tokugawa venceu a Batalha de Sekigahara, dando fim aos conflitos militares e iniciando o terceiro e último *Xogunato*. Esse período ficou conhecido como *Pax Tokugawa*, onde os samurais, então casta nobre militar, passaram a ter seus direitos cerceados e apenas os mais influentes e ricos dentre eles poderiam ter direito às terras para cultivo, formando, assim, a elite agrária, denominados *Daimyo*.

O *Xogunato* do clã Tokugawa governou o Japão por 250 anos. Eles diminuíram a força militar dos samurais, isolaram o Japão política e economicamente e construíram uma nova capital, *Edo*, que mais tarde se tornaria *Tokyo*. Durante o período *Edo*, correspondente ao *Xogunato* Tokugawa, o Imperador quase não tinha poder político. Foi só ao final da década de 1860 que o Imperador voltou a ter o controle político do arquipélago, justamente no momento em que coincide com a chegada do navio do Comodoro Perry, um oficial norte-americano que, sob as ordens de seu país, ameaçou atirar contra o Japão caso eles não abrissem seus portos para o comércio com os Estados Unidos. Paralelamente, as constantes invasões europeias nos países vizinhos asiáticos fizeram com que o Japão visse sua autonomia política e econômica ameaçados por um perigo exterior. A necessidade de se fortalecer militarmente e economicamente alçou o Japão para uma corrida à modernização econômica de seu

país.

Em meio a essas tensões, eclodiu a Guerra *Boshin*, entre 1868 a 1869, uma guerra civil onde, de um lado, estavam as forças *pró-xogum*, que eram apoiadas internacionalmente pelos franceses e, do outro, as forças *pró-imperador*, que contavam com o apoio da Inglaterra. Ao fim desta, as forças *pró-imperador* venceram e o Japão passou por reformas culturais, políticas e sociais. Com a ascensão do novo Imperador, iniciou-se uma nova era, a Era *Meiji*. Naquele período, o Japão era um país majoritariamente agrário, dividido em hierarquias sociais bem definidas, com a classe camponesa sendo a base econômica. Como um dos principais objetivos era manter sua unidade nacional e independente, a Reforma *Meiji* ampliou a educação para os camponeses, extinguiu completamente a casta samurai e promoveu a abertura dos portos japoneses, permitindo uma maior interação econômica com os demais países asiáticos e europeus.

Em seu livro *As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*, Barrington Moore analisa, utilizando-se de método comparativo, as maneiras como esses processos de modernização ocorreram no mundo e classifica em vias distintas. Ao comparar o processo japonês com os processos modernizadores da China e da Rússia, Moore conclui que:

O desenvolvimento japonês, por outro lado, seguiu um curso completamente diferente, mais próximo do da Alemanha. Embora as influências mercantis minassem a ordem agrária, também aqui não houve, tal como na Alemanha, algo que merecesse o nome de uma revolução burguesa. E os japoneses conseguiram conter e esvaziar o descontentamento dos camponeses de modo tal que evitaram uma revolução rural. Em fins da terceira década do século XX, os resultados mostravam grande semelhança com o fascismo europeu. (MOORE, 1967, p. 271)

Para Moore, a semelhança entre a via japonesa e a alemã se devia, pois, assim como na Alemanha, que passou a ter um poder centralizado nas mãos de uma figura ditatorial, no Japão, o poder que antes estava nas mãos do *Xogum* e dos demais *Daimyo* passou a ser centralizado na figura do Imperador, que além de se tornar o ícone nacional, passou a impor sua vontade perante a nação, mudando algumas bases governamentais, dentre as quais o fim da casta samurai; a reforma agrária, com a posse das terras dos senhores feudais, e a redistribuição das mesmas; e um rápido processo de capitalização.

A restauração não era, de modo algum, uma luta de classes pura, nem certamente uma revolução burguesa, como tem afirmado alguns autores japoneses, embora, que eu saiba, nenhum ocidental o afirme. Em alguns dos seus aspectos decisivos, foi

uma luta antiquada e feudal entre a autoridade central e os feudos. E os feudos que chefiaram a guerra contra o *Shogum*, não só o de Choshu, mas também o de Satsuma – a “Prússia do Japão”, sobre a qual sabemos muito menos – foram aqueles onde a sociedade agrária tradicional e as lealdades se tinham mantido relativamente mais fortes. (MOORE, 1967, p. 288)

Entretanto, todas essas mudanças, impostas pela figura central do Imperador, não foram o suficiente para sanar um problema de superpopulação. Ainda segundo Moore, como a colheita do arroz, no final do período Edo e início do *Meiji*, tinha sido boa, a população estava saudável e numerosa. Acrescido a isso, ocorreu nesse período o fim das regalias dos samurais, que além de não serem mais uma classe nobiliárquica, também não poderiam andar armados de suas *katana*². Como consequência, as pessoas que antes pertenciam a essa casta já não dispunham mais do seu emprego ou fonte de renda, tornando-se, assim, ociosos e isso gerou um grave problema para o governo, que não tinha como realocar todas as pessoas para novas terras, nem onde empregá-los, pois muitos não tinham qualificação para trabalhar nas novas indústrias. A solução encontrada foi a emigração.

Uma das maiores preocupações do novo governo japonês era a onda crescente do imperialismo europeu, que já se via nas vizinhas China e Coréia. Era também preocupante a força bélica da Rússia, mais ao norte, e a pressão norte americana, que fora uma das principais responsáveis pela abertura comercial japonesa para o Ocidente, com a ameaça feita pelo Comodoro Perry. Para manter o arquipélago unido e independente, a primeira emigração realizada foi para as ilhas mais extremas, pouco ocupadas por japoneses. Essas foram as ilhas de *Ezo*, atual Hokkaido, ao norte do arquipélago, e Okinawa, ao sul.

Para *Ezo*, foram os samurais e grupos que lutaram a favor do *Xogum*, contra o Imperador, na Guerra *Boshin*. Esses, mesmo após a derrota, foram recompensados com terras ao norte, bem distantes da capital imperial, onde viviam os *Ainu*³. Outros, que ocuparam Okinawa, entraram em confronto com a população local, que falavam um dialeto próprio além do japonês. Ainda assim, o excedente populacional era tamanho que, para solucionar, foi necessário recorrer à uma política estatal mais radical: o de emigração para outros países. Essa medida ajudaria a resolver dois problemas: o primeiro seria o contingente de pessoas sem conseguir trabalhar. O segundo seria estreitar as relações com os países que recebiam os japoneses, favorecendo assim uma melhor interação comercial.

² Espadas japonesas longas, de corte unilateral, utilizadas pelos samurais.

³ Povo local das ilhas ao norte do arquipélago, de cultura própria e que eram independentes do Japão.

Assim, se inicia em 1868 a primeira emigração japonesa, com destino ao Havaí. Outras emigrações também ocorreram, todas para o continente americano, pois eram os locais com maior quantidade de terras trabalháveis. No entanto, a emigração para os EUA passou a ser ameaçada pelo racismo antinipônico que começou a surgir por lá. Assim, em 1908 se iniciou a primeira imigração, de caráter oficial, para o Brasil.

1.2. OS JAPONESES NO BRASIL

Ao contrário do que a maioria dos estudos sobre a imigração japonesa sugerem, os primeiros imigrantes japoneses que vieram para o Brasil não foram as famílias que desembarcaram no porto de Santos em 1908, mas sim imigrantes isolados, durante o Brasil Império. Anos mais tarde, já na primeira República, um grupo de japoneses migrou em caráter experimental para o Rio de Janeiro, como defendem Marciolino Neto e Marileia Inoue em seus respectivos trabalhos.

Com o início da expansão japonesa decorrente da abertura dos portos e da modernização acarretada no período que ficou denominado como Era Meiji, o Japão criou a lei de Proteção aos Emigrantes, de 1886. Para Inoue, essa lei foi o ponto chave que fez com que a migração se tornasse uma política de Estado (INOUE, 2017). Foi por essa lei existir que foi possível a primeira tentativa de migração para o Brasil, em 1907, para o Rio de Janeiro, mesmo antes de um acordo firmado entre ambos os governos estatais.

O destino dos precursores em terras fluminenses foi o assentamento Santo Antonio, mencionado por muito tempo como sem localização exata, ou localizado na Baixada Fluminense. Nas narrativas existentes, transparecem dúvidas sobre o local que primeiro recebeu imigrantes japoneses, localizado em mapa, porém perdido pelas mudanças de emancipações dos municípios ou por desconhecimento da geografia fluminense. (INOUE, 2017, p. 179)

Inoue segue descrevendo as ações adotadas por japoneses e brasileiros e os interesses de ambas as partes para um acordo de migração. Segundo a autora, havia dois polos de demanda de mão de obra japonesa para o estado do Rio de Janeiro, sendo uma delas na Baixada Fluminense e a outra em Macaé (INOUE, 2017). Sobre este segundo ponto, a autora também destaca que:

O tal Assentamento em Macaé, hoje Conceição de Macabu, aparece citado como terra adquirida e cedida pelo Estado em um documento oficial japonês, sobre Comércio internacional do Ministério do Exterior, um documento redigido por Saburo Kumabe, o primeiro que chegou com sua família para formar um

Núcleo Colonial, fala sobre o empreendimento, saúda a abertura ao Ocidente, como “infindável desejo de avanço e dominação no comércio internacional”, e a pujança das vitórias sobre a China e a Rússia, superando países de primeiro mundo, num curto lapso de tempo. (INOUE, 2017, p. 179)

Ao referir-se à construção do Núcleo Colonial como um empreendimento, fica evidente o caráter empresarial, de interesse estatal, presente nas migrações japonesas para o Brasil, inclusive para o Rio de Janeiro. Contudo, a “lenda fundadora” da Imigração Japonesa para o Brasil é a chegada do *Kasato Maru*⁴ em 1908 e essa construção de narrativa ofusca a chegada desses primeiros imigrantes para o estado fluminense.

Os japoneses que vieram no navio *Kasato Maru* foram, originalmente, trabalhar nas lavouras de café de São Paulo. Essas lavouras eram as principais fontes econômicas do Brasil e, com o fim da escravidão e o início da industrialização, precisavam de mão de obra barata para trabalhar na colheita e plantio do café. Foram tempos difíceis para os primeiros imigrantes. As condições de trabalho não eram parecidas com as que tinham no Japão. A comida diferente e a língua foram algumas das principais dificuldades. Muitos fugiram das fazendas e foram para outras regiões de São Paulo ou do Brasil. Os que permaneceram nas fazendas, trabalharam arduamente para cumprir o acordo firmado em contrato, que garantia que, ao fim de 3 ou 5 anos⁵ esses japoneses quitariam suas dívidas e poderiam tornar-se pequenos proprietários.

Quando os primeiros imigrantes japoneses chegaram ao Brasil, nas primeiras décadas do século XX, depararam-se com um país agrário e não integrado nacionalmente. O país vivia a expansão cafeeira e ainda não havia conhecido sua revolução industrial. A demanda por força de trabalho para as lavouras era crescente, mas os traços de uma sociedade escravocrata encontravam-se fortemente presentes nas relações de trabalho. (OCADA, 2006, p. 144)

Essa expansão cafeeira a qual Ocada menciona na citação acima, retirada de seu artigo *Uma Reconstrução da Memória da Imigração Japonesa no Brasil (2006)*, torna-se, ao se estudar as memórias da imigração japonesa para o Brasil, o fator principal que permitiu a presença dos japoneses nesse país. Assim como no Japão, o Brasil também passava por mudanças no cenário político. Com o fim da escravidão, o início da República e o aumento das vendas do café internacionalmente, a Oligarquia Brasileira precisava de mão de obra barata. Essa recém criada Oligarquia tinha

⁴ Nome do navio que trouxe os primeiros imigrantes japoneses oficialmente.

⁵ O tempo de serviço dependeria do contrato assinado com a empresa responsável pela imigração dessas famílias.

características herdadas da elite agrária brasileira, segundo analisa Florestan Fernandes em seu livro *A Revolução Burguesa no Brasil*. De acordo com Fernandes, a modernização da oligarquia e o surgimento da burguesia brasileira são consequências do advento da República. Nas palavras do autor:

O que muitos autores chamam, com extrema impropriedade, de crise do poder oligárquico não é propriamente um “colapso”, mas o início de uma transição que inaugurava, ainda sob a hegemonia da oligarquia, uma recomposição das estruturas do poder, pela qual se configurariam, historicamente, o poder burguês e a dominação burguesa. Essa recomposição marca o início da modernidade, no Brasil, e praticamente separa (com um quarto de século de atraso, quanto às datas de referência o que os historiadores gostam de empregar — abolição, a Proclamação da República e as inquietações da década de 1920) a “era senhorial” (ou o *antigo regime*) da “era burguesa” (ou a *sociedade de classes*). (FERNANDES, 2006, p. 239)

Segundo Fernandes, com o surgimento da burguesia e seu recém adquirido poder político e econômico, as oligarquias tiveram que se adaptar as mudanças para que seu status e privilégios fossem mantidos. A aliança entre ambas as partes acontecia no comércio, onde as partes possuíam interesses em comum. Um fator destacado pelo autor é que no Brasil, não havia uma burguesia única, mas sim, ilhas burguesas que competiam entre si, tanto economicamente, quanto nas tentativas de ascensão social com uma união com as elites oligárquicas. Ainda nas palavras do autor:

As próprias “associações de classes”, acima dos interesses imediatos das categorias econômicas envolvidas, visavam a exercer pressão e influência sobre o Estado e, de modo mais concreto, orientar e controlar a aplicação do poder político estatal, de acordo com seus fins particulares. Em consequência, a oligarquia não perdeu a base de poder que lograra antes, como e enquanto aristocracia agrária; e encontrou condições ideais para enfrentar a transição, modernizando-se, onde isso fosse inevitável, e irradiando-se pelo desdobramento das oportunidades novas, onde isso fosse possível. (FERNANDES, 2006, p. 240)

Quando, em seu capítulo *Expansão do Café e Política Cafeeira*, Boris Fausto analisa essa expansão cafeeira no Brasil, principalmente no estado de São Paulo, ele argumenta que o governo brasileiro agia em prol dos interesses da elite oligárquica, a mesma analisada por Florestan Fernandes. Nas palavras de Fausto:

A conjuntura interna favorável gerou uma enorme expansão das plantações em São Paulo e secundariamente em Minas Gerais, repercutindo no volume da produção ao longo de muitos anos. O boom dos negócios cafeeiros, envolvendo possibilidades correlatas com a especulação em terras, se deu em um período

em que a hegemonia da burguesia do café ainda não se assentara no plano nacional. (FAUSTO, 1989, p. 202)

Para Fausto, essa aliança entre elite agrária brasileira e o governo ocorreu de tal forma que as decisões econômicas e políticas eram tomadas em prol da satisfação dos interesses dessa Oligarquia Cafeeira.

Apesar das relutâncias iniciais na sua aceitação, o programa de valorização sustentado pelo Estado de São Paulo se impôs ao nível federal, expressando a crescente identificação entre interesses cafeeiros e interesse nacional. Sob este aspecto, o esquema implantado em 1906 reforçou a predominância da burguesia cafeeira no seio da classe dominante e acentuou as desigualdades regionais. (FAUSTO, 1989, p. 223)

Ao mesmo tempo em que a política cafeeira se expandia, crescia no Brasil a demanda de imigrantes europeus para as lavouras, que foi a solução encontrada pelo governo brasileiro com o fim da escravidão e o advento do liberalismo. Contudo, os senhores de engenho não queriam contratar, para trabalhar nas lavouras, o liberto que antes era escravo. De acordo com Fernandes:

Como acontecera com o desenvolvimento capitalista do mercado interno, a expansão do trabalho livre se iniciará com um processo de incorporação ao mundial, mediante a imigração estrangeira e a implantação de “núcleos de colonização”. Assim se constitui a torrente que iria absorver, gradualmente, ainda que de forma irregular e inconstante, os contingentes de “homens livres” e “semilivres” da população interna (...). (FERNANDES, 2006, p. 228)

Entretanto, os europeus que aqui chegavam se revoltavam com as condições de trabalho e muitos fugiram das fazendas ou migravam em busca de melhores condições nas cidades e nas pequenas indústrias voltadas para o mercado interno que começavam a surgir no Brasil, e que eram, por sua vez, reflexo dessa expansão cafeeira. Quando Warren Dean estuda o surgimento da indústria brasileira ainda na República Velha, em seu capítulo *A Industrialização Durante a República Velha*, ele defende que esse início da industrialização só foi possível graças a necessidade dos cafeicultores de ampliarem suas vendas internacionalmente. Para Dean:

Os cafeicultores de São Paulo, quase todos nativos, investiam em estradas de ferro e docas, bancos e sociedades comerciais, necessários à expansão dos seus negócios. Tais empresas geraram novos lucros, que puderam ser empregados na compra de máquinas. (DEAN, 1989, p. 252)

Outro fator que auxiliou essa industrialização foi, justamente, a chegada dos imigrantes europeus.

Os imigrantes, frequentemente mais alfabetizados do que a classe brasileira inferior, trouxeram habilidades manuais e técnicas que raro se encontravam no Brasil. Visto que uma das principais falhas da sociedade agrária consistia justamente em não incentivar a aquisição das primeiras letras nem das habilidades artesanais, a importação desse acúmulo de capital humano constituiu um golpe tremendo, mais valioso do que as reservas de ouro ou mesmo do que a maquinaria. (DEAN, 1989, p. 252)

Ainda segundo as análises de Fernandes sobre os imigrantes, o autor aponta que eles, de fato, foram cruciais para se estabelecer essa ponte entre o mercado interno e externo, assim como para trazer conhecimento técnico dos funcionamentos de máquinas e do universo industrial. Contudo, apenas a presença deles não foi o suficiente para a transição entre o modelo colonial de exploração e o modelo liberal serem de forma mais igualitária ou mesmo democrática, já que essa classe não possuía poder político. Nas palavras do próprio autor:

Os imigrantes, aqui e ali, impunham-se com maior ímpeto, como o agente de trabalho favorecido pelo curso da história, contribuindo fortemente para difundir as novas categorias do comportamento operário. Contudo, antes de atingir-se o âmago da crise e o momento irreversível da transição, ele também era, como e enquanto *trabalhador*, destituído de poder social, econômico e político. Não tinha, como não tinha o trabalhador em geral, como imprimir ao processo demográfico e econômico descrito o peso de seus interesses ou de seus valores e aspirações. (FERNANDES, 2006, p. 230)

As novas demandas que surgiam com a chegadas dos europeus e a necessidade de concorrer com o mercado internacional eram, também, fatores a serem ponderados pelos cafeicultores. O perfil populacional estava mudando. Os centros urbanos estavam crescendo e a busca por produtos internacionais e industrializados aumentava nas cidades brasileiras.

Fora impossível, no início do século, não ter consciência da crescente desproporção de poder e riqueza entre a Europa do Norte, os Estados Unidos e o Japão, de um lado, e a América Latina e o mundo colonial de outro, como impossível seria não atribuir a diferença à incapacidade de industrializar-se. (DEAN, 1989, p. 253)

Essa aliança entre cafeicultores e governo, e a necessidade da industrialização

brasileira, que atraiu a mão de obra dos imigrantes europeus, foi o que abriu as portas do Brasil para os imigrantes japoneses. Quando, em um momento de crise, o governo e os cafeicultores tiveram que enfrentar o descontentamento dos imigrantes europeus, a solução encontrada foi a entrada do imigrante asiático, mais especificamente o japonês.

Segundo as análises de Marileia Inoue em seu artigo *As relações Brasil-Japão e a tutela empresarial na emigração para o Brasil: veículo da riqueza nacional japonesa* (2017), ela explica de que maneira o governo japonês organizava o seu lado do acordo. Da parte deles, esse acordo era feito de tal forma que o próprio governo era quem ditava quem poderia ou não migrar, como destaca Inoue. Em suas palavras:

É exigida, do imigrante e de todos os envolvidos no processo e/imigratório, a “neutralidade” política, mascarada ou negada como fenômeno de múltiplas determinações, em proveito de apenas duas visões: a da ficção do retorno e a da naturalização ambígua, com desconhecimento da verdade objetiva que o grupo se esforça por manter. Seleccionam-se informações da sociedade receptora, que encantam outros candidatos à partida, que, por sua vez, projetam aspirações irrealistas, constituintes da mediação da necessidade econômica. (INOUE, 2017, p. 178)

Assim, com o controle das informações que eram passadas para os potenciais imigrantes, o Estado japonês conseguia selecionar aqueles que poderiam ou não emigrar. Tal seleção se dava de acordo com os interesses do próprio governo japonês, para um melhor controle e acompanhamento desses indivíduos, mesmo após a migração. Ainda nas palavras da autora:

No caso do Estado Japonês, verificamos políticas de tutela do e/imigrante, com elaborações de leis, regulamentos e criação de estruturas específicas, que apontam para este fim, “sob um planejamento seguro e uma organização ordenada e controlada”, com uma marcante diferença entre uma maioria, constituída por imigrantes recebidos como lavradores assalariados, e uma parcela menor, que chega como colonos proprietários ou componentes dos quadros técnicos de grandes empreendimentos (...) (INOUE, 2017, p. 178)

Essa política de tutela adotada pelo governo japonês, defendidas por Inoue e Sakurai, foi uma estratégia de controle bem sucedida pelo Estado japonês, assegurada através da lei de proteção ao emigrante anteriormente citada, que permitia a escolha de quem poderia sair ou não do país. Ainda nas palavras de Inoue:

Uma das características do deslocamento de japoneses é, justamente, o fato deles não serem totalmente livres: os primogênitos nunca emigravam (nem os que queriam, mas os

que o país permitia); a maioria vinha das ilhas remotas do sul ou norte do Japão (mais ao sul Kumamoto – baluarte do sistema feudal, fronteira com Kagoshima – portão de entrada, ou, ainda, Okinawa e, mais ao norte, Hokkaido. Acrescente-se o fato deles receberem o nome de *dekasséguis*⁶: aqueles que partiam temporariamente em busca de trabalho e dinheiro, ansiando pelo retorno. Muitos emigrados eram ex-combatentes dos exércitos que lutaram na Guerra Russo-japonesa; professores e intelectuais ligados à antiga ordem feudal. Não eram, assim, meros agricultores. Suas aptidões fora da agricultura, portanto, não interessavam. (INOUE, 2017, p. 178-179)

Inoue evidencia que os imigrantes japoneses que para cá vieram não eram apenas agricultores. Mas como ao governo brasileiro interessava essa aptidão para serem utilizados como mão de obra na produção cafeeira, muitos vieram com seus documentos indicando que essa era sua principal ocupação. Tal dinâmica funcionou bem por certo tempo, tendo seu ápice na década de 1920. Ao final dessa década, o governo japonês estimava emigrar uma grande quantidade de cidadãos, como afirma Inoue:

O governo japonês previa, a partir de 1928, enviar mais de 10 mil “dekasseguis” ao Brasil, número ultrapassado em mais de dez vezes. Em 1929, depois da quebra da bolsa de Nova Iorque, concentrou seus esforços no projeto de povoação e exploração da floresta Amazônia. As companhias de transportes marítimos e as agências de emigração investiam capital no duplo sentido: transporte de pessoas e exploração economicamente viável para a região (HIRANO e KUNIHITO, 1996 e TSUNODA, 1998). A Escola Superior de Colonização (TSUNODA, 1988), fundada pelo Deputado Uetsuda, natural de Kumamoto preconizava a emigração de japoneses, com qualificação profissional para a Amazônia. Com a anexação da Manchúria ao território japonês, em 1930, priorizaram a colonização para lá, com consequente queda brusca na emigração para o Brasil. (INOUE, 2012, p. 2)

Entretanto, assim que essa aliança começou a se fragilizar, a entrada dos japoneses no Brasil também começou a se tornar escassa. Tal fragilidade surgiu de ambas as partes envolvidas. A anexação da Manchúria e a queda do fluxo de imigrantes coincidiu com o período histórico brasileiro da ascensão de Vargas. Com a chegada de Vargas no poder, em 1930, o governo passou a ser mais centralizador e independente do poder oligárquico paulista. O foco principal passou a ser a indústria e esta foi a mais beneficiada economicamente pelo governo varguista.

⁶ O termo original e completo em japonês é *dekaseguiroudousha* (出稼ぎ労働者), que significa trabalhador migrante, seja dentro ou fora do país em que nasceu. Contudo, o termo foi abreviado para apenas *dekasegui*, que significa sair (entende-se migrar) para trabalhar. Nos anos 1990 e 2000, o termo passou a ser associado aos descendentes de japoneses ou os próprios imigrantes que faziam o movimento contrário, retornando ou emigrando para o Japão.

Vargas também tinha uma política migratória bem rigorosa. Durante seu governo, ele limitou a entrada de imigrantes que não fossem brancos e cristãos. Segundo a pesquisa de Koifman, o caráter xenófobo contra os japoneses se deu desde o início do governo de Vargas, ainda em 1934. Essa xenofobia tinha origem tanto na política nacionalista varguista, quanto nos discursos de políticos e intelectuais influentes que seguiam a linha da Eugenia. Esse movimento eugênico ganhava força desde antes da chegada de Vargas ao poder.

Em julho de 1929 realizou-se no Rio de Janeiro o primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia. Os temas debatidos já dão uma ideia da abrangência do assunto entre os eugenistas brasileiros: “matrimônio e eugenia, educação eugênica, proteção da nacionalidade, tipos raciais, importância dos arquivos genealógicos, imigração japonesa, campanhas antiveneréas, tóxicos e eugenia, tratamento dos doentes mentais e proteção à infância e à maternidade. (KOIFMAN, 2012, p. 75-76)

Com essas ideias eugenistas influenciando o governo, novas leis foram criadas, limitando a entrada de imigrantes japoneses.

Entre as resoluções aprovadas, uma que instava o governo a estabelecer “(...) uma política nacional de imigração que limitasse a entrada no Brasil aos indivíduos julgados ‘eugenicamente’ adequados com base em algum tipo de avaliação médica”. O assunto reapareceria nos debates da Constituinte de 1933/34 – que estabeleceu o sistema de quotas de imigração visando especialmente a restringir a vinda de imigrantes japoneses – e com o Estado Novo, com a promulgação de vários decretos, especialmente o Decreto-Lei 406 (4/5/1938) e o Decreto-Lei 3.010 (20/8/1938), que impuseram a necessidade de exame e de laudo médico, que passaram, entre outras exigências, a integrar o rol de documentos necessários à obtenção de um visto para o Brasil. (KAOIFMAN, 2012, p. 77)

Com o início da Segunda Guerra Mundial, o Japão tornou-se inimigo do Brasil. As relações entre os dois países foram cortadas. As imigrações de japoneses foram totalmente interrompidas e os que já viviam aqui foram isolados do resto da sociedade, sendo, por vezes, expulsos de suas casas. Acostumados a viver em comunidades e a se organizarem em associações, fossem elas esportivas ou comerciais, os japoneses foram proibidos de expressar sua cultura, ensinar seus costumes e língua. Muitos ainda não dominavam bem o português, de modo que as notícias que chegavam do Japão eram escassas e muitas vezes, falaciosas. Tais desencontros de informações fez surgir uma ruptura entre as comunidades japonesas que aqui se formaram. Alguns grupos radicais de japoneses que acreditavam na vitória do Japão surgiram e começaram a

angariar fundos para manter resistência no Brasil. O mais famoso desses grupos foi a *Shindo Renmei*, que assustou japoneses e brasileiros no período posterior à guerra, pois cometiam assassinatos de pessoas que eles consideravam traidores do Império. Para os membros da *Shindo Renmei*, o Japão havia sido vitorioso na guerra e todos aqueles que acreditassem no contrário eram traidores puníveis com a morte.

Esses assassinatos e a maneira como os japoneses se organizavam no Brasil fez com que muitos brasileiros passassem a temer os imigrantes e seus descendentes. O discurso do “perigo amarelo” ganhou força no congresso e fora dele. Takeuchi descreve como esse discurso foi defendido por nomes como Oliveira Vianna e Miguel Couto, políticos influentes e da área médica. Segundo Takeuchi, para Vianna, os japoneses eram predispostos a doenças mentais incuráveis, possivelmente em referência ao vírus da Encefalite Japonesa (JEV), conhecido também como Febre Japonesa, transmitida por um mosquito e descoberto em 1871 no Japão e, por tanto, não deveriam ser permitidos no Brasil.

Ao final da guerra, o Brasil já não era mais um país de caráter agrário. A modernização do sistema econômico havia sido efetuada, dando maior espaço ao capitalismo, e o governo varguista lograra industrializar o país e expandir direitos civis, de maneira controlada, através de sindicatos e com a criação de direitos e deveres dos trabalhadores, como a carteira de trabalho, por exemplo. Ao regulamentar a cidadania e limitar o acesso a ela, Vargas criou o que Santos considera como cidadania regulada. Essa cidadania não chegava, contudo, ao campo, local onde a concentração de japoneses ainda era maior.

Com a interrupção do fluxo migratório de japoneses para o Brasil durante a guerra, muitos imigrantes já residentes no Brasil passaram a migrar para outras regiões. Em uma dessas mudanças internas, os nipônicos começaram alguns núcleos coloniais no Rio de Janeiro. Ao fim da guerra, no início da década de 1950, o fluxo migratório entre Brasil e Japão voltou a acontecer. Novamente, o País do Sol Nascente se encontrava com um problema de excedente populacional, uma vez que, além de ter trabalhadores capacitados desempregados, por conta da guerra, muitos de seus cidadãos que ocupavam as terras da Manchúria e Coréia tiveram que voltar fugidos para o seu país natal. Contudo, eles não se adaptaram ao Japão do pós-guerra, e buscaram uma nova migração. A escolha para muitos deles foi o Brasil. Já outros conterrâneos vieram para cá com o intuito de trabalhar nas indústrias que estavam sendo construídas. É o caso do núcleo colonial de Campo Grande, no Rio de Janeiro, formado para abrigar

aqueles que iriam trabalhar na fábrica da Ishibrás⁷, nesse mesmo município. Outros continuaram imigrando para a lavoura, dessa vez, por uma política nacional de ocupação do território pouco explorado. Um núcleo colonial resultante dessa política é a de Funchal, localizada no município de Cachoeiras de Macacu, no interior do Rio de Janeiro.

Na década de 1960, o Japão passava por um grande avanço econômico. Suas indústrias haviam crescido e a imagem de um país moderno e tecnológico ganhava o mundo. Em São Paulo, onde a comunidade japonesa era a mais forte no Brasil, entende-se, a que tinha maior preservação da cultura japonesa em solo brasileiro, essa imagem do japonês moderno passou a dominar o imaginário popular, sendo utilizado em comerciais de carros e produtos tecnológicos, como aponta o historiador Jeffrey Lesser. Nessa época, o Brasil também estava em um processo de industrialização enfraquecido, segundo aponta Singer⁸, e, por tanto, a imagem do japonês moderno e tecnológico era um modelo a ser seguido pelos brasileiros, de acordo com Lesser.

Em 1964, ocorreu o golpe civil-militar e iniciou-se um longo período ditatorial no Brasil. Os japoneses que viviam em São Paulo já tinham seus filhos e netos. Muitos deles haviam deixado os campos e passaram a ocupar cargos públicos ou tornaram-se profissionais liberais, exercendo cargos que exigiam grau de escolaridade alta, formando-se em cursos como direito, medicina e engenharia. Na década de 1960, essa primeira geração de filhos e netos, os nipo-brasileiros ou *nikkei*⁹ entendiam-se como brasileiros, mas a sociedade os via como japoneses. Tal conflito de identidade gerava nos nipo-brasileiros o que Lesser denominou de militância étnica, quando esses apareciam em filmes nacionais, disputando espaço com atores e atrizes “brasileiras”, ou mesmo quando enfrentavam o governo militar, engajando-se em lutas armadas (LESSER, 2008).

Segundo Lesser, muitos desses militantes nipo-brasileiros que lutaram contra a ditadura, foram poupados de um destino trágico como a tortura, graças à sua ascendência japonesa. A imagem do japonês tinha mudado. Do perigo amarelo, passou a ser o trabalhador honesto e leal, a pessoa inteligente e boa com números, o vizinho tranquilo e correto. Já para os *nikkei*, a cada luta que eles participavam, a cada cena que interpretavam nas telas do cinema, eles buscavam afirmar sua brasilidade. No entanto, acabavam reafirmando os estereótipos criados em torno dos japoneses e seus

⁷ Abreviação de Ishikawajima do Brasil Estaleiros, um estaleiro que foi instalado na cidade de Pontal do Caju (RJ) e que funcionou de 1950 à 1994, quando foi vendida ao consórcio Emaq-Verlme.

⁸ Paul Singer é economista e professor, autor de *Interpretação do Brasil: uma experiência histórica de desenvolvimento*, quarto capítulo do livro *O Brasil Republicano, Tomo III*.

⁹ Nome dado à japoneses e seus descendentes

descendentes. Essa identidade *nikkei*, trabalhada por Lesser, é reflexo da nova identidade idealizada em conjunto por Estados Unidos e Japão ao final da guerra, com a narrativa de rendição e submissão japonesa, criada e reforçada pelo Imperador Hirohito, da Era *Showa*. O Japão tornara-se um país pacífico ao fim da guerra, e seus súditos, mesmo que distantes, também o seriam, graças a política de tutela. Novamente, a política internacional influenciava a vida dos japoneses e seus descendentes dentro e fora do Japão. Foi, nesse mesmo período, que surgiu, no Estado do Rio de Janeiro, um núcleo colonial de caráter pioneiro: a Fazenda Funchal.

1.3. A IMIGRAÇÃO JAPONESA EM CACHOEIRAS DE MACACU EM MEIO AOS CONFLITOS POLÍTICOS NACIONAIS

Ao estudar sobre a imigração japonesa para o Rio de Janeiro, encontram-se dois principais períodos de imigração: as que ocorreram no período anterior ou durante a Segunda Guerra Mundial, e as que ocorreram posteriormente. Nesse estado, as imigrações aconteceram majoritariamente no setor rural, nos municípios de Campo Grande, Petrópolis, Macaé e na região de Nova Friburgo e Cachoeiras de Macacu, segundo as informações disponibilizadas no Museu Histórico de Imigração Japonesa do Rio de Janeiro¹⁰. Esta última região abrigou três núcleos coloniais japoneses, nos bairros de Papucaia, Japuiba e Funchal, a mais recente. Essas três regiões foram palco de conflitos entre posseiros, camponeses, grileiros e militares no período posterior ao golpe de 1964. Entretanto, apesar de ambas as histórias ocorrerem no mesmo espaço geográfico e temporal, não há estudos que correlacionem esses eventos. É como se imigrantes e brasileiros ignorassem a existência uns dos outros.

1.3.1. Uma breve história do Município de Cachoeiras de Macacu

O Município de Cachoeiras de Macacu está situado na região metropolitana do Rio de Janeiro, à 75 km da capital. Faz divisa com os municípios de Itaguaí, Nova Friburgo, Guapimirim, Teresópolis entre outros. Possui importância econômica com a produção de alimentos, a pecuária e a piscicultura. Também possui importância ambiental, uma vez que tem muita mata natural, reservas ecológicas e a Bacia do Rio Macacu, uma área de proteção ambiental. Sua população estimada no ano de 2019 era de 58.937 habitantes.

¹⁰ Este museu está localizado na sede da Associação Nikkei do Rio de Janeiro, no bairro de Cosme Velho.

A história do município é antiga, se iniciando no século XVII, quando a coroa portuguesa, no intuito de expandir territorialmente para o interior, construiu três capelas para demarcar dominação territorial portuguesa. São elas a Capela de Santo Antônio de Sá (1612), Santíssima Trindade (1675) e a Capela de Sant'Anna de Japuíba (1732). Atualmente, dessas três capelas, a primeira está situada no Sítio Arqueológico Fazenda Macacu, junto com o Convento São Boaventura, localizado no que hoje é o distrito de Porto de Caixas, no município de Itaboraí, que é vizinho à Cachoeiras de Macacu. A segunda é conhecida como a Igreja Velha de Papucaia, atualmente em ruínas e a terceira continua ativa. A construção dessas capelas são marcos importantes para a história da região, uma vez que:

A presença dessas capelas, nesta ordem cronológica e espacial denota a ocupação do território cachoeirense. À medida que os colonos avançavam para o interior, eles deixavam marcos de sua dominação. O impacto dessas edificações transformou a realidade ambiental do território do Vale do Macacu, materializando-se na interação entre homem/natureza. Assim, com o passar dos anos, construções e paisagens naturais trouxeram uma nova realidade ambiental e um modelo de racionalidade econômica que modificou essa região. (CARDOSO; TEMPERINI, 2019, p. 74)

Segundo as autoras Raquel Branco Nogueira Cardoso e Rosana Soares de Lima Temperini, ao trabalhar a Educação Ambiental no Município de Cachoeiras de Macacu com alunos do sexto e sétimo ano de uma escola municipal da região, foi percebido que a maioria deles desconheciam essas informações sobre as construções históricas locais e suas importâncias patrimonialistas. Tais construções são, além de marcos históricos, marcos que demonstram o avanço do homem em relação ao meio em que vive. Ainda segundo as autoras:

Essas capelas denotam **fixos**, conforme Santos (1982), que ora instalados em um lugar determinavam às ações e as modificações sociais que se dariam no seu entorno. Esse **fixo** determinava os fluxos que ali se instalariam, sejam comerciais, administrativos, ou apenas de convívio social. Tudo passava no entorno da construção dessas capelas. Isso dava o real valor do local, pois conforme Santos, “os fluxos são um resultado direto ou indireto das ações e atravessam ou se instalam nos fixos, modificando a sua significação e o seu valor, ao mesmo tempo em que, também, se modificam” (SANTOS, 1982, p. 53 apud CARDOSO; TEMPERINI, 2019).

Esse “valor” do local perdurou até o século XIX, quando surtos seguidos de Malária e Febre Amarela fizeram com que a população abandonasse a região de Santo Antônio de Sá. Outro fator que levou ao esvaziamento local foi a construção de uma

rede ferroviária que passava fora da vila (Santo Antônio de Sá), fazendo com que o fluxo comercial se deslocasse para outras regiões, o que influenciou na mudança da sede para a vila vizinha, Sant'Anna de Macacu. Na segunda metade desse mesmo século, o Imperador D. Pedro II inaugurou uma ferrovia para fins de escoamento da produção de café de Cantagalo para o porto do Rio de Janeiro. Essa ferrovia foi denominada Leopoldina Railway, e tornou-se um novo *fixo* para a região, fazendo com que a vila crescesse em seu entorno. Segundo Isabel Jota Rodrigues Costa, foi esse o marco que fez com que a região também fosse conhecida como “Cidade dos Ferroviários”. Esse dado também é destacado no artigo de Rayanne Adenor Busquet e José Luís Honorato Lessa. Segundo os autores:

Existe uma relação indissociável entre a memória e o poder. Neste município, prevalecem as —memórias subterrâneas, não no sentido de serem clandestinas, mas pela oposição à memória —oficial que parece ter sido moldada durante a ditadura militar, observando a atual configuração material da cidade. Essas memórias foram – e, ao que parece, continuarão sendo por algum tempo – transmitidas de geração em geração, mas são, em sua maioria esmagadora, relacionadas à ferrovia Leopoldina Railway, que atravessava o território municipal, fazendo a ligação entre a capital e o Norte Fluminense desde os tempos do Império e empregava grande parte dos antigos moradores. (BUSQUET; LESSA, 2018, p. 2)

Em 1922, um processo de saneamento básico foi realizado na região, o mesmo que já acontecia por todo o país (CARDOSO; TEMPERINI, 2019). Contudo, esse saneamento não foi o suficiente para que a região se desenvolvesse completamente, e na década de 1930, uma nova política pública de saneamento foi realizada durante o governo varguista, como aponta Costa:

A partir da década de 1930, a área rural de Santana de Japuíba sofreu intensa transformação apoiada no Plano de Saneamento da Baixada Fluminense, patrocinado pelo Governo Federal. Entre outros objetivos, o Plano destinou-se a eliminar os focos de malária, valorizar as terras da região e criar uma área “de cinturão verde” para o abastecimento do Rio de Janeiro. Antecipando-se a valorização das terras que viriam com a erradicação da malária, que inviabilizavam a ocupação plena da região, o gaúcho Adalberto Correia, pessoa com relações de amizade com Getúlio Vargas, adquiriu, entre 1931 e 1943, 3.000 hectares de terras na região de São José da Boa Morte. (COSTA, 2015, p. 7)

Foi também durante a década de 1930 que se iniciou o período de interventoria de Amaral Peixoto, responsável por nomear os prefeitos municipais para o Rio de Janeiro. No período em que foi interventor, Peixoto indicou alguns nomes para a

prefeitura, entre eles Humberto Teixeira de Moraes, responsável por investir em infraestrutura, organizar o abastecimento de águas da cidade, na organização urbana e na regulamentação dos cemitérios, proibindo a existência de cemitérios particulares.

Já o projeto de criar um cinturão verde foi a frente na década de 1950 no município de Cachoeiras de Macacu com a criação do Núcleo Colonial de Papucaia, em 19 de outubro de 1951, pelo Decreto nº 30.077 (COSTA, 2015). A mesma informação pode ser encontrada na pesquisa de Brito:

Em 1951, com o intuito de criar um cinturão verde para abastecer a cidade do Rio de Janeiro, o então presidente da República, Getúlio Vargas, por meio da Divisão de Terras de Colonização (DTC), desmembrou a Fazenda Papucaia e criou o Núcleo Colonial de Papucaia. Posteriormente, em 1954, com a mudança de órgãos responsáveis pelos projetos de colonização, o Instituto Nacional de Imigração e Colonização (Inic) passou a tomar conta dessas terras. Com essa iniciativa, a região obteve altos índices de crescimento populacional ao longo da década de 1950, pois, além da produção frutícola, também apresentava a possibilidade de extrair madeira e fabricar carvão. (...) Porém, existia então a compreensão de que o imigrante estrangeiro era um agricultor mais eficiente, privilegiando-se, assim, italianos e japoneses na distribuição destes lotes. (BRITO, 2018, p. 214)

As terras utilizadas para a construção desse núcleo colonial foram as terras de Adalberto Correa. Contudo, após a morte de Vargas, o projeto não foi à frente e muitas terras ficaram vazias, o que fez com que colonos de outras regiões do estado e do país se estabelecessem nelas. Isso fez com que, anos mais tarde, já na década de 1960, grileiros e posseiros entrassem em confronto, disputando as terras. Tal confronto foi noticiado pelos jornais da capital, de modo que, em pleno auge do contexto da Guerra Fria e às vésperas do golpe e início da ditadura civil-militar, o município ficasse conhecido como “Havana brasileira”.

Nessa mesma década, os funcionários da rede ferroviária de Cachoeiras de Macacu promoviam greves por melhores condições de moradia, uma vez que havia o problema do abastecimento de luz, e pela soltura de Mariano Beser, Francisco de Assis e outros lavradores que tinham sido presos por resistirem à desocupação da Fazenda São José da Boa Morte. Esses ferroviários, junto com os camponeses, enfrentavam grileiros e lutavam por melhorias no fornecimento de luz.

O que se pode observar ao longo da história do município de Cachoeiras de Macacu é a ocupação territorial com caráter majoritariamente de exploração econômica, fosse no seu início, com a construção de capelas ao longo do rio Macacu, fosse posteriormente, com a implantação de políticas e planos como o Cinturão Verde para

abastecer o Rio de Janeiro com diferentes gêneros alimentícios, como sintetizam Cardoso e Temperini:

Os pontos de ocupação desse território tinham sua própria lógica e estruturação social e foram gerados pelo modelo de ocupação e exploração econômica das áreas naturais. À medida que os espaços naturais de Cachoeiras de Macacu eram percebidos como áreas abertas à dominação contínua de sua natureza, o processo de ocupação do município foi sendo construído por um modelo baseado entre fatores geográficos (ocupação do entorno do rio) e sociais (materialização e surgimento de casas e comércios). (CARDOSO; TEMPERINI, 2019, p. 74)

Esse modelo de colonização descrito pelas autoras perdurou por muitos anos, fazendo com que o município crescesse desordenadamente, causando problemas ambientais, como a assoreação do Rio Macacu, e sociais, como o aumento da violência e crescimento urbano e disputa de terras.

1.3.2. As chegadas dos japoneses em Cachoeiras de Macacu

No município de Cachoeiras de Macacu foram criados três núcleos coloniais japoneses em duas épocas diferentes. As mais antigas são as de Papucaia e Japuíba, com entrada de colonos japoneses vindos de outras regiões do Brasil. Muitos imigrantes que viviam em São Paulo optaram por migrar para outras regiões do Brasil no período posterior a guerra, sendo diverso os motivos.

O núcleo colonial mais antigo foi o de Japuíba, construído em 1947 com a chegada de Hisashi Akita, vindo de São Paulo. Outras quatro famílias, também vindas de São Paulo, se estabeleceram no local, fundando assim o núcleo colonial japonês. Dois anos depois, em 1949, a região contava com 24 famílias. A compra das terras foi feita diretamente entre os colonos e os proprietários e, por ter sido o primeiro núcleo colonial de japoneses, ficou por alguns anos isolados de outras comunidades nipônicas. As terras eram, na sua maioria, cobertas por mata atlântica, então os colonos tiveram que começar suas plantações do zero, derrubando árvores e construindo suas casas, sem auxílio do governo ou de instituições privadas (RENMEI, 1985, p. 76).

Já o núcleo colonial de Papucaia iniciou em 1954, com a entrada da primeira família japonesa no local e, ao final da década seguinte, já contava com mais de 80 famílias residentes. Segundo o site do Museu Histórico de Imigração Japonesa para o Rio de Janeiro, o terreno de Papucaia foi adquirido através do loteamento da Fazenda

Papucaia, comprada pelo Instituto Nacional do Desenvolvimento Agrário. Ainda segundo o site:

Em 1964, na ocasião das festividades de 10 anos da imigração, já cansados de sofrer com as más condições das estradas e pontes, o então presidente da colônia, o Sr. Kotaru, convidou o Governador do Estado do Rio, Paulo Francisco Torres e o Consul Geral do Japão para expor os problemas que ocorriam na região. O governador atendeu os principais pleitos, construindo a ponte no Rio Macacu e calçando ruas e estradas. (MIJRJ, 2018)



Figure 1: Imagem da comemoração dos 10 anos de imigração para Papucaia¹¹

Posteriormente, essas regiões foram colonizadas com a chegada de novos japoneses vindos do Japão. Esses foram introduzidos através de acordos governamentais entre Brasil e Japão, como já foi destacado anteriormente no trabalho de Brito.

Em Funchal, algo semelhante à Papucaia e Japuíba aconteceu. A diferença era que, nesse novo núcleo colonial, a maioria dos colonos eram imigrantes recém-chegados do Japão, que não falavam quase nada do português. A iniciativa da construção desse núcleo colonial foi de um imigrante japonês, residente na colônia de São Bento. Por não ter financiamento, esse imigrante, Yuichi Kitaoka, entrou em contato com uma empresa que tomou a frente da organização desse novo núcleo. Essa empresa era um órgão aprovado e financiado pelo governo japonês, o *Kaigai Ijuu*

¹¹ Fonte: disponível em <http://www.mhijrio.com.br/>> acesso em 10/07/2020

Shinkoku Gaisha.

Outra diferença da criação desse núcleo colonial é que, originalmente, Funchal não era uma fazenda como Papucaia. O terreno pertencia a uma fábrica de vidro, e era chamado de “vidreira”. A compra e organização desse terreno, contada pelos japoneses, possui algumas anedotas que podem ser divertidas.

Vidreira ficava a 110 km do Rio de Janeiro (relativamente perto) e também ao ver o número da população total do Rio que era de 5 milhões (na época), a empresa Ijuu Shinko ficou muito interessada. Para a negociação do terreno participaram pessoas conhecidas pelos japoneses da época como Masayoshi Wakikawa e Kanji Shirato. Do Japão, vieram três inspetores para o reconhecimento do local. Nesta época foi feita a pergunta a um japonês que vivia em Funchal, Sanemon Furuki, se daria pra tocar a vida neste local. O Furuki era na época muito pobre e morava numa parte da granja coberta. Ele estendia um futon (acolchoado) e dormia lá mesmo. Mas algo determinante para a escolha do lugar foi que “se um homem pobre e solteiro consegue sobreviver naquele local, muito mais os imigrantes com família e força braçal”. (Comissão de elaboração do livro comemorativo dos cem anos da imigração japonesa no Estado do Rio de Janeiro, 2008, p. 249)

Assim, em 1959, foi feita a aquisição do terreno e em 1961 chegaram as primeiras quatro famílias que ocupariam o local. O nome Funchal foi dado por um dos membros da empresa *Kaigai Ijuu Shinkoku Gaisha*, e significa local de grande concentração de Funcho, ervas que se assemelham à erva-doce.

As características dos colonos de Funchal também eram distintas dos demais núcleos coloniais. Enquanto nos dois primeiros os colonos eram majoritariamente agricultores, ou ao menos tinham alguma experiência com a produção agrícola, o de Funchal era majoritariamente formado por mineradores e funcionários do serviço terciário.

Observando as profissões exercidas pelos imigrantes, podemos ver que 50% eram funcionários nas mineradoras de Hokkaido e de Kyuushu, 40% eram professores, técnicos, comerciantes e outros, e apenas 10% tinham experiência na agricultura. Por causa desse quadro, o departamento de agricultura da embaixada em São Paulo, o Consul Yoshiga e também um funcionário do Ijuu Shinko enviado do Japão permanentemente, Seiji Ogura (Santa Cruz), foram enviados para orientar os agricultores, principiantes. (Comissão de elaboração do livro comemorativo dos cem anos da imigração japonesa no Estado do Rio de Janeiro, 2008, p. 250)

É importante destacar que a criação de Funchal, na década de 1960, coincide com os conflitos e movimentos políticos que aconteciam na região de Cachoeiras de

Macacu, como as greves dos ferroviários e os enfrentamentos dos grileiros. Em outras palavras, enquanto os trabalhadores rurais e ferroviários lutavam por seus direitos, imigrantes japoneses se instalavam no terreno ao lado, fundando o núcleo colonial japonês de Funchal. Esse núcleo colonial recebia japoneses recém-chegados ao Brasil, que vinham de um país que ainda se recuperava dos efeitos da Segunda Guerra Mundial e buscavam um novo recomeço em terras brasileiras. Sua entrada foi um acordo entre os dois governos, brasileiro e japonês, e contou com o apoio da empresa japonesa de emigração, conhecido por JAMIC e que mais tarde, passou a ser chamado JICA. Na época, a JAMIC era responsável por financiar e comprar lotes para que os colonos pudessem se estabelecer no Brasil e em outros países latino-americanos mais o Havaí.

1.3.3. Conflitos Políticos na Região de Cachoeiras de Macacu

Como já foi mencionado na primeira parte desta seção, a poucos quilômetros da recém-inaugurada Fazenda Funchal, no terreno vizinho, a Fazenda São José da Boa Morte, conflitos políticos mobilizavam os camponeses da região.

Às vésperas do Golpe Civil-Militar, a fazenda era foco de disputas e interesses distintos. De um lado, estavam os empresários, os irmãos Coimbra, que alegavam ser os donos do terreno. De outro, estavam camponeses que até então trabalhavam e viviam nas terras e que agora estavam sendo despejados. Os irmãos Coimbra eram os donos da empresa Agrobrasil Empreendimentos Rurais Ltda. Eles compraram as terras que pertenciam à fazenda São João da Boa Morte, quando o então dono, Adalberto Corrêa, havia falecido. O interesse dos irmãos nas terras era para usar na pecuária. Entretanto, um lote que, segundo camponeses, não fazia parte do terreno comprado pela empresa, estava sendo desapropriado pela mesma e as pessoas que lá viviam foram despejadas e suas casas queimadas. Para os camponeses, isso seria obra de grilagem, uma vez que tais terras pertenceriam ao Estado. Muitos dos que foram despejados instalaram-se nas terras do Núcleo Colonial de Papucaia.

A resistência dos lavradores foi desarticulada com a chegada de policiais militares à fazenda. Tal presença teria reforçado a aliança entre empresários e Estado. Segundo Brito:

Esta aliança foi novamente acionada em 1963, quando cerca de 500 lavradores ocuparam novamente a fazenda SJBm. Mais uma vez o motivo alegado foi o avanço da empresa Agrobrasil sobre as terras do Núcleo Colonial de Papucaia, já então sob

administração da recém-criada Superintendência de Política Agrária (Supra), órgão que substituiu o Inic na promoção de políticas agrárias. (BRITO, 2018, p. 221)

Os lavradores que ocuparam a fazenda em 1961 e 1963 eram liderados por Mariano Beser, que seguia a cartilha de luta armada do foquismo, modelo seguido na Revolução Cubana.

Com as contínuas expulsões de lavradores na SJBM, Mariano queria promover uma ação imediata que não encontrou respaldo nos sindicatos dos rodoviários, portuários e marítimos, que apoiavam as lutas camponesas, e nem no Partido Comunista. Apresentando-se como presidente da união das Ligas Camponesas do estado do Rio de Janeiro e assessor da Falerj, Mariano decidiu ir ele mesmo para a fazenda e lá montar a resistência dos lavradores (...) (BRITO, 2018, p. 218)

É interessante ressaltar que, segundo algumas bibliografias, Mariano era, ele próprio, um imigrante vindo da Espanha, cujos pais eram politicamente engajados no Partido Comunista. Já em outras versões, aparece como suspeito de ser um agente de espionagem do governo Norte Americano. Fosse qual fosse sua origem, sua atuação na região é incontestável, tendo sido registrada em matérias de jornais da época. Graças a articulação de Beser, em 1963, chegou-se à um acordo, em que Jango prometia que a fazenda seria desapropriada e as terras divididas entre os lavradores. A promessa do presidente nunca foi cumprida a tempo.

Em 1964, com o Golpe Civil-Militar, os militares controlaram a fazenda, que ficou em um impasse jurídico, até que o processo expirasse e a Agrobrasil voltasse a ter plenos poderes sobre o terreno. As lideranças políticas foram cassadas e o movimento foi desarticulado, retomando apenas em 1979-81, onde novas invasões aconteceram, gerando conflitos e prisões.

Quando Fabricio Teló analisa os engajamentos e desengajamentos de camponeses na luta armada na região de Cachoeira de Macacu, ele nos traz a seguinte nota de rodapé:

Com o golpe de 1964, a então Superintendência de Política Agrária, (Supra) foi substituída por um novo órgão, o Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (Ibra). A intenção era simbólica: mudar a linha do tratamento da questão agrária que vinha sendo desenvolvida pelo governo de João Goulart. No âmbito do Ibra, foram criadas Guardas Rurais para atuarem nos núcleos de colonização a fim de expulsar possíveis invasores e, o mais importante, reprimir os “subversivos” que estivessem atentando à “ordem” (TELÓ, 2018, 253).

1.3.4. Uma aproximação entre as duas histórias

A partir das narrativas da resistência de camponeses e da criação dos núcleos coloniais, é possível ver algumas contradições. Quando Brito analisa a criação do Núcleo Colonial de Papucaia, ele deixa claro que os imigrantes eram considerados melhores agricultores do que os nativos brasileiros. No entanto, se formos analisar o perfil dos japoneses que migraram pouco tempo depois para o núcleo colonial de Funchal, “vizinha” a Papucaia e São José da Boa Morte, o que se observa é o oposto, como explicitado anteriormente.

Ao estudar os motivos da imigração japonesa para o Brasil, percebe-se que esta foi parte de um programa governamental japonês, que sofria de uma superpopulação desempregada. O mesmo ocorria com o fim da guerra.

Havia um motivo muito forte que movia o Japão, pois, nesse período, as mineradoras que eram da política nacional tiveram que fechar: a mineradora Miike, na província de Fukuoka e a mineradora Bibai da província de Hokkaido. Com isso havia um grande risco de ter muitos desempregados, o que afetaria a economia japonesa. Para abrir um novo caminho aos funcionários da mineradora, surgiu esse projeto de imigração para o Brasil. (Comissão de elaboração do livro comemorativo dos cem anos da imigração japonesa no Estado do Rio de Janeiro, 2008, p. 249)

Se considerarmos apenas os movimentos políticos e econômicos para analisar as mudanças que ocorreram na região de Cachoeiras de Macacu, fica evidente que os conflitos surgiram por causa de um projeto de modernização que se iniciou com Vargas e continuou com o governo Militar, durante a ditadura. A modernização que havia favorecido o crescimento urbano do país agora chegava ao campo, através das exigências dos próprios camponeses, liderados por figuras como Besa: pessoas que tinham contatos com partidos políticos de viés comunista e que acreditavam na luta armada, e que essa luta deveria começar no campo e seguir para as cidades, agregando os trabalhadores das fabricas.

O Golpe de 1964 frustrou tal tentativa de revolução. Houve, entretanto, grupos que se organizaram e tomaram medidas mais radicais após o golpe. Esses grupos não conseguiram muito sucesso em Cachoeiras de Macacu. Mas isso, somente, não explicaria a ausência dessa parte da história local nas memórias dos colonos japoneses.

Um possível fator seria a diferença linguística entre os dois povos. Mas isso seria mais apropriado para Funchal, que abrigou a maioria dos japoneses recém imigrados do Japão. Os núcleos coloniais de Papucaia e Japuíba não só tinham pessoas vindas de outras regiões do Brasil, que já possuíam algum conhecimento do português, como também interagiam com camponeses locais, trocando experiências de técnicas de

plantio de legumes e verduras.

Também se exclui a falta de interesse dos japoneses na política brasileira. Em São Paulo, onde a colônia era maior e mais antiga, os japoneses não só se interessavam como participavam ativamente. Jeffrey Lesser analisa a participação de descendentes de japoneses na luta armada, em roubos de bancos, nos partidos políticos e inclusive na Guerrilha do Araguaia. O sequestro do Consul japonês também ocorreu, segundo Lesser, para libertar um preso político nikkei, de codinome Mario Japa.

Uma possível explicação pode ser a questão identitária. Segundo Lesser, os descendentes de japoneses que atuaram nesses conflitos eram pessoas que se enxergavam e se entendiam como brasileiros. Eles estavam lutando pelas causas políticas de seu próprio país, e tentavam ser aceitos socialmente, fosse através da luta armada, fosse através de vias mais moderadas.

Já os japoneses do Rio de Janeiro não tinham esse entendimento. Por viverem mais isolados, no interior ou dentro dos núcleos coloniais, ou mesmo pelo caráter de recém-chegados no Brasil, acrescido da política de imigração tutelada que os impedia de serem politicamente ativos, acredita-se que eles se viam ainda como cidadãos japoneses e não como brasileiros. Um fator que ilustra bem isso é a visita do então príncipe, o Imperador Akihito à Funchal.

Em 1967, período de aparente calma na região de Cachoeiras de Macacu, o então Príncipe Akihito e sua esposa, a Princesa Michiko, visitaram o núcleo colonial de Funchal. Eles fizeram questão de conhecer as plantações, conversar com as famílias e ver o cotidiano dos imigrantes japoneses de perto. Nas memórias de alguns desses imigrantes, ao narrar a visita a um dos lotes de Funchal:

Logo depois o príncipe disse: “queria conhecer mais adiante”. O acompanhante disse que a estrada estava ruim e não dava para prosseguir. O príncipe então disse: vamos com esse jipe (um jipe caindo aos pedaços que pertencia à colônia), pois com ele creio que podemos entrar. Então, mudando de carro, seguimos mais 1km pra dentro. (...)

No momento de saída, no carro, o príncipe perguntou: “aprendeu o português?” Eu respondi: “não consegui aprender”. Após isso, ele disse: “Atualmente a mineradora de carvão está com uma série de problemas” e eu me surpreendi com a memória e o conhecimento de questões internas do Japão. (Comissão de elaboração do livro comemorativo dos cem anos da imigração japonesa no Estado do Rio de Janeiro, 2008, p. 254)



Figure 2: Imagem do então Príncipe Akihito e Princesa Michiko em 1967¹²

Seis anos após o início da colônia e aproximadamente 20 anos após a guerra, a presença do príncipe herdeiro no núcleo colonial de Funchal, no interior do Rio de Janeiro, era uma exposição das aproximações diplomáticas e econômicas entre esses dois países, mas era principalmente uma forma de manter a identidade dos japoneses presentes dentro das colônias, além de reforçar o controle e o cuidado governamental (japonês) para com esses imigrantes. Nesse depoimento supracitado, ficam evidentes que os colonos ainda não tinham aprendido à língua portuguesa. Além disso, o fato de o príncipe citar a mineradora deixa claro que ele sabia da origem desses imigrantes, que não eram agricultores, em sua maioria, e sim mineradores ou técnicos, pessoas expatriadas e desamparadas com o fim da guerra.

Há duas curiosidades que gostaria de destacar. O primeiro fator curioso é pensar que, mesmo com a ocorrência de luta armada no terreno próximo a Funchal, foi permitido a entrada do príncipe no núcleo colonial. Isso seria um indicativo do quanto as forças policiais e políticas estavam seguras de que controlavam a região. Tanto que uma nova resistência só aconteceria mais de 10 anos após a visita do príncipe. Entretanto, acredito que seja um equívoco pensar que não havia interações entre imigrantes japoneses e membros da luta armada, ou mesmo, de simpatizantes de partidos comunistas, o que me leva ao segundo fator.

¹² Fonte: disponível em <http://www.mhijrio.com.br/>> acesso em 10/07/2020

Os japoneses poderiam não compreender totalmente o português em 1967, mas quando eles começaram a dominar a língua, em um momento em que já estavam mais bem estabelecidos na colônia, eles, que já empregavam pessoas locais, camponeses brasileiros, para ajudar no cultivo da goiaba e outras frutas ou hortaliças, passaram a interagir mais com elas. Acostumados a se organizarem em cooperativas e associações, muitos japoneses se juntavam para vender seus produtos nas cidades próximas. A demanda e a necessidade de maior mão de obra fizeram com que mais brasileiros fossem contratados para trabalhar nas terras de Funchal. Nelas, era comum que o proprietário japonês se referisse aos seus contratados como “camaradas”. Esse termo, utilizado pela maioria dos proprietários, foi ensinado pelos trabalhadores rurais para os recém-chegados japoneses. O termo, que significa amigo, companheiro, pessoa de mesmo ofício, também é utilizado no campo para indicar um trabalhador temporário agrário, que não é proprietário, tal qual um meeiro. Contudo, o mesmo termo foi muito utilizado pelos grupos guerrilheiros que seguiam o viés comunista. Alguns termos comuns nas lutas armadas circularam na região de Cachoeiras de Macacu, como destaca Brito. Ao analisar a conduta dos camponeses que atuaram na luta armada de Cachoeiras de Macacu em defesa das terras contra a grilagem, Brito relata um episódio de julgamento popular que ocorreu em 1961. Nesse julgamento, grileiros foram condenados à morte por fuzilamento, porém, o veredito não foi cumprido e os prisioneiros foram livrados da simulação do *paredón* sob a condição de nunca mais voltarem as terras. Nas palavras de Brito:

O uso do termo *paredón* ficou marcado pelos julgamentos públicos durante a Revolução Cubana de 1959, que muitas vezes optou pelo fuzilamento dos acusados. Em Cachoeiras de Macacu o termo foi amplamente usado pela mídia e, devido à aproximação de Mariano Beser com a perspectiva foquista e de guerrilha rural de Cuba, podemos supor que o próprio teria assim chamado o tribunal popular e talvez até mesmo convocado este tribunal pensando no que ocorria em Cuba. (BRITO, 2018, p. 219)

Em outro trecho, Brito descreve como foram criadas as identidades posseiras na região, através de uma luta comum contra a grilagem e violência sofrida e do treinamento e atuação desses grupos:

Segundo o IPM do processo nº 7.477, foram feitas trincheiras e treinamento de guerrilha dentro da São José. Além disso, ainda segundo este IPM, foram realizadas reuniões em uma escola do Núcleo Colonial de Papucaia com o objetivo de formar os lavradores para a ocupação e demais ações que a Associação Ubirajara Muniz fossem realizar junto aos camponeses, tendo formado ainda um “Tribunal de Justiça Revolucionária”. (BRITO,

2018, p. 223, 224)

O autor ainda acrescenta que:

A identidade camponesa assumida pelos trabalhadores rurais ao longo dos conflitos com *grileiros* nos anos 1950 e 1960 contestava a atuação destes, propondo formas de resistências, organização, mobilização e luta, criando uma identidade comum, com práticas e vocabulários (ocupação, reforma agrária, camponês, *grileiro*) também comuns. O rompimento dos camponeses com os proprietários constituiu e levou à criação de uma identidade que resultaria em entidades representativas próprias e novas práticas. (BRITO, 2018, p. 225)

Não é possível identificar qual a origem do termo “camarada” utilizado pelos japoneses, uma vez que eles próprios afirmaram adotar o termo antes mesmo de saber seu significado. Contudo, o fato de não existirem narrativas oficiais que conectam essas duas histórias, a da colonização pelos japoneses e a da resistência armada, não significa que não tenha ocorrido uma interação entre esses dois agentes. Pelo contrário. É possível afirmar que houve sim uma interação, mas esta teria ocorrido de forma branda.

Um dos colonos entrevistados, o Sr. I., comentou que, enquanto os imigrantes se estabeleciam nas novas terras, eles estavam cientes do alvoroço que ocorria nas terras vizinhas, pois se recorda de ter escutado o som de helicópteros e de ter visto policiais andando por suas terras. Ainda segundo seu relato, alguns colonos também viram homens correndo no meio da mata e, quando a situação se acalmou e os policiais partiram, os que estavam se escondendo saíram de seus esconderijos e foram ajudados pelos japoneses, que lhes ofereceram água e comida. Ao se lembrar do ocorrido, o Sr. I. relatou não saber a fundo o que estava acontecendo, mas temendo possíveis represarias e querendo manter uma boa impressão entre os locais, já que quem chegavam por últimos eram os japoneses, do ponto de vista dos imigrantes, tal gesto era uma tentativa de se protegerem de possíveis desdobramentos que pudessem acarretar na não permanência destes nas terras, ao mesmo tempo em que era uma espécie de política de boa vizinhança. (informação verbal)¹³

Já na entrevista concedida pelo Sr. M e Sra. M, dessa vez sobre a visita do príncipe, eles relataram que ao se despedir, foi perguntado aos moradores se havia algo que eles precisavam, ao que foi respondido “energia elétrica”. O príncipe concordou, retornou ao Japão e, de lá, enviou verba para que o pedido fosse atendido. Ao todo, demoraram três anos para que a energia chegasse até Funchal, o que beneficiou não

¹³ Entrevista fornecida por Sr. I., em Rio de Janeiro, em setembro de 2019.

apenas o núcleo colonial, mas também o município de Cachoeiras de Macacu. Segundo os relatos, na época, havia sido pedido, pelo governo japonês, que o dinheiro fosse gasto apenas em Funchal, mas como não havia energia elétrica em Cachoeiras de Macacu, pois funcionava a base de gerador, a verba foi utilizada para levar energia para toda a região (informação verbal)¹⁴. Assim, em 1969, foi fundada a Cooperativa de Eletrificação Rural de Cachoeiras Itaboraí (CERCI), com a união dos colonos de Funchal e os citricultores de Cachoeiras de Macacu. Essa cooperativa é, ainda hoje, responsável pelo abastecimento da energia na região.

Assim, é possível pensar que, ao invés de pressupor uma falta de interação entre os imigrantes e os trabalhadores rurais e ferroviários locais, é mais plausível entender que a resistência poderia ter optado por não envolver os japoneses, primeiro pela dificuldade linguística, segundo pela falta de confiança, já que eles eram novos na região. Mas isso não excluiria uma interação, por menor que fosse. Mas, independentemente de ter ou não havido uma interação, acredito que há, ainda hoje, um silenciamento em relação a esses dois grupos, na medida em que um não menciona o outro em suas narrativas históricas.

1.3.5. As Políticas Públicas de Cachoeiras de Macacu

Como foi possível ver ao longo do capítulo, foram diversas as políticas públicas realizadas no município de Cachoeiras de Macacu ao longo dos anos, tanto para o seu desenvolvimento econômico quanto para a preservação de suas áreas naturais. Em algumas delas, a participação japonesa foi notável e direta, como na construção da ponte sobre o Rio Macacu, em 1964, e a chegada da energia elétrica no município de Cachoeiras de Macacu, juntamente com a criação do CERCI.

Ao longo da narrativa sobre a história do município de Cachoeiras de Macacu, foi possível perceber as mudanças na administração pública brasileira e na estrutura burocrática que acompanhavam as políticas públicas adotadas em cada período. Em um primeiro momento, com as construções das capelas no entorno do Rio Macacu, adentrando cada vez mais no terreno natural, temos o que Abrucio e Loureiro descrevem como os primórdios da administração pública brasileira, de caráter colonial. Nas palavras dos autores:

A segunda forma administrativa baseava-se em forças descentralizadas e resultava na estrutura de poder local, tanto das câmaras municipais como das capitanias hereditárias. Ademais, como o Estado português não alcançava a maior

¹⁴ Entrevista fornecida pelos Sr. e Sra. M., em Rio de Janeiro, em setembro de 2019.

parte do território brasileiro, prevalecia amplamente o domínio do privado sobre o público. Em suma, a combinação de centralismo excessivamente regulamentador, e geralmente pouco efetivo, com o patrimonialismo local resume bem o modelo de administração colonial. (ABRUCIO; LOUREIRO, 2018, p. 39)

Contudo, a administração pública de Cachoeiras de Macacu foi, por muitos anos, negligenciada, tendo sido retomada apenas quando Vargas chegou ao poder. Ainda segundo os autores:

A trajetória inicial do Estado brasileiro mostra como, até a década de 1930, a estrutura da administração pública no Brasil era mais marcada pelo patrimonialismo, pelo baixo volume de políticas públicas – e, conseqüentemente, de direitos de cidadania –, bem como pelo frágil desempenho estatal. Com efeito, a primeira iniciativa de reforma do aparato estatal brasileiro, com vistas à construção de corpo burocrático profissional e meritocrático, ocorreu a partir de 1930, com o início do primeiro governo do então presidente Getúlio Vargas. (ABRUCIO; LOUREIRO, 2018, p. 41)

É, sob a administração do governo varguista que o município se expande, são feitas melhorias locais e são nomeados prefeitos que fazem obras em praças públicas, investem em saneamento e regulamentam cemitérios. São graças a essas mudanças e obras que os imigrantes japoneses conseguem se estabelecer nas colônias e, por haver um cemitério público, conseguem enterrar seus entes em solo brasileiro. O cemitério público de Japuíba, que foi regulamentado no governo de Humberto Teixeira tem, atualmente, uma quantidade significativa de mausoléus e jazigos com nomes de famílias japonesas, pois muitos dos colonos são enterrados nele, mesmo os que vivem em Funchal ou Papucaia. A própria criação de institutos como o INCRA também permitiu a entrada desses imigrantes na região.

Já o núcleo colonial de Funchal foi beneficiado com políticas públicas do governo japonês, desde antes da chegada dos colonos até o momento posterior, com o envio de verbas para a instalação da rede elétrica. Com a criação do CERCI, podemos entender como um exemplo do que Tatagiba, Abers e Silva definem como atuação de movimentos sociais nas políticas públicas. Segundo os autores:

A literatura estabelece que as políticas públicas são produtos de “subsistemas de política pública”: conjuntos de atores e instituições dentro e fora do Estado que são envolvidos em uma área específica de política pública (Jenkins-Smith, Clair e Woods, 1991). O que distingue a atuação dos movimentos sociais nos subsistemas de políticas públicas é o fato de eles oferecerem às pessoas comuns uma possibilidade de se organizarem coletivamente para fazer sua voz ouvida nos

circuitos de tomada de decisão. Ao levarem para o interior dos subsistemas atores e interesses previamente não considerados pelos tomadores de decisão, os movimentos sociais acionam um conjunto de interações confrontacionais. (TATAGIBA; ABERS; SILVA, 2018)

É importante frisar que, a maioria dos núcleos coloniais japoneses no Rio de Janeiro e no Brasil se organizam em cooperativas para vender seus produtos e em associações esportivas ou culturais para manterem vivas suas tradições, costumes e línguas, mas principalmente, para poderem socializar, pois em um primeiro momento, e em certos níveis até hoje, dificilmente essas pessoas e seus descendentes conseguiram ser assimilados na sociedade que os cerca. Foi graças a essa organização em associações e cooperativas que esses imigrantes conseguiram sobreviver no Brasil, uma vez que muitos representantes públicos não deram a devida assistência à essas pessoas quando elas chegaram ao país. Um exemplo desse descaso é a não menção das colônias japonesas e de sua participação política e econômica na história e memória oficial do município de Cachoeiras de Macacu.

1.4. RESUMO DO CAPÍTULO

Ao estudar o processo de modernização desses dois países, foi possível compreender a maneira como a imagem do Japão moderno e industrializado foi construída ao longo dos anos e como ela influenciou a relação entre japoneses e brasileiros durante toda a história da imigração japonesa ao Brasil. A construção dessa imagem começou nas reformas *Meiji*, que foi o marco principal que possibilitou a imigração de japoneses para o Brasil. Se não houvesse essa mudança no cenário político e econômico japonês, possivelmente não ocorreria a necessidade de emigração destes. As mudanças sociais que aconteceram na Era *Meiji* influenciaram o povo japonês de tal maneira que, quando eles imigraram para o Brasil, trouxeram suas experiências culturais e mantiveram aqui o seu modo de vida.

Por outro lado, o fato de que o Brasil ainda estava em um nível econômico pouco industrializado também influenciou nessa vinda dos japoneses. Se o Brasil também estivesse em um processo de modernização avançado, essa imigração não seria possível. Foi graças aos interesses da elite cafeeira que a entrada de japoneses foi possível no Brasil, já que a pequena indústria que havia aqui era ocupada pelos imigrantes europeus. Só quando a política brasileira começou a priorizar o desenvolvimento industrial é que essa imigração deixou de ser necessária, uma vez que não era mais imprescindível tanta mão-de-obra nas lavouras. A nova imagem do japonês moderno foi construída e explorada pelas indústrias japonesas que vieram para

o Brasil no pós-guerra, e isso influenciou na construção do estereótipo do japonês moderno em São Paulo.

O capítulo também buscou levantar dados da participação japonesa na memória e história política e econômica do município de Cachoeiras de Macacu através da participação destes colonos nas transformações da paisagem local, na produção de alimentos, pois eles eram majoritariamente produtores rurais e nas necessidades levantadas e atendidas por eles, em um momento em que já eram lidos e entendidos sob o olhar da “minoridade modelo”, ainda que no meio rural, sendo vistos como opção de mão-de-obra rural melhor que a do camponês local.

Uma vez que as mudanças no cenário político influenciam tanto o estereótipo dos japoneses aqui no Brasil, buscar-se-á, nos próximos capítulos, discursar sobre qual é a identidade dos japoneses fora da cidade de São Paulo, mais especificamente no Rio de Janeiro, local onde a história dessa imigração ainda é pouco estudada, e quais são as tensões de identidades que existem hoje nas comunidades nipo-fluminenses. Para tal, serão consideradas a história política das regiões onde se encontram algumas das colônias japonesas nessa localidade, assim como as histórias e memórias de imigrantes e seus descendentes, que residem no estado fluminense e têm ou tiveram contato com as regiões estudadas.

2. O ETERNO ESTRANGEIRO: UMA BUSCA PELO LUGAR DO AMARELO NA SOCIEDADE BRASILEIRA

Ao se estudar a comunidade japonesa, chinesa, coreana ou qualquer outra originária do Leste-asiático no Brasil, vem à mente a imagem de pessoas dóceis, que cometem alguns erros linguísticos, comem comidas “exóticas”, que se destacam na área de exatas e povoam o bairro da Liberdade, em São Paulo. Em outras palavras, são imagens estereotipadas. Poucos são os que associam essas comunidades à outras partes do país, como Manaus, Londrina, Belém, Belo Horizonte, interior da Bahia ou Rio de Janeiro. Também são poucos os que associam essas pessoas às áreas de humanas, cursando letras, jornalismo, história ou das artes, fazendo cinema, música, teatro ou, por que não, dentro de uma escola de samba.

Há uma explicação histórica para cada um dos exemplos de estereótipos mencionados acima. Essa imagem do asiático foi construída em uma época em que o país precisava da mão de obra de imigrantes para trabalhar nas fazendas de café do estado de São Paulo. Outra imagem construída, a do asiático dócil, foi necessária para convencer a população nacional a aceitar e assimilar tais imigrantes nessas fazendas. Foi preciso convencer a população de que pessoas amarelas não eram uma ameaça nacional, ainda mais em um momento em que a própria identidade nacional brasileira estava em construção. O terceiro e último estereótipo mencionado é uma consequência do momento seguinte ao da chegada desses imigrantes. Por terem enfrentado muitas dificuldades nas fazendas de café, que não estavam minimamente preparados para receber esses trabalhadores, muitos dos imigrantes acabaram fugindo para as cidades ou outros estados e regiões em busca de melhores condições de vida. Mas, pela falta de familiaridade com a língua e os costumes do país que os abrigava, essas melhorias só ocorreram nas gerações seguintes, quando seus filhos e netos que já dominavam o português conseguiram ingressar em uma faculdade e se formaram em cursos que tinham retorno financeiro mais rápido, como é o caso de engenharia, medicina ou advocacia. Assim, muitos dos estereótipos que existem até hoje foram construídos no momento da chegada desses primeiros imigrantes no Brasil.

Mas por que esses estereótipos ainda existem? Já passaram mais de 110 anos desde a chegada do primeiro navio com imigrantes japoneses e, desde antes disso, muitos outros amarelos vieram para o país. Contudo, ao invés da população brasileira se acostumar com a presença desses indivíduos asiáticos, o que se percebe é que acontece o oposto. Ao invés da assimilação desses povos, o que ocorreu foi uma perpetuação do estranhamento, mas de uma maneira sutil, muitas vezes velada. Assim, os asiáticos brasileiros são tratados até hoje como o Outro, mesmo possuindo

nacionalidade brasileira há pelo menos duas gerações. De que maneira poderiam, então, os amarelos brasileiros deixarem o *status* de Outro em seu próprio país? Através do diálogo com a parte não-amarela da população, ao expor suas vozes e pensamentos para serem reconhecidos e compreendidos.

Uma das formas que os asiáticos brasileiros encontraram para falarem de si próprios e estabelecerem esse diálogo foi através da arte. Feito por amarelos brasileiros para a sociedade em geral, algumas dessas obras falam dos preconceitos sofridos, da brasilidade buscada e das dificuldades sofridas nessa área profissional. Para esta dissertação, a título de exemplo, foram selecionadas duas letras de canções que falam sobre as questões já mencionadas. Para a análise dessas canções, serão utilizados como base o conceito estético definido por Roland Bleiker (2009), assim como sua análise sobre os usos políticos das artes. Também serão analisados os relatos concedidos em entrevistas ao podcast Pequeno Lírio, idealizado pela estudante de jornalismo Ellen Sayuri O. Matsumoto, que busca ampliar as vozes de pessoas amarelas brasileiras a partir de suas vivências e experiências diversas.

O diálogo com o Outro é o que defende também o professor Henri Moniot. Em seu artigo, intitulado *A Imagem do Outro* (1991), Moniot analisa os estereótipos criados entre Brasil e França e como eles interferem na relação entre os dois países. Para o autor, tais pré-conceitos são criados como uma forma de enxergar a si próprio através do Outro, e não uma verdadeira tentativa de conhecer a cultura e a sociedade de uma outra nação. Nas palavras de Moniot:

Representar-se o Outro é frequentemente e fundamentalmente falar de si de uma outra maneira. Elege-se ou inventa-se, no Outro, aquilo que contrasta ou se assemelha, conforme o quanto gratifique. O Outro incomoda, visto ser diferente, é preciso reduzi-lo, domesticá-lo, dar-lhe um lugar e um papel; deciframo-lo através da imagem ideal de si. Ao defini-lo, definimo-nos e colocamo-nos nós mesmos. Nem as imagens positivas do Outro, nem as negativas fogem a este mecanismo, e existe sempre um interesse, mesmo se desinteressado, em conhecer o Outro tal como decidimos conhecê-lo — sem dúvida, até mesmo em ciência. (MONIOT, 1991, p. 5)

Apesar de referir-se à relação entre Brasil e França, essa definição de Moniot sobre o Outro pode ser utilizada para as demais relações existentes no Brasil e em outros lugares no mundo. O autor sugere três vias para solucionar o diálogo entre esses dois países, como uma tentativa de contornar a questão do Outro ou de buscar compreender verdadeiramente quem é esse Outro. A primeira via é através do ensino; a segunda, a inserção de uma terceira figura, alguém que possa equilibrar os olhares e a terceira é ouvir o que o Outro tem a dizer sobre si próprio (Moniot, 1991).

Enfim, para conhecer o Outro, em vez de ouvir os cientistas, os especialistas, os responsáveis pelas definições de uso externo, talvez fosse melhor ir ao encontro de expressões que este Outro usa para falar de si, para si, e através das quais diz sua própria identidade? Caminho difícil, pois muitas coisas escapariam... mas quem sabe... em suas buscas, representações, obsessões e enunciados eu talvez perceba o essencial, nem que seja por tradução. (MONIOT, 1991, p. 6)

As três vias são possíveis e necessárias para compreender o lugar do amarelo na sociedade brasileira. A falta do ensino sobre migrações asiáticas para o Brasil faz com que o aluno amarelo não se sinta representado nas escolas que frequenta. A via do ensino seria, por tanto, ensinar sobre a história dessas migrações. Já a segunda via, de inserir um terceiro olhar, essa já é feita em alguma medida, mas de forma equivocada. Os contrapontos que existem na sociedade brasileira não são igualitários, lineares. Há uma hierarquia, onde o olhar do branco, herdeira da condição privilegiada dos europeus colonizadores, ainda se mantém como superior às demais cores, de modo que amarelos, indígenas, marrons e pretos são vistos como inferiores. Nesse sentido, o amarelo passa a ser visto como a “minoridade modelo”: onde são inferiores aos brancos, portanto uma minoria, porém ocupando uma posição hierárquica superior aos pretos, marrons e indígenas. Essa ainda é uma classificação unilateral, onde não há um diálogo entre os grupos, então não basta apenas inserir um terceiro ou quarto indivíduo, como sugere Moniot. É preciso estabelecer um nível de igualdade para se iniciar um diálogo. Para isso, é necessário, antes de tudo, realizar a terceira via, a de ouvir o que o Outro tem a dizer sobre si. É essa via que se pretende analisar neste capítulo.

2.1. A ESTÉTICA NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL

Em *Aesthetics and World Politics* (2009), quando Bleiker analisa as interações internacionais através de um olhar estético, ele percebe o quanto as artes influenciam ou são influenciadas pela realidade política a sua volta. Em seus capítulos, o autor analisa as poesias criadas em diferentes tempos, sociedades e para diferentes finalidades, mas todas com algo em comum: a política. Ao utilizar a poesia como um objeto de pesquisa, Bleiker consegue identificar um novo olhar para temáticas já consagradas no meio acadêmico, como o estudo das memórias, das identidades, ou mesmo de períodos de guerras e paz. É sobre esse olhar estético para a construção de identidades que explorar-se-á mais nesta parte do trabalho.

Para o autor, a Estética nada mais é do que uma nova forma de se olhar um objeto, no caso a política. Em suas próprias palavras:

Estética, nesse sentido, é sobre a habilidade de dar um passo para trás, refletir e enxergar os conflitos políticos e dilemas de novas formas. É por esse motivo que estética se refere não apenas às práticas artísticas – desde pintura à música, poesia, fotografia e filmes – mas também, e acima de tudo, a todo tipo de *insights* e compreensões que ela abrange. Existem, então, boas razões para se voltar para uma noção romântica de estética muito mais recente e mais abrangente. (BLEIKER, 2009, p. 2)¹⁵

Bleiker vai além em suas análises. Para ele, a Estética não é apenas uma teoria ou um olhar, mas também uma ferramenta utilizada para analisar um evento sob novas perspectivas, burlando assim o senso-comum, ou seja, os pré-conceitos e alguns estereótipos.

Estética é uma ferramenta essencial para promover tais mudanças nas sensibilidades, seja através da abstração ou figurativamente. O modelo de pensamento da estética desafia a construção de senso comum que foi dado pelas ciências sociais, e a razão instrumental no geral, o poder de sincronizar os sentidos e reivindicar um patamar mais elevado na interpretação da palavra política. (BLEIKER, 2009, p. 29)¹⁶

É com base nessa perspectiva que o autor escreve cada um dos seus capítulos, sempre analisando algum evento histórico através de alguma arte. No nono capítulo de seu livro, o autor traz as obras do poeta coreano Ko Un. Neste capítulo, intitulado *The Poetic Search for Identity and Community*, o autor analisa os usos políticos dos poemas coreanos, onde Ko Un denunciava as violências sofridas pelo seu povo durante o tempo em que foram colonizados pelos japoneses e no momento seguinte, durante a guerra. Bleiker também analisa a vida do artista, que viveu cada um dos momentos políticos retratados em suas obras, ou seja, ele próprio foi um sujeito político de relevância.

¹⁵ Tradução livre da autora. No original: Aesthetics, in this sense, is about the ability to step back, reflect and see political conflict and dilemmas in new ways. This is why aesthetics refers not only to practices of art – from painting to music, poetry, photography and film – but also, and above all, to the type of insights and understandings they engender. There are, then, good reasons to return to an earlier and much broader Romantic notion of the aesthetic. (BLECKER, 2009, p. 2)

¹⁶ Tradução livre da autora. No original: Aesthetics is an essential tool for promoting such shifts in sensibilities, be it through abstraction or figuration. The aesthetic model of thought challenges the construction of common sense that has given social science, and instrumental reason in general, the power to synchronise the senses and claim the high ground in the interpretation of world politics. (BLECKER, 2009, p. 29)

Segundo Bleiker, é possível dividir os poemas de Ko Un em algumas fases, sendo uma delas mais agressivas, diretas com relação às denúncias de um governo autoritário, e outras mais amenas, onde o autor já era pai e escrevia sobre a unificação das Coreias. Para Bleiker:

A poesia de Ko Un nos mostra que é possível articular identidade nacional de forma menos nacionalista e hostil: como parte de um movimento político que retrata outras pessoas e suas identidades de maneiras empáticas, e ainda evita a lógica do interno/externo que pode direcionar para formas problemáticas de nacionalismo. (BLEIKER, 2009, p. 153)¹⁷

Através dessa análise de Bleiker, é possível fazer um diálogo com outros dois autores. O primeiro deles é Benedict Anderson. Em *Comunidades Imaginadas*, Anderson defende que toda comunidade é uma construção e, como tal, é criada, imaginada, a partir do momento em que surgem os movimentos nacionalistas. Quando uma determinada comunidade torna-se nação, ela passa a ter que se legitimar perante outras nações. Um modo de se fazer isso é através da criação de símbolos nacionais como uma moeda, um hino, uma história oficial, uma língua e esses símbolos identitários são propagados através das artes, como em pinturas e poemas (Anderson, 2008). Ao voltarmos para a análise de Bleiker sobre Ko Un, temos a seguinte fala do autor:

Quase toda sociedade possui alguns poetas chaves cujos trabalhos são frequentemente citados de tempos em tempos como parte de uma mitologia nacional que articula, as vezes em um modelo altamente idealizado, o que significa que pertence a um grupo particular de pessoas. O resultado é quase sempre um nacionalismo que afirma identidades em justaposição com o que é diferente. (BLEIKER, 2009, p. 153)¹⁸

Ko Un seria, portanto, um poeta chave que constrói a imagem da identidade nacional, em uma época que a Coreia se via partida, porém independente. Mas, e quanto ao Brasil? Em que momento seriam criadas essas identidades nacionais e a partir de quais imagens? Essa é a análise feita por Lucia Lippi Oliveira em seu artigo

¹⁷ Tradução livre da autora. No original: Ko Un's poetry shows that it is possible to articulate national identity in less nationalist and hostile ways: as part of a political movement that portrays other people and their identities in empathetic ways, and thus avoids the inside/outside logic that can lead to problematic forms of nationalism. (BLECKER, 2009, p. 153)

¹⁸ Tradução livre da autora. No original: Almost every society has a few key poets whose work is recited time and again as part of a national mythology that articulates, sometimes in a highly idealised fashion, what it means to belong to a particular group of people. The result is far too often a form of nationalism that asserts identity in juxtaposition to what is different. (BLECKER, 2009, p. 153)¹⁸

Cultura Urbana no Rio de Janeiro (2015), a segunda autora a fazer um diálogo com Bleiker. Nesse trabalho, Oliveira defende que a cultura nacional foi construída a partir da cidade do Rio de Janeiro. Antiga capital do Brasil e por muito tempo o centro político e cultural brasileiro, a imagem nacional foi criada tendo como o ponto de partida a cidade do Rio, sendo retratados em produções artísticas nacionais e internacionais, desde a literatura até a música e as telenovelas.

A cidade, que sofreu várias reformas ao longo da história, foi por muito tempo o centro das atenções do governo brasileiro. Durante o Império, era onde vivia a Corte Portuguesa. Na República, a reforma de Pereira Passos modernizou a cidade, tornando-a referência nacional a ser seguida. Na década de 1920, a cidade perdeu o seu *status* de centro cultural para São Paulo, mas continuou sendo o cartão postal brasileiro e um dos maiores símbolos nacionais (OLIVEIRA, 2015). É nessa época que surge a dualidade entre essas duas cidades, onde São Paulo é o centro político e econômico e o Rio de Janeiro passa a ser visto como a área de lazer, do prazer, do samba e do futebol. Contudo, a cidade volta a ser o centro cultural em 1930, com a chegada de Vargas. É nessa época também que são oficializados dois dos principais símbolos e estereótipos nacionais o Samba e o Carnaval. Assim, a boemia passa a fazer parte da identidade nacional (OLIVEIRA, 2015). Ainda segundo a autora:

A junção de símbolos e agências culturais produz a construção de um “caráter” carioca que, muitas vezes, aparece e é divulgado como o caráter nacional. Delineia-se um tipo humano caracterizado como preguiçoso, malandro, amante de praia e futebol. É um tipo que teve e tem seus direitos negados, mas que, pelo “jeitinho”, consegue sobreviver com alegria. A figura que condensa os traços e atrai a simpatia do público é o Zé Carioca, criado por Disney durante a II Guerra dentro de um programa de aproximação entre os Estados Unidos e o Brasil. (OLIVEIRA, 2015, p. 160)

É essa a imagem do Rio e do Brasil que é exportada para o mundo e que perpetua até hoje. Contudo, se a imagem do carioca está associada ao lazer, a imagem do paulista é o exato oposto. São Paulo passa a ser o centro econômico, a cidade dos negócios e, por isso, passa uma imagem mais séria, de uma cultura mais erudita. E, para construir essa imagem de seriedade, a cidade se utiliza do asiático, mais especificamente de ascendência japonesa como a “minoria modelo”. É essa a análise realizada pelo historiador Jeffrey Lesser em *Uma Diáspora Descontente* (2008). No livro, o autor analisa a imigração japonesa através de produções midiáticas, artísticas (como o cinema nacional) e as contribuições de nipo-brasileiros ao longo da história brasileira, mais especificamente durante a Ditadura Civil-Militar.

Em uma das análises realizadas por Lesser, ele apresenta um anúncio da Semp Toshiba. Nas palavras do autor:

“Os nossos japoneses são mais criativos que os japoneses dos outros” era um *slogan* nacionalista, embora sugerindo uma certa ambivalência, uma vez que seria esperado que o orgulho nacional resultasse numa frase como “os nossos brasileiros”. No entanto, para muitos paulistanos, “os nossos japoneses” era uma forma cifrada indicando brasileiros de tipo superior, e a elite da cidade mais populosa, economicamente poderosa e politicamente dominante do país, usando a mídia, materiais didáticos e políticas governamentais, divulgava a todos os brasileiros idéias sobre raça e identidade nacional. (LESSER, 2008, p. 22)

Em contraste da imagem criada no Rio de Janeiro, São Paulo buscava criar uma identidade nacional mais séria, utilizando como modelo o japonês.

Ao longo de todo século XX, a elite de São Paulo tomou o poderio internacional do Japão como meta, e a indústria e a sociedade japonesas como modelos. As lideranças políticas e econômicas viam os habitantes “japoneses” da cidade como atores importantes na tarefa de tornar São Paulo melhor que o resto do Brasil. (LESSER, 2008, p. 22)

Apesar de o comercial utilizar o amarelo e se apropriar do corpo asiático como sendo a nova imagem nacional, essa apropriação é feita grotescamente, a partir de um ponto de vista excludente. A utilização do pronome possessivo “nosso” indica uma ideia de posse, onde o japonês pertence a alguém, ao sujeito oculto, que nesse caso é a elite (branca) paulista. Em outro momento, mais à frente, o autor cita um incidente onde uma marca de sabão em pó também se utiliza da imagem do asiático como sinônimo de eficiência. Em uma conversa com um representante da marca, que organizava a publicidade em questão, ao questionar a presença exclusiva de homens amarelos, Lesser obteve a seguinte resposta:

Ele me disse que a agência havia escolhido os *nikkeis* para passar a imagem de trabalho duro e de qualidade, de pessoas que “cumprem a tarefa”, exatamente como o sabão em pó. “Mas por que homens?”, perguntei. “A maioria dos anúncios de produtos de limpeza não usa mulheres?” “Claro”, respondeu ele, “mas todo mundo sabe que as mulheres japonesas não trabalham, elas só ficam em casa, como gueixas”. (LESSER, 2008, p. 205)

Esse olhar estereotipado é, muitas vezes naturalizado ou banalizado pela sociedade majoritária. Contudo, essas não são as imagens como a comunidade amarela enxerga a si própria. São esses olhares dos próprios amarelos que

analisaremos na próxima sessão, através de dois exemplos, a música *Amarela*, de Lina Tag e *MestiSoul* dos Tensais Mc's.

2.2. AMARELA E MESTISOUL

Criado em 2002, o Tensais Mc's é um grupo de Hip Hop composto por nipo-brasileiros que migraram para o Japão, os chamados *Dekassegui*, e os japoneses que lá encontraram. Em 2008 lançaram uma música em comemoração aos 100 anos da imigração japonesa para o Brasil. Em *MestiSoul*, o grupo canta sobre o que é ser brasileiro para eles. Em forma de rap com o ritmo de um samba, a letra fala da ginga brasileira, do “jeitinho” para resolver as coisas, do amor ao futebol e da alegria presente mesmo nos momentos difíceis.

A letra de *MestiSoul* foi analisada na dissertação de Andressa Zoi Nathanailidis. Ao estudar as comunidades brasileiras que vivem fora do país e suas produções culturais, Nathanailidis observa na letra da música a maneira como a brasilidade é exaltada. Essa brasilidade fica evidente já na primeira estrofe do rap:

Salve, Salve, Jean Charles nosso mártir na Inglaterra
 Brasileiro quer trabalho, então parte pra outras terras
 Illegal ou não é o jeitinho brasileiro!
 Exportamos mão de obra 'pro' mundo inteiro
 Em todos continentes estamos presentes
 Com a cultura que se expande e consequentemente
 O futebol, nossa marca registrada
 Cinco estrelinhas, marca muito respeitada
 O nosso som ,a nossa ginga e a nossa malandragem
 O nosso rango , as nossas minas e toda aquela paisagem
 O nosso jeito modesto e bastante acolhedor
 O brasileiro mostra as garras é nos momentos de dor
 A nossa arte está presente e sendo preservada
 A capoeira e a bossa 'tão' muito bem representada
 O Hip-Hop, o Funk e o Rock
 Pouco a pouco tornam-se a MPB Jovem
 (TENSAIS MC'S, 2008)

Nesses primeiros versos da canção, vemos a imagem criada da identidade nacional através da identidade carioca, descrita por Oliveira. A brasilidade presente está além do ritmo do samba, mas também nos versos sobre o “jeitinho” brasileiro, o futebol, a malandragem, a garra demonstrada nos momentos de dor, é a imagem que foi personificada pelo personagem Zé Carioca. Segundo a descrição de Oliveira:

Zé Carioca é pobre, amante do futebol, e vive perseguido por inúmeras dificuldades. Mas consegue driblar o cotidiano e ser feliz. É o homem médio, uma espécie de anti-herói; rouba, mente, deve e não paga, mas tem um grande coração. Seu

inimigo não é nenhuma figura importante, mas o cotidiano da vida. Não tem emprego ou profissão, sobrevive de pequenos biscates e de constantes golpes. Suas histórias não mostram o bem triunfando sobre o mal, mas um papagaio falador favelado lutando para sobreviver (Menezes, 1995: 29-31). (OLIVEIRA, 2015, p. 161)

Essa imagem do malandro, da alegria e de superar as dificuldades da vida também estão presentes no filme *Rio*, dos estúdios Pixar, que contam a história da arara azul Blue. E é essa uma das imagens exaltadas no rap *MestiSoul*. Essa imagem é ainda mais reforçada no trecho seguinte:

Diz 'pra' mim se você não é brasileiro?
Verde e amarela gravada no seu peito!
Botando azul e branco são as cores da nação
Da bandeira que eu amo e respeito de coração
E vai além da imaginação e da criação
Mistura de sangue, de raça, cor
Arte, cultura, filosofia
É 'nois' sofredor!
Apesar do sofrimento é alegre no viver
Supera as dificuldades com sede de vencer
A malandragem tá no sangue e o samba no pé
Conquistando seus sonhos com garra e fé!
(TENSAIS MC'S, 2008)

Além da malandragem, outro aspecto que é defendido como verdadeiramente brasileiro é a questão da miscigenação. No refrão de *MestiSoul*, os Mc's cantam que o brasileiro descende do mundo inteiro e, em uma das estrofes, onde acontece a mistura entre o japonês e o português, há a conexão entre o Japão e o Brasil quando o eu-lírico diz que é japonês, mas é brasileiro também.

Mestisoul, o puro sangue brasileiro
Tá na cara ,tá na cor que
Descende o mundo inteiro
俺は日本人¹⁹mas sou brasileiro também!
Soul brasileiro, sou brasileiro, sou!
(TENSAIS MC'S, 2008)

Ao se afirmar como japonês, o eu-lírico se apropria da imagem estereotipada do amarelo-brasileiro, que é reduzido quase sempre à uma única nacionalidade: a do japonês. Mas, o que é ser japonês para alguém que é nipo-brasileiro? É o que analisa Lesser em seu trabalho *A Negociação da Identidade Nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil* (2001). Para o autor, que nesta obra pesquisa a construção da identidade brasileira através da miscigenação e do papel e lugar das minorias, mais

¹⁹ Lê-se: *ore wa nihonjin* que traduzido significa “eu sou japonês”.

especificamente os descendentes de japoneses, libaneses e judeus, quando ele analisa a comunidade nipo-brasileira e a própria sociedade japonesa, ele conclui que ambas as sociedades, brasileira e japonesa, são, em suas palavras, mestiças. Segundo Lesser:

Tanto o Brasil quanto o Japão eram nações mestiças, embora a primeira o fosse racialmente, enquanto, na segunda, essa mestiçagem se desse no âmbito do gênero. Sugerindo que a mestiçagem não era tanto uma mistura, mas uma união, Guimarães propôs que, no Japão, a “ternura da encantadora terra do Extremo Oriente ou daquela meiguice das plantas” haviam gerado tanto “a bondade da mulher japonesa” quanto os burocratas e os bondes elétricos do mundo masculino. (LESSER, 2001, p. 276)

Assim, a mestiçagem se torna presente tanto fisicamente, na birracialidade do eu-lírico, quanto cultural e socialmente. Uma união, como defende Lesser, de culturas e regiões, que não é delimitado por barreiras geográficas. Assim, Rio de Janeiro e São Paulo se misturam, tendo uma única identidade nacional, e não regional. Dessa mesma forma, Brasil e Japão se unem através do indivíduo nipo-brasileiro, o sujeito hifenizado e híbrido, narrado pelo eu-lírico.

Esses trechos destacados da música reforçam a ideia de Oliveira sobre o Rio ser um centro cultural onde acontecem as misturas de ritmos e raças (OLIVEIRA, 2015). Contudo, essa imagem é contraditória à imagem do amarelo criado pela elite paulista, logo, na “mestiçagem” carioca, o amarelo não tem lugar. O asiático brasileiro não combina com a imagem criada para o Rio de Janeiro, mas sim com a cidade moderna e desenvolvida de São Paulo. Segundo Lesser, em seu outro trabalho:

Embora o termo descritivo “japonês” continue sendo uma referência abreviada para um conjunto de características culturais que os paulistanos veem como comuns a todos os membros desse grupo, trinta anos de experiências históricas alteram o sentido de “tipicamente japonês”. Hoje, poucos paulistanos imaginam uma relação entre os *nikkeis* e o interior rural, relacionando os nipo-brasileiros, ao contrário, com as profissões liberais urbanas. Eles não mais vinculam o Japão ao Brasil por meio dos imigrantes japoneses. Ao contrário, os quase 250 mil *nikkeis* brasileiros que hoje vivem temporariamente no Japão, representando a terceira maior comunidade estrangeira daquele país, logo atrás dos chineses e coreanos, situam-se no primeiro plano desse imaginário. (LESSER, 2008, p. 205).

É desse imaginário citado por Lesser que surgiram os Tensais Mc's e é sobre esse lugar que eles cantam. Estando fora do Brasil, eles percebem melhor sua brasilidade e são reconhecidos como brasileiros. É o oposto do que acontece com os artistas amarelos que permanecem no país. É o que denuncia a música da atriz e

cantora Lina Tag, que canta sobre a luta contra o preconceito racial sofrido pelos amarelos no Brasil. Se nos versos de *MestiSoul* há um certo saudosismo e enaltecimento das características nacionais brasileiras, em *Amarela*, Lina canta sobre a não-aceitação do sujeito amarelo como um igual dentro da sociedade brasileira.

Demora a vida pra encontrar
Seu cantar
Vento bravo e circunstância que conduz seu velejar
Bicho estranho em maré alta não dá pé
Não tem lugar
A corrente da mascote prende só até enforcar
(TAG, 2020)

Por esses versos, é possível entender a dificuldade do eu-lírico, uma pessoa amarela, de encontrar um lugar na sociedade brasileira. No verso “a corrente do mascote prende só até enforcar” remete a forma como o asiático é tratado pela sociedade, como a “minorias modelo” até o momento em que começa a questionar o seu lugar, momento esse em que deixa de ser o “japonês inteligente” e passa a ser o “xing ling”, como se o fato de se ter uma ascendência japonesa fosse, em questão de *status*, algo melhor ou mais positivo do que ter ascendência chinesa, o que é algo não apenas falso, como também um indicativo de uma cultura sinofóbica na sociedade brasileira. Assim como no comercial da Semp Toshiba onde aparece no *slogan* o termo “nossos japoneses”, dando a ideia de posse, os asiáticos muitas vezes são vistos como mascotes da sociedade, aquele que não faz parte da equipe, mas que todos adoram, um rosto a ser utilizado apenas quando convém.

Tenho nome
Tenho mar
Hoje sou do lado de cá
Me deixa entrar pela porta
Tua sou semelhante
Quando o senso comum
Cochicha em teus ouvidos
Não escute, não
Veneno tuas palavras
O meu coração
Um preconceito avulta
De escuta em escuta
Que comece a luta
(TAG, 2020)

Já nessa estrofe, o eu-lírico pede que o senso comum, ou seja, as imagens estereotipadas não sejam ouvidas. É o exercício proposto por Moniot, de verdadeiramente ouvir o Outro. A luta referida na estrofe é a luta pela aceitação do amarelo como um brasileiro como outro qualquer, reconhecido pelo próprio nome e não por apelidos como “japa”. Tal sentimento é esclarecido nos últimos versos da canção.

Essa bandeira tem a minha cor
 Essa bandeira tem a minha cor
 Sua bandeira tem a minha cor
 Nossa bandeira tem a minha dor
 (TAG, 2020)

Quando o eu-lírico canta “sua bandeira tem a minha cor”, ela se refere ao amarelo, a cor utilizada para designar pessoas de ascendência Leste-asiática. Ao final, o eu-lírico se apropria da bandeira, se colocando como um igual, um semelhante, ao dizer “nossa bandeira tem a minha dor”. O pronome possessivo nossa, aqui, não se refere mais à um determinado grupo étnico, e sim à uma nação inteira, representada pela bandeira.

2.3. PEQUENO LÍRIO

Criado em 2020, em meio ao contexto da pandemia da COVID-19, pela estudante de jornalismo da UNESP de Bauru, Ellen Sayuri O. Matsumoto, o podcast Pequeno Lírio conta, até o momento em que esta dissertação foi escrita, com 27 episódios lançados semanalmente na plataforma de streaming Spotify. Destes, 24 contam com a participação de nipo-brasileiros de diversas partes do país que relatam suas experiências de vida. Alguns episódios são temáticos, como eventos associados à cultura japonesa ou diferenças culturais entre Brasil e demais países que porventura o entrevistado esteja vivendo. Outros falam sobre trabalhos e produções dos participantes e, nos episódios mais recentes, houve uma maior diversificação dos estados de origem dos convidados.

A escolha dos entrevistados ocorre, em alguns casos, através de convite da própria Ellen, mas também é possível o caminho reverso, quando alguém que queria relatar sua vivência a procura. As entrevistas acontecem remotamente e depois são editadas para caberem em um tempo de, em média, trinta minutos de episódio. Nos primeiros dez episódios, que configuram a primeira temporada, Ellen fazia um comentário ao final de cada episódio, fosse para esclarecer algum termo, fosse sobre algum acontecimento que merecesse destaque e que estivesse ou não relacionado ao tema debatido na entrevista.

Em entrevista com a própria Ellen, ela conta que a ideia de fazer o podcast surgiu a partir de uma vontade sua de fazer algo relacionado a vivências amarelas no Brasil. Por ser estudante de jornalismo, ela queria contribuir de alguma maneira, dar vozes à essas pessoas para que pudessem trocar experiências e vivências. Em seu relato, Ellen

nos conta que a ideia inicial era fazer do podcast algo mais pessoal, como um diário com suas próprias narrativas, um espaço de desabafo, mas em seu interior, ela sempre nutriu uma vontade de fazer um projeto que envolvesse asiáticos. Porém, por ser insegura, foi postergando esse plano, até que, durante a graduação, no período de quarentena, percebeu um aumento no surgimento de páginas no Instagram que reuniam ou contavam as vivências de asiáticos-brasileiros, o que a motivou a pensar: por que não fazer um podcast? Assim, ela se desafiou criando o podcast, e viu nessa iniciativa uma oportunidade de crescer profissionalmente e de se treinar e melhorar suas habilidades jornalísticas.

Durante a adolescência, eu tive uma época de rebeldia, assim, eu não me aceitava, eu me odiava muito, eu odiava ser descendente de japoneses, eu odiava o fato dos meus avós terem vindo para o Brasil, os quatro, vieram pro Brasil, e assim, eu..., chegou na adolescência e me irritava profundamente, sabe? Na minha cabeça, se eu fosse... se eu fosse uma pessoa branca, minha vida seria muito melhor, muito mais fácil, e eu tive muita raiva, e uma das coisas que mais me incomodava era a questão do meu nome, Sayuri, é... é um nome que a minha família usava, usa, pra me chamar, e assim, a minha mãe, quando ela ia me apresentar para as amigas dela, ela me chamava de Sayuri, né? E na época eu lembro que eu ficava, muito assim, revoltada, eu ficava muito irritada porque não gostava do nome, e esse foi um dos motivos pela escolha do nome do podcast Pequeno Lírio, que Pequeno Lírio seria a tradução de Sayuri, né? Então, como o meu nome foi uma parte importante na minha aceitação, eu achei que seria bacana usar esse nome para o podcast e daí eu peguei o Pequeno Lírio. (informação verbal)²⁰.

Sendo ela própria uma mulher amarela, ela relata que muitas vezes se identificou com os relatos de seus entrevistados. E, por ser um espaço que surgiu de iniciativa própria, ela pôde conduzir as entrevistas de forma livre e, ao mesmo tempo, pessoal, íntima.

Das entrevistas realizadas para o podcast, algumas perguntas se tornaram recorrentes: se teve contato com outras pessoas amarelas; se já conversou com alguém sobre vivências e sobre ser amarelo; se teve contato com a cultura japonesa; se tinha referências asiáticas; e a diferença entre viver em um lugar com muitos asiáticos e em outro com poucos asiáticos (quando essa pergunta era pertinente ao tema levantado na entrevista). Algumas das repostas eram bem pontuais, únicas. Outras, porém, se repetiam. A seguir, as análises dos episódios do podcast Pequeno Lírio.

2.3.1. Similaridades das Entrevistas

²⁰ Entrevista fornecida por Ellen Sayuri O. Matsumoto, online, em fevereiro de 2021.

Alguns dos relatos que mais se destacavam ao longo dos episódios podem ser classificados em pontos positivos e negativos da vivência em comum de um nipo-brasileiro. Dos pontos positivos mais comentados nas entrevistas destacam-se os relatos sobre comidas típicas japonesas, como *karê* e eventos festivos, principalmente o *Undoukai*²¹, ambos ocupando o espaço de uma memória afetiva. Já os pontos negativos estavam ligados à fetichização dos corpos amarelos, principalmente o das mulheres, e as piadas e apelidos, por vezes pejorativos, que permearam o cotidiano escolar dos entrevistados. Um terceiro aspecto em comum, que pode ser considerado como algo neutro, é a questão da língua.

Um dos estereótipos mais associados à cultura asiática, independente do país sobre o que se fala, é com relação à comida. No caso da cultura japonesa, mais especificamente na culinária, esse estereótipo se resume, por exemplo, ao *sushi* e ao *sashimi*, ambos pratos frios que são facilmente encontrados nas praças de alimentação de shoppings e nos restaurantes de cozinha japonesa ou asiática no geral. Contudo, em um lar nipo-brasileiro, há uma variedade de outros pratos e sabores japoneses, desde o arroz, que é preparado com um tipo específico de grão, aos acompanhamentos, sempre ricos em legumes, verduras e vegetais, além de alguma proteína.

Um dos pratos mais citados nas entrevistas foi o *Karê*, um prato quente, típico japonês, onde o arroz branco (*Gohan*) é acompanhado de um molho apimentado, de coloração amarelo ou mostarda, devido ao tempero *curry*, e que costuma ter alguma proteína e vegetais. Cada família possui sua receita, mas basicamente, essa é a descrição comum do prato, presente nas memórias afetivas de vários dos entrevistados. Outros pratos mencionados foram o *ramen*, *yakisoba*, ambos pratos quentes de massa, alguns pratos típicos de Okinawa servidos em datas específicas como festividades religiosas, *onigiri*²² entre outros.

Nos relatos de alguns entrevistados, a comida era um meio, as vezes o único, de estar em contato com a cultura japonesa, fosse pelo momento de se sentar à mesa com a família, fosse por ser algo que remetesse aos avós, pais, ou uma forma deles próprios aprenderem e vivenciarem uma parcela da cultura japonesa por eles mesmos, ainda que tardia, já adultos e, em alguns casos, vivendo em outro país.

É interessante pensar que, para o preparo desses pratos, além dos ingredientes, é comum, também, o uso de alguns utensílios domésticos. Ao pensarmos na imigração

²¹ Espécie de gincana, que era comemorado no aniversário do Imperador Hirohito e, quando os imigrantes chegaram, passou a ser comemorado em datas que já eram feriados no país, portanto, as datas dos *Undoukai* variam de acordo com a região.

²² Bolinho de arroz japonês.

japonesa, ou em qualquer outra imigração, tendemos a nos esquecer das bagagens que esses imigrantes traziam. Nas malas, muitas vezes, além de roupas e documentos, eram trazidos, também, utensílios como *hashi*²³, *chawan*²⁴, *herá*²⁵, moldes para fazer *onigiri*, entre outros.



Figure 3: Imagem de hera e molde de *onigiri* do Museu de Imigração Japonesa do Rio de Janeiro.²⁶

A própria Ellen nos relata que, em visita à avó, ouviu que seu irmão tinha quebrado uma louça antiga, a última que restara das que ela havia trazido do Japão.

Minha avó estava contando, por exemplo, quando ela veio para o Brasil, que ela estava..., que ela veio no navio, e daí minha avó contava que muitas malas eram roubadas quando chegavam no porto de Santos, muitos japoneses perdiam a mala porque, como as vezes eles traziam coisas de valores, e minha avó, é..., contou isso. Ela, é, deixa eu voltar um pouquinho antes. É porque assim, o meu irmão..., a minha avó..., a gente estava almoçando, e minha avó contou: “aí, o seu irmão quebrou a louça que eu tinha trazido do Japão”. Acho que ele foi lavar, sei lá o que ele fez, quebrou, daí minha avó assim: “ah, não tem problema que eu acho que ele quebrou, foi sem querer, né?”. Aí daí ela falou que tinha trazido a louça, aí eu perguntei para ela, *né*, aí falei assim: “como assim a louça veio do Japão, né?”. *Tipo*, você trouxe a louça no..., a louça durou a viagem de navio, que eu acho que eram três meses, eu acho, todo aquele... movimentação, chegou inteiro no Brasil, aí para o meu irmão quebrar [risos] enquanto lavava a louça, como assim, né? Aí perguntei, daí questionei ela: “como assim trouxe louça do Japão?” Aí ela falou que tinha trazido algumas coisas, alguns pratos, assim, xícaras, agora não tem mais nada, acho que, se não me engano, essa era a última louça que ela tinha de lá de

²³ Talher japonês, informalmente conhecido por “pauzinhos”.

²⁴ Tigela, originalmente para beber chá, mas existem outros tipos como para servir porções de arroz ou para beber *misoshiru* (sopa de pasta de soja).

²⁵ Espátula de servir arroz.

²⁶ Fonte: acervo pessoal da autora.

quando ela veio para cá, e... e daí ela comentou, sabe: “ah, não, é que na época, trazia mala, essas coisas, não sei o quê, mas, aí ela contou que tinham umas pessoas, que veio junto com ela, que tinha uma mulher, que perdeu uma mala [...]. (informação verbal).²⁷

Alguns desses objetos trazidos por imigrantes estão presentes em museus de imigração como uma parte importante da memória e trajetória deles. No Museu de Imigração Japonesa do Rio de Janeiro, inaugurado em 2018, na sede da Associação Nikkei do Rio de Janeiro, além dos utensílios de cozinha já mencionados, existem também outros objetos, cada um com sua importância na história e na memória de japoneses e seus descendentes. Estudar os objetos dispostos em museus nos permite uma experiência mais ampla para conhecer mais a fundo as histórias e memórias que nem sempre estão presentes nas narrativas oficiais e nos livros didáticos. É o que defende também o diretor do British Museum, Neil MacGregor, em seu livro *A História do Mundo em 100 Objetos* (2013). Em suas palavras:

Utilizar coisas para pensar sobre o passado ou sobre um mundo distante sempre se relaciona com a recriação poética. Reconhecemos os limites do que podemos saber com certeza e depois temos que ir atrás de um tipo diferente de conhecimento, conscientes de que objetos foram feitos necessariamente por pessoas iguais a nós na essência – portanto deveríamos ser capazes de desvendar por que fizeram e para que serviam. Muitas vezes, essa pode ser a melhor maneira de compreender grande parte do mundo em geral, não só no passado, mas na nossa própria época. Algum dia poderemos compreender nossos semelhantes? Talvez sim, mas apenas com muita imaginação poética aliada a um conhecimento rigorosamente adquirido e ordenado. (MacGREGOR, 2013, p. 18 e 19)

A recriação poética defendida por MacGregor nos permite ver além do objeto exposto na vitrine do museu. Juntamente com o olhar estético de Bleiker, vemos, em um molde de *onigiri* que foi trazido por imigrantes, um sabor caseiro de comida de *bachan*²⁸, ou o cheiro de arroz recém-cozido ao avistar um *herá*.

É interessante ressaltar que incluir os objetos, mesmo os mais mundanos, nos estudos das memórias nos permite também uma melhor compreensão de um grupo específico. No caso do objeto de estudo desta pesquisa, ou seja, os nipo-brasileiros, um dos temas levantados nas entrevistas do podcast foi a influência cultural na vida dos entrevistados, ao qual muitos responderam prontamente sobre a comida. Sabe-se que

²⁷ Entrevista fornecida por Ellen Sayuri O. Matsumoto em Rio de Janeiro, em fevereiro de 2021.

²⁸ Avó em japonês, palavra comum em muitas casas de nipo-brasileiros que se referem a suas avós em japonês, ainda que não tenham o conhecimento da língua.

a alimentação e os pratos típicos são características culturais marcantes dos países. Contudo, ao incluirmos o estudo de objetos, através do olhar poético defendido por MacGregor, nos deparamos, por exemplo, com a seguinte informação, acerca de um vaso de barro japonês do período jomon, datado de 5000 a.c., exposto no British Museum:

É uma questão importante: as panelas mudam nossa dieta. Novos alimentos só se tornam comestíveis quando cozidos. Aquecer mariscos em um líquido obriga as conchas a se abrirem, facilitando o acesso ao conteúdo, e, não menos importante, separando os bons dos ruins — os ruins permanecem fechados. (...)

O estilo de vida de caça e coleta dos jomon, enriquecendo e transformado pela fabricação da cerâmica, não mudou significativamente durante mais de catorze mil anos. Apesar de os vasos mais antigos do mundo terem sido feitos no Japão, a técnica não se difundiu. (MacGREGOR, 2013, p. 89)

O surgimento de um objeto tem a capacidade de mudar toda uma estrutura de vida, principalmente na alimentação de uma sociedade. Novas tecnologias permitem acessos a novos conhecimentos. É comum, no entanto, esquecer-se de que um objeto banal, do nosso cotidiano atual, já foi uma descoberta revolucionária em algum momento no passado. Mas basta um olhar poético para mudar a forma de perceber o valor do objeto, e mesmo a forma de utilizá-lo, passando a ressignificá-lo.

Hoje em dia os vasos jomon servem como embaixadores culturais do Japão em grandes exposições mundo afora. A maioria dos países, quando se apresenta no exterior, recorre as glórias imperiais ou aos exércitos invasores. De modo notável, o Japão, tecnológica e economicamente poderoso, proclama com orgulho sua identidade nas criações dos primeiros caçadores-coletores. Como alguém de fora, acho isso muito forte, pois a meticulosa atenção que os jomon destinavam aos detalhes e aos padrões, a busca de um refinamento estético cada vez maior e a longa continuidade das tradições jomon já parecem, em si, muito japonesas. (MacGREGOR, 2013, p. 89)

Apesar de ser um olhar externo, contendo estereótipos acerca da cultura japonesa, essa citação é importante por nos mostrar que um objeto que foi criado há tanto tempo para uma finalidade é, hoje, ressignificado e tem seu valor alterado. Tal qual fez Ellen com seu nome, em seu processo de aceitação e utilizando-o para criar seu podcast, um espaço de trocas de experiências e vivências de pessoas asiático-brasileiras.

Outro aspecto em comum que foi destacado foi o uso de termos e expressões em japonês. Muitos relataram não saber falar a língua ou ter pouco conhecimento, uma

vez que o interesse pelo aprendizado foi tardio, já na fase adulta. Segundo alguns relatos, a falta de ensinamento da língua japonesa para as gerações de filhos e netos de imigrantes foi uma consequência da época da Segunda Guerra Mundial, e da proibição do governo varguista de se falar a língua. Muitos japoneses foram presos apenas por falarem em japonês. Outros tiveram que esconder seus materiais de estudo, como livros e cadernos, enterrando-os, para que não fossem confiscados. Para alguns, tal proibição fez com que surgissem neles um “sentimento de vergonha” (informação verbal)²⁹.

Já outros relatam uma confusão com relação a não saber quais termos e palavras eram da origem portuguesa e quais eram japonesas. Isso, pois é muito comum, nas famílias nipo-brasileiras, utilizar palavras em japonês no meio de uma frase em português, normalmente substantivos que dão nomes à utensílios do dia a dia ou expressões que inexistem no português. O mesmo ocorre ao contrário. Um exemplo clássico seria o caso da palavra “saudades”, que só existe na língua portuguesa. Da mesma forma, tem-se a expressão “*mottainai*”, que em japonês denota um sentimento de desperdício. Essa mistura, muito comum pelos relatos, presente nas diversas gerações de nipo-brasileiros, passou a ser denominada *coloniagô*, o que, em tradução direta, significaria “língua da colônia”.

2.3.2. Individualidades das Entrevistas

Se, por um lado, a alimentação era uma memória afetiva comum à quase todos os entrevistados que participaram das entrevistas no podcast, alguns fatores se destacavam pela sua singularidade. A primeira diferença que é possível notar é que a vivência dos nipo-brasileiros originários da Cidade de São Paulo é diferente do resto do país. Muitos nipo-paulistas se diziam ser apenas “mais um” em meio aos amarelos da cidade, mas que se percebiam diferentes quando passaram a morar em outras cidades, estados ou mesmo países, pois passaram a se destacar. Até então, eles eram cercados por seus pares, outros amarelos e, por isso, não se sentiam tão diferentes, mas quando iniciaram suas vidas fora da cidade, eles perceberam ser “privilegiados” por, até então, viverem em uma espécie de “bolha”.

Outra distinção foi a vivência de pessoas que se declaram birraciais, ou seja, quem possui ascendência japonesa de um lado da família, seja materna ou paterna e, do outro lado, possui alguma outra ascendência, podendo esta ser de origem branca, negra ou marrom. Esse tema também foi muito presente nas respostas dos formulários

²⁹ Entrevista fornecida por Chari Sasaki, no podcast Pequeno Lírio, em janeiro de 2021.

e, por tanto, serão melhor analisados mais à frente. Contudo, é necessário destacar aqui que, o sentimento descrito pelos entrevistados birraciais era o de não conseguiam se sentir parte em nenhuma das culturas das quais descendiam, ora por ser “japonesa demais para ser branca”, ao mesmo tempo em que não eram “amarelos o suficiente para serem japoneses”. Assim, muitos relataram conflitos de identidade, pois o olhar e sensação de não-pertencimento vinham de ambos os lados da família. Esse sentimento só mudava quando eles passavam a se entenderem como pessoas birraciais, termo adotado para substituir a palavra mestiço, que para alguns possui uma conotação pejorativa. A partir do momento em que esses indivíduos se entendiam como pertencentes a dois espaços, e não o contrário, acontecia com eles o que é cantado na canção dos Tensais Mc, *Mestisol*, que era o reconhecimento de ser “japonês”, mas ser brasileiro também.

O terceiro tema que mais se destacou por sua singularidade foi a dos filhos de *dekassegui*, ou seja, dos nipo-brasileiros que fizeram o caminho ao contrário e foram para o Japão trabalhar temporariamente. Há três relatos envolvendo esse tema. O primeiro deles, no episódio nove, onde o entrevistado nasceu no Japão e veio ainda pequeno; o segundo no episódio dezesseis, onde a entrevistada foi pequena para o Japão, voltou para o Brasil e, na adolescência voltou para o Japão; e o último no episódio vinte e dois, onde apenas a mãe da entrevistada foi para o Japão e ela passou parte da infância sem ter contato com a mãe. Em seus relatos, esses indivíduos destacam o quanto foi difícil para eles serem aceitos no Japão, uma vez que as vezes eram vítimas de bullying, e depois, de se adaptarem ao Brasil, nos casos em que chegaram com idade um pouco mais avançada e não eram nem alfabetizados na língua portuguesa. Há também o sentimento de saudades por viverem longe dos familiares e a surpresa ao constatar, em um dos casos, que mesmo tendo nascido no Japão, aos olhos do governo japonês, ele era brasileiro. Apesar de serem experiências bem distintas entre si, elas convergem em um único ponto: todos se identificam como brasileiros (informação verbal)³⁰.

2.3.3. Análise Geral das Entrevistas de Pequeno Lírio

Ao escutar os episódios do podcast Pequeno Lírio com um olhar atento, voltado para a pesquisa, percebe-se que nas falas de cada um dos entrevistados, aparecem indivíduos distintos, que possuem cada um a sua história. A partir desse único canal, já é possível perceber que as identidades são plurais, híbridas e distintas umas das outras.

³⁰ Entrevista fornecida por Ellen Sayuri O. Matsumoto em Rio de Janeiro, em fevereiro de 2021.

Mas isso não exclui os momentos de convergência. Cabe aqui citar a fala de um dos entrevistados no podcast:

Nossas vivências são todas muito plurais, né? Algo que acaba convergindo sempre é esse sentimento de não pertencimento, né? As vivências, por mais diferentes que sejam, elas sempre têm pontos em comum, o que é muito importante pontuar. Então, a gente vai meio que vivendo a base desses pontos em comum que cada um tem. (informação verbal)³¹

Esse sentimento de não pertencimento, que é cantado na canção *Amarela*, de Lina Tag, é comum não apenas ao imigrante amarelo, mas todo imigrante não-europeu, segundo Lesser.

O sentimento de serem diferentes e, mesmo assim, semelhantes era particularmente visível entre os não-europeus, que tinham mais a ganhar abraçando *tanto* uma nacionalidade brasileira uniforme, tal como imaginada, *quanto* suas novas etnias pós-migratórias. Essas identidades eram múltiplas e muitas vezes contraditórias, e os símbolos disponíveis para serem usados e re-trabalhados estavam em constante fluxo. (LESSER, 2001, p. 19)

Questionada sobre o que seria, para ela, ser nipo-brasileira, Ellen responde que, para ela, é ser descendente de japoneses, independente da geração, se é ou não birracial, e que não existe uma lista com qualificações para ser mais ou menos amarelo ou “japonês”. Ela também relata que, no início, ao começar o podcast, imaginava que existiam alguns aspectos em comum que eram marcantes a todos os nipo-brasileiros, mas que percebeu ao longo das entrevistas que não existem pré-requisitos, que cada vivência é única, e que todas as histórias importam e merecem ser ouvidas.

Você tendo a sua descendência, tipo, é uma coisa que ninguém vai tirar de você, sabe? Você descende de brasileiro, você descendente de japonês, ninguém vai tirar de você, a não ser que você morra e, como eu falei, né, a não ser que você morra e nasça na outra vida, né? (...). Eu, por mim, nipo-brasileiro é ser descendente de japonês, é isso, ponto final. Não sei falar pra você, tipo os requisitos, sabe? Eu percebi com o podcast, eu percebi que tem uma pluralidade, uma pluralidade de vivências, antes de começar eu imaginava que teria uma plu..., várias coisas diferentes, né, mas não imaginava que seriam tantas, né? Foi essa questão, o podcast me ajudou a abrir a mente, assim, porque antes eu pensava muito nessa questão, tipo, o que é ser nipo-brasileiro, né? O que será que faz, né? É a comida, a língua, quanto de contato tem que ter com a cultura, aí hoje, eu fico tipo, hoje, vendo os relatos, né, fazendo o

³¹ Entrevista fornecida por Gabriel Yukio Goto para o podcast Pequeno Lírio, em agosto de 2020.

podcast, eu vejo que tipo, você ser nipo-brasileiro é ser descendente de japoneses, é isso, tipo, não tem como generalizar, sabe? A gente critica tanto, né, questão de ser generalizado, de ser chamado de japa, e daí a gente acaba fazendo a mesma coisa, sabe? Então, por mim, assim, tipo, é minha opinião, tá, tipo, é... é porque também não tenho bagagem teórica também, específica que fala sobre identidade e tudo, mas pra mim é isso, nipo-brasileiro é: descendente de japoneses, fechou, *cabou* por aí mesmo, é só o que penso, assim. (informação verbal)³²

Identidades plurais, diversas, únicas em suas essências, mas que convergem em alguns aspectos, principalmente na sensação do não pertencimento e em uma ascendência em comum: a japonesa. Como se daria, então, a construção da identidade nipo-brasileira?

2.4. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NIPO-BRASILEIRA – A PROBLEMÁTICA DAS IDENTIDADES HÍBRIDAS

Oficialmente, a imigração japonesa no Brasil começou em 1908, para São Paulo, nas fazendas de Café. Os japoneses que vieram no navio *Kasato Maru* desembarcaram no porto de Santos e, após passarem por uma breve estadia na pousada dos imigrantes, partiam para as terras dos senhores de café e trabalhavam nela por um tempo determinado no contrato que assinavam antes mesmo de embarcarem no navio. Essa narrativa do *Kasato Maru* é tida como o *mito fundador* de todo trabalho sobre a imigração japonesa no Brasil.

Segundo Hall, quando se fala em identidades na área dos Estudos Culturais, há uma ênfase dada à construção de nações. Para Hall, com o avanço da modernidade, a revolução tecnológica e o surgimento dos estados nações modernas, surgiram também as questões das identidades nacionais. Todas essas nações, ao criarem essas identidades nacionais, tinham algumas estratégias discursivas em comum, entre elas, a criação do mito fundacional. Para Hall:

Um quarto exemplo da narrativa da cultura nacional é a do mito fundacional: uma estória que localiza a origem da nação num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo “real”, mas de um tempo “mítico”. (HALL, 2006, p. 54)

³² Entrevista fornecida por Ellen Sayuri O. Matsumoto em Rio de Janeiro, em fevereiro de 2021.

Assim, mesmo um marco aparentemente não relacionado à imigração japonesa ao Rio de Janeiro, como a chegada do navio *Kasato Maru* é presente na narrativa sobre a história da imigração, ainda que não seja tão remotamente distante no tempo. Essa narrativa é resgatada e recontada em cada trabalho existente, seguido de como os japoneses foram se acostumando com a nova terra, a realidade brasileira e com a nova cultura, até que seus descendentes viessem e coroassem essa integração, através de novas relações familiares ou sociais. É nesse momento em que a comunidade japonesa começa a pensar em uma *identidade nikkei*.

Em *Uma Diáspora Descontente*, Lesser analisa como foi feita essa construção da imagem do descendente japonês no estado de São Paulo. Segundo Lesser, filhos e netos de japoneses buscavam firmar-se como brasileiros em cada atitude, fosse através do cinema, ao interpretar papéis em filmes nacionais, fosse participando da luta armada contra o regime ditatorial nas décadas de 1960 a 1980. Nesse trabalho, Lesser analisou algumas produções midiáticas e cinematográficas que contaram com a participação de japoneses e seus descendentes entre os atores. Entre as obras analisadas estavam comerciais de produtos eletrônicos, filmes nacionais como pornochanchadas, e filmes dirigidos por *nikkei*, que contam histórias sobre a interação entre japoneses e brasileiros.

Quando Lesser analisa os papéis interpretados pelas atrizes japonesas nas pornochanchadas, ele defende que eles reforçavam o estereótipo criado ao redor das asiáticas, de que as mulheres japonesas seriam submissas como uma gueixa, realizando os sonhos sexuais dos homens brancos. Mas, ao entrevistar as atrizes que as interpretaram, elas queriam, com essas cenas, mostrar a brasilidade delas, a forma como elas se encaixavam socialmente entre as brasileiras, que eram livres das amarras sociais que, supostamente, prendiam as mulheres japonesas.

Os filmes brasileiros retratavam uma sexualidade japonesa particularmente potente por meio de “estereótipos rivais, e às vezes contraditórios, calcados na nacionalidade”. Diretores e roteiristas mostravam os homens *nikkeis* como “orientais” e assexuados, e as mulheres nipo-brasileiras como “orientais” e particularmente disponíveis e safadas. Essas imagens já circulavam em meio às elites de toda a América, antes mesmo da chegada dos primeiros imigrantes japoneses ao Brasil, em 1908. Mas a reconstrução do Japão do pós-guerra como líder tecnológico, bem como as mudanças tanto na forma quanto na velocidade das transferências de informação, levaram a que, na década de 1960, novas ideias transnacionais sobre o “Oriente” fossem fortemente sentidas no Brasil. (LESSER, 2008, p. 66)

Essa construção da imagem moderna do Japão, principalmente no pós-guerra, foi feita em acordo entre Japão e EUA. Inimigos durante a guerra, esses dois países foram obrigados a construir relações diplomáticas que fossem benéficas para ambos,

sobrepondo memórias negativas da guerra e construindo uma narrativa harmônica e pacífica. Para Igarashi, esse foi o ponto em que o Japão passou a ser feminizado pelo Ocidente.

O relacionamento entre Japão e Estados Unidos no melodrama do pós-guerra é altamente sexualizado. O drama coloca o EUA no papel do homem, Hirohito e o Japão no papel da mulher dócil, que aceita incondicionalmente o desejo dos EUA por autoconfiança. (IGARASHI, 2011, p. 82)

Esse olhar sobre o japonês, levantado tanto por Lesser quanto por Igarashi, remetem a outra questão trabalhada nos Estudos Culturais, relacionado ao movimento feminista. Seria essa imagem de submissão fruto da dualidade japonês/branco, ou da dualidade mulher/homem? Acredito que seja mais da segunda parte, por ser fruto do que Laura Mulvey denomina como *male gaze*.

Num mundo governado por um desequilíbrio sexual, o prazer no olhar foi dividido entre ativo/masculino e passivo/feminino. O olhar masculino determinante projeta sua fantasia na figura feminina, estilizada de acordo com essa fantasia. Em seu papel tradicional exibicionista, as mulheres são simultaneamente olhadas e exibidas, tendo sua aparência codificada no sentido de emitir um impacto erótico e visual de forma a que se possa dizer que conota a sua condição de “para-ser-olhada”. (MULVEY, 1983, p. 444)

É o que defende também Hugo Katsuo Okabayashi, graduado em Cinema e Áudio Visual pela Universidade Federal Fluminense. Okabayashi, que atua como pesquisador na área de cinema e estuda sobre os corpos racializados no meio audiovisual, é também dos colaboradores do blog *Outra Coluna: resistência asiática e solidariedade antirracista*, além de outras plataformas colaborativas online. Seus artigos, de fácil acesso e alcance ao público dentro e fora da academia, fazem refletir sobre o papel do corpo amarelo na sociedade e nas produções cinematográficas. Para ele, o local ao qual o indivíduo amarelo ocupa nessas produções é, frequentemente, o lugar da objetificação e da fetichização. Em um de seus artigos, uma resenha escrita para o blog do Asiáticos pela Diversidade, ele analisa o documentário OKAMA – Vozes LGBT nipo-brasileiras, de Felipe Higa. Segundo as análises de Okabayashi sobre o corpo racializado:

A questão da representatividade asiática recai também sobre a fetichização, pois muitas vezes alimenta um imaginário que não condiz com a realidade – e não sendo vistos como indivíduos e sim como uma massa homogênea, asiáticos acabam sendo reduzidos também às poucas referências que possuem. O k-

pop, por exemplo, tornou-se um fenômeno não só no Brasil, como em todo o Ocidente, e alimentou o “yellow fever” (fetiche por asiáticos). Ao encontrar com pessoas asiáticas, fãs dessa cultura esperam que elas estejam dentro do que consomem dela. (OKABAYASHI, 2018, p. 2)

Apesar do artigo falar sobre um grupo específico de indivíduos que ocupam um espaço na interseção racializados e LGBT, a fala sobre o corpo racializado e, por tanto fetichizado, é comum a todos os amarelos brasileiros, independente do gênero ou da orientação sexual. Ainda segundo Okabayashi:

A fetichização racial configura-se enquanto uma micro-agressão racista no momento em que, a partir de estereótipos, reduz um indivíduo a um objeto de desejo – nestes casos, qualquer pessoa asiática serviria para alimentar as fantasias sexuais da pessoa branca. (OKABAYASHI, 2018, p. 2)

Assim, tem-se no olhar para o corpo asiático o olhar que objetiva, que é fetichista, semelhante ao *male gaze* de Mulvey. Contudo, Okabayashi ressalta a diferença que existe entre o corpo feminino e masculino, a de que o corpo masculino, especificamente, quando se está inserido na esfera racializado e LGBT, encontra uma outra dualidade: ou é desejado dentro dessa ótica fetichista, ou não é objeto de desejo (OKABAYASHI, 2018), o que reforça as ideias defendidas por Lesser, Igarashi e Mulvey, do olhar estereotipado para com o corpo amarelo (japoneses) que é submisso e que ocupa, na dualidade masculino/feminino, o mesmo espaço do corpo feminino numa sociedade machista/patriarcalista, principalmente na Europa e na América do Norte. Contudo, para Lesser, o Brasil não seguiu por completo essa visão.

O Japão moderno que os brasileiros admiravam, entretanto, tinham um lado sombrio. A manutenção da cultura tradicional, diferentemente dos objetos tradicionais, perturbava os viajantes. Se as gigantescas estátuas de Buda e os castelos de era do xogunato impressionavam, as pessoas “não-ocidentais” eram vistas como problemáticas. Esse modo de pensar, é claro é típico do discurso colonialista europeu e norte-americano, onde homens e mulheres asiáticos eram efemenizados, para que fosse possível dominá-los e descartá-los com facilidade. Os brasileiros, contudo, não seguiram esse modelo. Ao contrário, os homens eram mostrados numa luz favorável, para sugerir uma população “moderna” quer era trabalhadora, inteligente e que se encaminhava brilhantemente para o futuro. As mulheres, por sua vez, representavam tanto o passado do qual o Brasil queria fugir quanto o reino das fantasias masculinas. (LESSER, 2001, p. 270)

É essa imagem da modernidade atrelada ao homem japonês pela sociedade brasileira que faz parte do estereótipo da “minorias modelo”, e quando esse estereótipo é rompido, passa a ser substituído pela imagem do “perigo amarelo”. Quando, em A

Negociação da Identidade Nacional (2001), Lesser analisa a construção da imagem do Japão construída pelos brasileiros, ele defende que, para a aceitação dos imigrantes japoneses pela elite brasileira, foi preciso idealizar um Japão moderno, que seria a esperança para construir um Brasil igualmente moderno. Nessa imagem construída através de viagens de autores brasileiros, fica nítido a construção de dois polos opostos sobre o Japão, o desejado e o indesejado. Ainda sobre as diferenças nos olhares ocidentais para com os gêneros, Lesser afirma que:

Essa dualidade na forma de tratar os gêneros expressava as contradições entre um Japão desprezado e um Japão desejado. Contrastando homens modernos e engravatados com as mulheres japonesas, dóceis, domésticas e totalmente não-modernas, os brasileiros afirmavam sua superioridade primeiro-mundista (isto é, europeia) e, simultaneamente, expressavam seu senso de inferioridade terceiro-mundista (isto é, brasileiro). Embora os estereótipos culturais ocidentais conferissem ao Japão uma mulher exótica e misteriosa, a eficiência, bem no espírito da modernidade, não podia ser dispensada. A dualidade com relação aos gêneros, portanto, permitia às elites representarem a si próprias como totalmente modernas e avançadas, embora suas opiniões deixassem claro que elas eram conservadoras e tradicionais. (LESSER, 2001, p. 270)

Essa elite, a qual se refere Lesser, que buscava modernizar o Brasil a todo custo, precisava primeiro convencer os seus pares, através da imagem de um Japão desejável, com seus homens engravatados e eficientes, ao qual, mais tarde, seria a imagem da moderna São Paulo. Mas, em um contexto de dualidades que direcionam olhares diferentes para gêneros distintos, quando se fala em corpos amarelos, esse olhar fetichizado recai, principalmente, à mulher asiática, que é objetificada e, tal qual o vaso jomon analisado por MacGregor, é atrelada ao passado que, nesse caso, se quer esquecer.

“O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual”, escreveu Gilberto Freyre em 1933, e, no Japão, os brasileiros buscavam uma reencarnação desse passado. Os autores, que em casa eram tanto sexualmente reprimidos (na companhia de mulheres de elite) quanto sexualmente ativos (com mulheres de outras origens raciais e de classe), ficavam intrigados, excitados e apavorados com a sexualidade aparentemente aberta do Japão. Os negócios oficiais (entre homens) visavam ao progresso da nação, mas o que dizer dos negócios privados (e sem dúvida eram negócios) que se davam entre homens brasileiros e mulheres japonesas? Qual foi o impacto da disponibilidade e da aceitabilidade do sexo, quando se imaginava um Brasil com centenas de milhares de imigrantes japoneses e seus filhos? Em suma, o custo de retratar uma cultura japonesa única e unitária foi alto demais para os brasileiros que tinham tanta confiança no futuro quanto medo do passado. (LESSER, 2001, p. 271)

Assim, camadas e mais camadas de dualidades passam a se sobrepor sobre o país e seu povo, que quando imigraram para o Brasil, além das louças e *hashi* em meio as roupas, trouxeram consigo, também, uma bagagem sobressalente e desconhecia de estereótipos e expectativas.

Essas diferentes percepções de olhares podem contribuir para acrescentar e aprofundar todas essas questões levantadas por Lesser, que são pertinentes e, de certa forma, originais, uma vez que ele trata da imigração japonesa por um viés pouco explorado: o da identidade. Essa *identidade nikkei*, ou a construção dela, se daria, para Lesser, na medida em que japoneses tentam se firmar como brasileiros, a princípio ignorantes desse olhar fetichista sobre eles, e como eles falham miseravelmente em todas essas tentativas, uma vez que sempre são vistos como “os Outros”, não importando como interajam com as pessoas.

Assim, temos nos descendentes de japoneses o que Hall descreve como traduções. Sobre tradução, Hall afirma que:

Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma “casa” particular). As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. (HALL, 2006, p. 88)

Uma ideia semelhante a essa pode ser vista em Lesser, mais especificamente voltado para o caso brasileiro, sob o conceito de sujeito hifenizado, ou seja, todo aquele que descende de imigrantes não-europeus, mas que também não se encaixa na dualidade racial preto ou branco. Para o autor, ao se estabelecerem e constituírem famílias no Brasil, esses imigrantes criavam meios de serem inseridos e assimilados pela sociedade ao redor, fossem através de suas produções nas artes e no cotidiano da cidade, fosse através do apagamento de suas próprias identidades raciais.

Alguns insistiam que, sendo “brancos”, eles se encaixavam numa sociedade tradicional que funcionava ao longo de um *continuum* bipolar preto/branco. Outros, contudo, recusaram-se a se categorizar nesses termos. Esses imigrantes (e seus descendentes) insistiram que novas categorias hifenizadas deveriam ser criadas sob a rubrica de “brasileiros”. Esse não foi um processo fácil ou suave, e as tentativas de legislar ou de impor a *brasilidade* nunca tiveram êxito. Ao nos aproximarmos da virada do milênio, o Brasil permanece sendo um país onde a etnicidade hifenizada é predominante, embora não reconhecida. (LESSER, 2001, p. 19,20)

A partir dessa definição de Hall e dos estudos de Lesser, podemos entender que o *nikkei* é, por origem, um sujeito traduzido, híbrido, hifenizado, que possui duas culturas, mas que, ao mesmo tempo, sente que não pertence a nenhuma.

Em filme recente, *Asiáticos Podres de Rico*, há uma bela cena que trata desse hibridismo cultural de forma metafórica. Quando a protagonista, Rachel Chu, desabafa com uma amiga sobre como é difícil impressionar a sogra chinesa, mesmo sendo ela mesma chinesa, a amiga lhe responde dizendo que ela é, na verdade, como uma banana: amarela por fora, mas branca por dentro, uma alusão a como os chineses chamam os emigrados e seus descendentes do Ocidente. É preciso ressaltar, contudo, que este é um termo contraditório, podendo ter em alguns casos uma carga pejorativa, uma vez que ser banana é, ao mesmo tempo, tanto um sinal de assimilação pela sociedade ocidental, quanto uma acomodação e aceitação do estereótipo da “minoridade modelo”.

Entretanto, se retiramos a carga pejorativa do termo e analisarmos apenas a metáfora entre a fruta, que também é originária da Ásia e a população imigrante, é possível sim ver semelhanças entre ambos. Assim são os *nikkei*, amarelos fisicamente, mas com uma criação completamente ocidental, brasileira. Mesmo que o Japão seja um país moderno o suficiente para Hall considerá-lo um país ocidental, suas raízes, seus mitos fundadores, são todos orientais. Sendo assim, o *nikkei* brasileiro não é japonês, mas também não é completamente brasileiro. São indivíduos que ficam num limbo sem saber onde pertencem. Esse não pertencimento se aprofunda ainda mais quando o indivíduo não convive o suficiente com a colônia japonesa. É um pouco do que acontece com os *nikkei* no Rio de Janeiro.

Como seria, então, a identidade *nipo-fluminense*? Como se enxergam essas pessoas? Seria mais para *nipo-brasileiros*, ou seja, aqueles que se enxergam como japoneses nascidos no Brasil, ou seriam como brasileiros de ascendência japonesa? Quais vozes podem ressoar dessas pessoas? Por não ter colônias fortes como as de São Paulo, os *nikkei* do Rio de Janeiro muitas vezes não têm contato com a colônia japonesa. Assim, eles têm o físico do japonês, mas quando questionados se falam a

língua, se sabem comer de *hashi*, se possuem hábitos japoneses, e eles respondem negativamente, geram frustração em quem pergunta e são encarados, muitas vezes, como “falsos japoneses”. Assim, o *nikkei* aprende a viver sem pensar muito sobre sua própria identidade.

Essa é uma questão pouco debatida e um pouco difícil de ser colocada, uma vez que é contraditório pensar sobre a identidade *nikkei* quando não se tem conhecimento sobre ela, já que não há representatividade em filmes ou na escola. Como se sentir verdadeiramente brasileiro, se não estudamos imigração japonesa nas salas de aula? Se não se ensinam a história da Ásia nas escolas brasileiras? O país com a maior concentração de japoneses fora do Japão não tem, nas escolas do Rio de Janeiro, matérias que falem do Japão. Assim, a imigração japonesa passa despercebida entre a sociedade carioca, que muitas vezes desconhece a existência de 19 núcleos coloniais no estado³³. Enquanto isso, muitos dos estereótipos já mencionados continuam sendo reproduzidos e reforçados, gerando constrangimento e reforçando ideias como o da “minoridade modelo³⁴”. Esses rótulos não são parte da *identidade nikkei*. Qual seria, então, a identidade *nikkei*? É o que analisaremos no próximo capítulo.

2.5. RESUMO DO CAPÍTULO

³³ De acordo com o Documento de Orientação Curricular do Estado do Rio de Janeiro (DOC – RJ) de 2019, elaborado a partir das Diretrizes Curriculares Nacionais, é especificado que: “Considerando as Diretrizes Nacionais para a Educação das Relações Étnico Raciais, o Art.26 da LDB (Lei 10.639/03 e 11.645/08), que versa sobre o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e indígena na educação básica, a valorização da diversidade é fundamental para construção de uma nação democrática, na medida em que combate os preconceitos e promove a equidade. Neste sentido, destacamos a importância de uma orientação curricular que privilegie a diversidade de seus territórios em toda a sua abrangência, oportunizando aos seus atores identificar-se como parte do processo do seu lugar e de sua identidade. Assim, apontamos que trazer para o debate questões sobre racismo nos permite combatê-lo e trazer à tona, reflexões sobre tensões, igualdade, desigualdades, discriminação, diferenças e privilégios. Com isso, assinalamos que, cada território, escola pública ou privada, ao complementar e enriquecer sua proposta curricular possa abordar dentre outros, os temas apresentados a seguir, em uma perspectiva crítica, decolonial e antirracista: África como berço da humanidade; A diáspora africana no Brasil; África e suas tecnologias; Povos tradicionais, seus saberes e valores civilizatórios; A estética como um importante território de negação ou afirmação negra; Diversidade, na perspectiva daqueles que estão em situação de vulnerabilidade e ou exclusão; Trabalhar com as relações de gênero nas relações étnico-raciais, como o feminismo negro; A valorização de valores civilizatórios afro-indígenas como a oralidade e a circularidade, bem como as demais culturas locais e a Formação Continuada de professores (as) em Educação para as Relações Étnico Raciais.” (DOC-RJ, 2019, p. 27, 28). Dessa forma, percebe-se que existe o espaço para o ensino de questões raciais e formação de identidade. Contudo, nesses espaços, os amarelos não são inseridos na história da formação da população do Rio de Janeiro.

³⁴ Termo criado nos EUA na década de 1960, quando o discurso racista do “perigo amarelo” passou a ser substituído em prol de uma melhor convivência entre Japão e EUA. Assim, os asiáticos que antes eram vistos como perigosos socialmente, passaram a ser exemplo de disciplina e determinação que deveriam ser seguidos pelos ocidentais, já que o Japão tinha conseguido se modernizar e crescer economicamente em pouco tempo depois da Guerra.

A partir do olhar poético sugerido por Bleiker, o presente capítulo buscou identificar o lugar do asiático brasileiro na sociedade nacional. Vimos que a primeira construção de uma identidade nacional surgiu através da noção identitária do Rio de Janeiro e que esta construção foi anterior à chegada dos imigrantes japoneses. Foi só quando São Paulo passou a ter notoriedade política e econômica é que o asiático passou a ser visto como um rosto passível de ser explorado comercialmente, atribuindo a eles imagens relacionadas ao progresso, modernidade e eficiência. Tais imagens eram o oposto da identidade carioca, motivo pelo qual o amarelo não se encaixa na sociedade fluminense. Assim, com o surgimento da dualidade Rio de Janeiro vs São Paulo, são reforçadas as dicotomias estereotipadas entre as minorias presentes nessas cidades, onde negros e índios são melhor associados ao Rio enquanto os asiáticos são associados à São Paulo como a imagem da “minoridade modelo”.

Contudo, na visão dos próprios asiáticos, essas imagens, os rótulos criados não os representam. Assim, suas canções, produções e relatos buscam falar sobre seu lugar na sociedade como um semelhante, alguém com voz e não uma mascote. Desse modo, tanto o *rap* dos Tensais Mc's quanto a canção de Lina Tag se aproximam, em parte, das tentativas de Ko Un em utilizar da poesia para exaltar a identidade nacional. Uma identidade que aceite os amarelos como brasileiros.

3. IDENTIDADES AMARELAS PELAS VOZES DOS NIPO-BRASILEIROS

Para esta pesquisa, foram realizadas, ao todo, vinte e duas entrevistas orais presenciais no período anterior à pandemia da SARS COVID- 19. Destes, nove eram do núcleo colonial de Funchal e treze da Cidade do Rio de Janeiro. Dos entrevistados de Funchal, apenas um era de segunda geração, ou seja, filho de imigrantes. E, dos entrevistados da Cidade do Rio de Janeiro, apenas um veio como imigrante, sendo todos os demais filhos ou netos de imigrantes japoneses. O perfil dos entrevistados variava, à época das entrevistas, de pessoas entre 24 a 89 anos de idade, de escolaridade e profissões diversas, desde agricultores, aposentados, à pós-graduandos.

As entrevistas realizadas foram gravadas em vídeo para depois serem analisadas e terem as partes necessárias transcritas. Os ambientes para a realização das entrevistas variaram, sendo ou na casa dos entrevistados ou em um local público, de acordo com a disponibilidade do entrevistador e dos entrevistados. Para a realização destas, seguiu-se um roteiro de perguntas contendo questões amplas e abertas, onde o entrevistado era livre para responder o que quisesse sobre sua vivência e experiência dentro da temática de interesse da pesquisa. As perguntas abordavam temas como memória, imigração e identidade. Quando o entrevistado era um imigrante japonês, optou-se, por uma questão de comodidade e maior conforto ao entrevistado, falar em língua japonesa. As transcrições dessas entrevistas foram traduzidas de forma livre, pela autora, antes de serem aqui inseridas.

Em um primeiro momento, optou-se pela escolha da História Oral como metodologia, por acreditar ser a melhor fonte de acesso às memórias dos objetos de pesquisa, ou seja, da comunidade nipo-brasileira do Estado do Rio de Janeiro, uma vez que muitas dessas vozes não estão presentes nas bibliografias existentes. De acordo com o Manual de História Oral, já citado anteriormente na introdução desta dissertação, essa metodologia é utilizada quando não se há outras formas de se obter alguma informação ou dado para a pesquisa. Assim, optou-se por seguir o estilo de entrevista temático.

A ideia inicial era fazer aproximadamente três encontros com cada um dos entrevistados, para ter um material de análise mais completo. O primeiro contato, sendo também a entrevista preliminar, tinha como objetivo conhecer melhor os entrevistados e fazer as perguntas do primeiro roteiro, para depois elaborar um segundo roteiro mais específico, dentro das temáticas que os entrevistados apresentassem maior afinidade, que seriam respondidas em mais uma ou duas entrevistas. Contudo, com o avanço da pandemia, e pelo fato de boa parte dos entrevistados ser de grupo de risco, só foi possível a realização de um primeiro encontro com cada um dos entrevistados. Para se

adaptar à situação da COVID-19, a solução encontrada foi realizar um questionário online que possibilitasse complementar as informações que seriam obtidas através das entrevistas orais. Assim, optou-se por estender a pesquisa para nipo-brasileiros de outros estados através de um questionário de perguntas abertas e fechadas, todas autoaplicáveis, gerado pelo Google Forms, a fim de ter uma maior variação de informações e, a partir do cruzamento dos dados obtidos nessas entrevistas preliminares, nas respostas dos formulários e nos episódios do podcast Pequeno Lírio, foi possível analisar quais seriam as características de uma identidade nipo-brasileira e quais seriam exclusividade da identidade nipo-fluminense.

Ao todo, foram obtidas 242 respostas através do questionário do Google Forms. Desses, foram excluídas da análise: 1) aqueles que não responderam com o nome completo; 2) aqueles que eram menores de idade; 3) aqueles que não eram nipo-brasileiros, ou seja, *nikkei* de outro país que não o Brasil. Não foram analisadas, também, as respostas que foram duplicadas e contabilizadas pelo Forms. Estas foram consideradas apenas uma vez, após conferência de que todas as respostas eram iguais. Assim, ao todo, foram consideradas 235 respostas de diversas partes do Brasil.

As perguntas estavam dispostas em seções distintas. A primeira seção era formada por questões abertas e factuais, ou seja, voltadas para informações pessoais do entrevistado, tais como nome completo, idade, gênero e cidade e local de origem. Essas informações eram importantes para fazer uma triagem na hora das análises: primeiro o local de origem, depois por gênero e por idade. A partir dessa divisão, foi possível observar padrões de comportamento nas outras respostas, ainda que estas fossem respostas escritas de forma bem variadas entre si.

A segunda seção era com perguntas fechadas e abertas voltadas à temática da pesquisa, em outras palavras, as mesmas que foram perguntadas na entrevista oral. Optou-se por seguir o mesmo roteiro para manter um padrão das respostas e assim, ter uma amostragem maior de dados. A terceira e última seção também foi com as mesmas perguntas utilizadas na entrevista oral, todas elas abertas, contudo, estas eram voltadas exclusivamente para os imigrantes japoneses que pudessem vir a responder o questionário.

A seguir, os resultados das análises.

3.1. O PERFIL DOS ENTREVISTADOS

Dessa primeira seção, foram perguntadas informações pessoais dos entrevistados, tais como nome completo, idade, gênero com o qual se identifica e região de origem. Das perguntas aqui feitas, optou-se, por questão de ética e sigilo assegurado

no Termo de Compromisso, por não divulgar os nomes dos participantes. Contudo, tal informação se mostrou um dado interessante, uma vez que muitos dos que responderam as perguntas possuíam nomes compostos, sendo um deles em português e outro em japonês. O nome, como já foi visto anteriormente, é uma constante preocupação na vida dos nipo-brasileiros. Motivo de piada entre colegas e professores, a relação que muitos nipo-brasileiro têm com seus nomes costuma ser uma relação de amor e ódio, o que gera dificuldade de aceitação dos próprios nomes nos indivíduos. Por outro lado, aqueles que não possuíam nomes na língua de seus ancestrais relataram sentir falta dessa parte da identidade, como se tivessem sido negados essa parte de suas histórias. Nas palavras de uma das participantes da pesquisa que respondeu ao questionário:

O idioma e um nome japonês. O primeiro para repassar a resistência da memória e as raízes e o nome porque me foi negado e não desejo o sentimento de despertamento para ninguém. Mesmo que curto, o nome japonês é um peso muito significativo, mas apesar de tudo, ter orgulho de quem é deve prevalecer. (Belém, Outro, 22 anos)

As informações obtidas através dos formulários foram quantificadas e dispostas em gráficos, quando possível, principalmente as perguntas factuais e as fechadas, para melhor visualização dos resultados. Já as perguntas abertas foram agrupadas de acordo com o tipo de resposta e analisadas a partir das proximidades entre elas. A disposição que se seguiu aqui foi a mesma utilizada nos formulários.

3.1.1. Gênero

Há dois motivos para a presença desta questão no formulário. Por entender que o gênero é uma parte importante da identidade de um indivíduo, foi perguntado, nesta primeira seção, com qual gênero o entrevistado se identificava. Entende-se que gêneros diferentes possuem experiências e vivências distintas entre si, principalmente com relação aos estereótipos e preconceitos que sofrem ao longo de suas vidas. O segundo motivo é uma consequência do primeiro. Como muitos nomes japoneses são unissex, ou seja, podem ser utilizados para ambos os gêneros, a autoafirmação do gênero com o qual se identifica foi a maneira encontrada para saber com qual identidade a pessoa se reconhece. Assim, as opções presentes no formulário eram: Feminino, Masculino, Prefiro Não Dizer e Outro. Os resultados podem ser vistos no Gráfico 1 a seguir.

Contagem de Gênero (ジャンル)

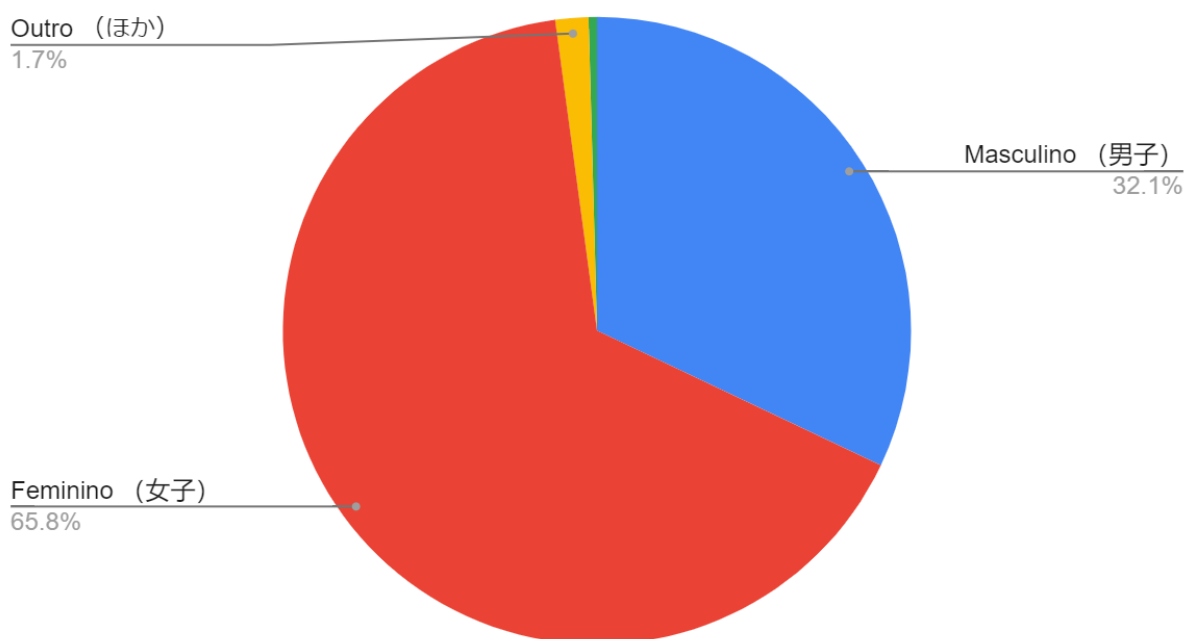


Gráfico 1: Contagem de Gênero

De acordo com o gráfico, é possível perceber que a parcela majoritária dos que responderam se identificavam com o gênero feminino, seguida do masculino. Os que se identificavam com a opção Outro respondiam em um espaço próprio com qual gênero se identificavam, sendo em sua maioria como Não-binário.

3.1.2. Faixa Etária

Há duas formas de se analisar a geração dos nipo-brasileiros. A primeira é a contagem tradicional ocidental, a mesma que separa as gerações em letras ou nomenclaturas específicas, como Geração Millenium, por exemplo. A segunda é a partir da imigração, ou seja, conta-se como primeira geração a dos imigrantes, independente do ano de nascimento ou chegada, ou da idade em que emigrou e à medida em que vão gerando filhos, netos e demais descendentes, são atribuídas numerações para as gerações seguintes. Tal classificação recebe nomenclatura japonesa, sendo a primeira geração denominada de *issei*, a segunda de *nissei*, a terceira de *sansei*, e assim por diante. Por exemplo, se pensarmos a classificação geracional tradicional ocidental, leva-se em consideração o ano em que nasceu, sendo, assim, a idade o fator principal para a divisão entre as gerações. Assim, uma família com pais de 20 a 40 anos e filhos com 5 a 10 anos possuem indivíduos de, pelo menos, três gerações diferentes. Contudo, ao

pensarmos a divisão geracional a partir da contagem da imigração, essa mesma família do exemplo anterior seria, ela toda, pertencente a uma mesma geração, a de *issei*.

Segundo Talita Cordeiro et al. (2013), ambas as divisões geracionais são possíveis, uma vez que:

Uma geração é composta por indivíduos que vivenciaram eventos ou fatos históricos de grande relevância durante seu processo de socialização. Essa experiência comum gerou a oportunidade desses indivíduos processarem esses acontecimentos de formas semelhantes, moldando seus valores e forma de pensar ao longo da vida. (MANNHEIM, 1993 apud CORDEIRO et al, 2013, p. 3)

Contudo, para fins desta pesquisa, optou-se por considerar, prioritariamente, a divisão geracional por idade, pois observou-se que essa divisão apresentou maiores variações nos resultados das respostas. Em outras palavras, pessoas com as mesmas faixas etárias apresentaram pensamentos semelhantes entre si, independente da contagem geracional japonesa.

A faixa etária dos que responderam ao formulário do Google variou de 13 a 85 anos. Entretanto, como já foi dito anteriormente, não foram considerados os menores de idade. Assim, tanto no Gráfico 2 abaixo, quanto no Gráfico 3 constam apenas os participantes de 18 a 85 anos.

Faixa Etária dos que Responderam ao Questionário

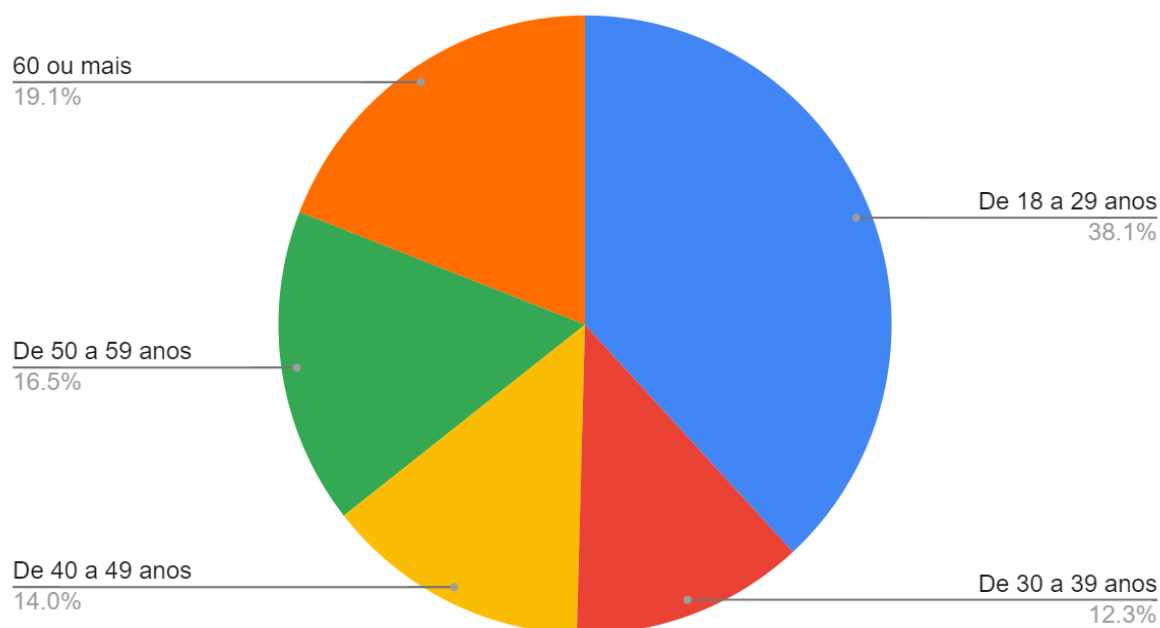


Gráfico 2: Faixa Etária dos que Responderam ao Questionário

Como podemos ver, o índice de pessoas na faixa etária dos 18 a 29 anos foi superior às demais faixas etárias. Acredita-se que um possível fator para esse ocorrido seja a familiaridade de jovens com as redes sociais pelas quais o formulário foi divulgado. A faixa etária acima dos 60 incluíram pessoas de até 85 anos, tornando-se assim a segunda faixa etária mais expressiva. O histograma abaixo nos permite visualizar melhor a proporção real de cada uma dessas faixas etárias.

Histograma de Idade (年齢)

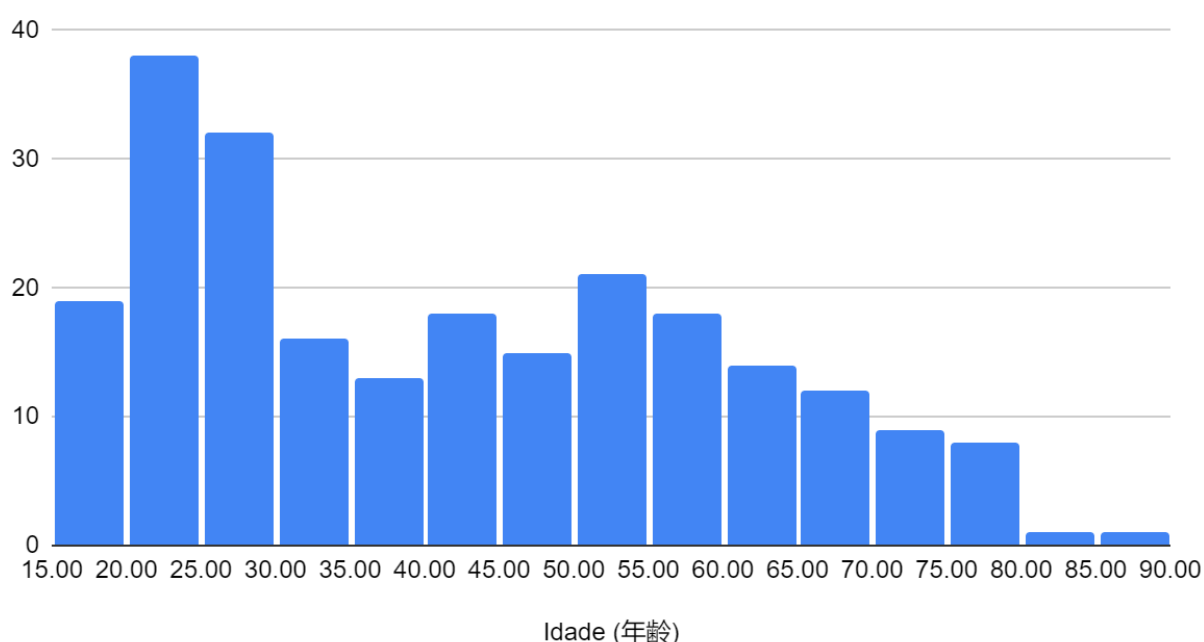


Gráfico 3: Histograma de Idade

Já o Gráfico 4 nos mostra a relação entre as faixas etárias e os gêneros respondidos no questionário. Por ele, fica mais claro perceber que a maioria dos participantes do questionário corresponde a pessoas que se identificam com o gênero feminino, entre 20 e 29 anos. Em quase todas as faixas etárias, a presença de respostas femininas foi majoritária, com exceção dos acima de 80 anos. Aqueles que se identificaram como “Outro” pertencem às parcelas mais jovens, de 18 a 29 anos, e uma pessoa não marcou nenhuma opção de gênero.

Faixa Etária e Gênero

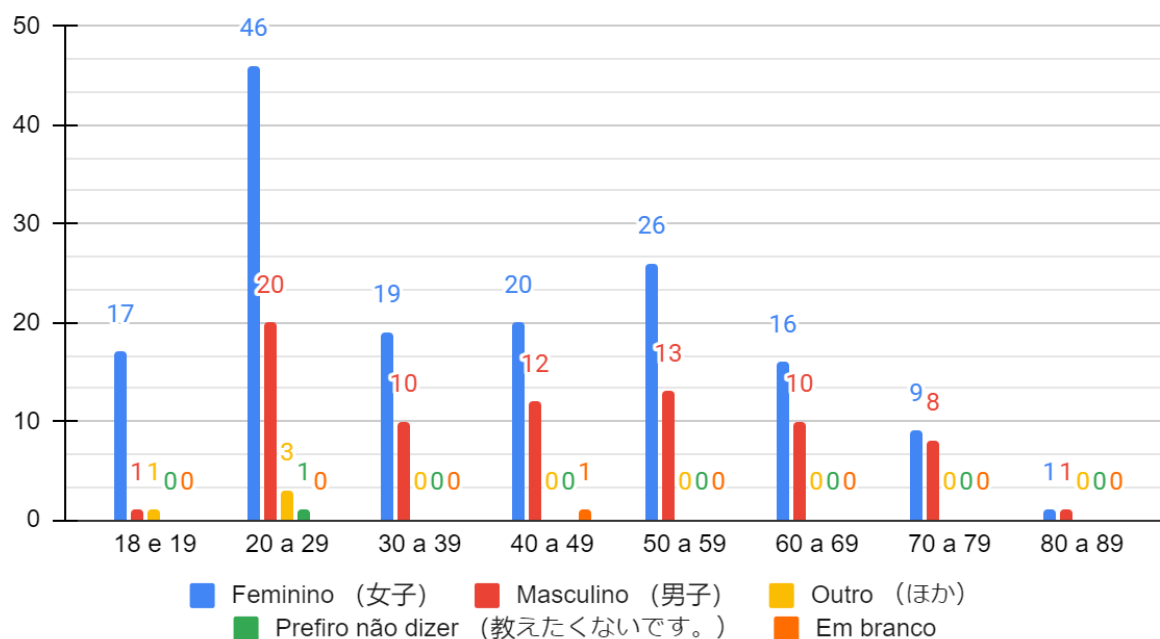


Gráfico 4: Faixa Etária e Gênero

Entende-se que a faixa etária a qual um indivíduo está inserido e o gênero com o qual se identifica é parte fundamental da construção de sua própria identidade, independente da raça ou etnia, nacionalidade ou quaisquer outros aspectos considerados por essa pesquisa.

Observou-se, ao longo das análises dos formulários, que algumas respostas variavam de acordo com gênero, outras de acordo com a geração e, ainda há outras que não variavam de acordo com esses marcadores, mas sim com o marcador seguinte, o de localidade.

3.1.3. Localidade

Um dos fatores que mais interessa a esta pesquisa é a vivência de nipo-brasileiros em diferentes regiões do país e, mais especificamente, no estado do Rio de Janeiro. Assim, das perguntas factuais da primeira seção, esta era uma das questões mais importantes, sendo a primeira a ser considerada na triagem das respostas. O Gráfico 5 apresenta os resultados quantitativos obtidos nessa questão.

Quantidade de Respostas

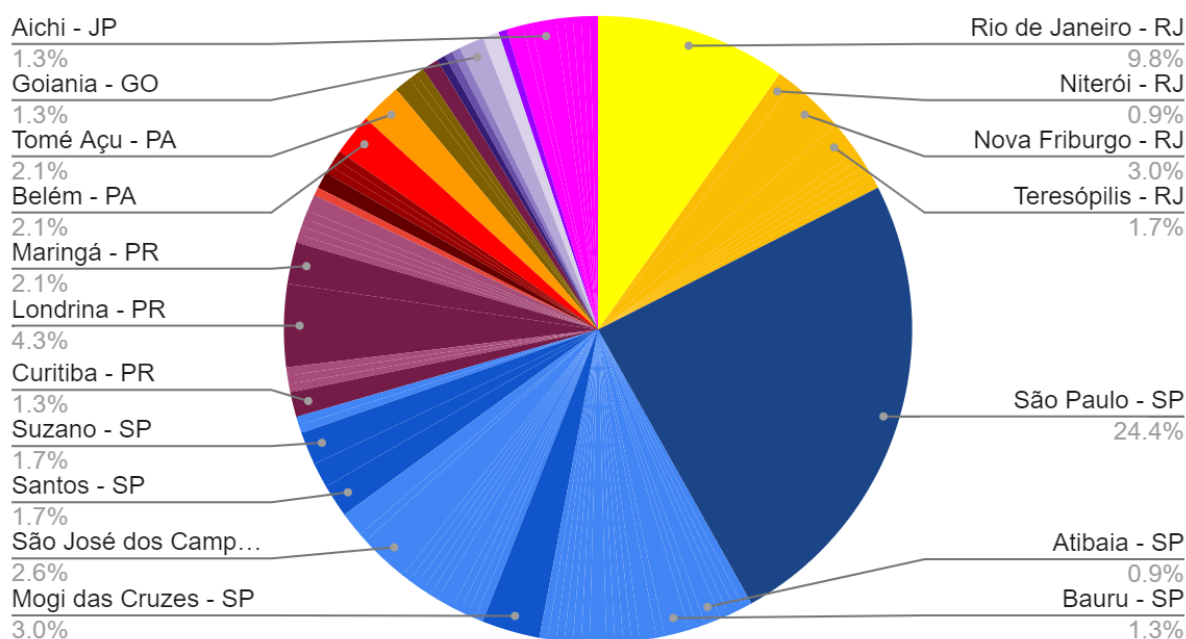


Gráfico 5: Quantidade de Respostas por Localidade

Por ser uma questão aberta, ou seja, não havendo opções de respostas, as pessoas respondiam de acordo com sua própria interpretação. Uma das respostas veio sem o indicativo do município, contendo apenas o estado de origem. Foi possível observar que boa parte dos que responderam optaram por colocar suas cidades natais, uma vez que nos comentários adicionais, ou em outras questões, as respostas vinham especificando que haviam se mudado para outra região do país e que sentiram diferença na forma como eram vistos em seus novos endereços.

Outro aspecto que chamou atenção nesta pergunta foram as respostas que indicavam cidades japonesas. Nesse grupo, que corresponde à fatia rosa do gráfico, estão contidos imigrantes japoneses que se declararam japoneses; filhos de dekasseguis que nasceram no Japão, mas que não se identificam com a cidadania japonesa e, por tanto, se identificaram como brasileiros; e pessoas que interpretaram a questão como origem familiar e não individual, ou seja, a região da qual sua família ou ancestrais moravam antes de migrarem para o Brasil. Estes últimos estão presentes no gráfico tal qual responderam, ou seja, na parcela rosa que corresponde às cidades japonesas, mas não foi possível identificar de qual parte do país eles se originaram, nem onde vivem atualmente.

Como esperado, a maior parcela das respostas veio do Estado de São Paulo, representado pela cor azul, seguido pela capital, a Cidade de São Paulo. Os municípios do Rio de Janeiro estão representados pelas cores amarelo claro e amarelo escuro, sendo o primeiro a capital e o segundo, demais municípios. De roxo estão os municípios do estado do Paraná, que teve participação expressiva, seguidos de outras regiões do Brasil, como o estado do Pará, Goiânia, Distrito Federal, Rondônia, Maranhão, Bahia e Pernambuco, representados com cores avulsas. A presença de pessoas de diferentes regiões do país permite uma análise mais completa, na medida em que é possível realizar uma comparação entre uma maior variedade de vivências.

Os 265 formulários respondidos foram impressos e separados de acordo com os três fatores citados anteriormente, primeiro de acordo com a região, depois com o gênero e por fim, a faixa etária dentro de cada gênero. A partir dessa divisão, as respostas das seguintes questões foram analisadas comparativamente, primeiro dentro de seus respectivos grupos e, depois, com os demais.

3.2. PERGUNTAS DA PESQUISA

A seção que foi denominada "Perguntas da Pesquisa" continha oito perguntas abertas autoaplicáveis, ou seja, em que os próprios participantes respondiam de forma livre, e uma pergunta múltipla escolha, onde se poderia marcar mais de uma opção.

3.2.1. Para você, o que é ser *nikkei*?

Para a primeira pergunta da seção, optou-se por começar com o que é ser *nikkei* para o entrevistado. Acreditava-se, no início da pesquisa, que esse era um termo conhecido pela maioria dos nipo-brasileiros, e tal hipótese foi confirmada ao longo dela. Contudo, houve uma considerável variação nas respostas para esta questão.

O primeiro grupo que se destacou foi a de pessoas que entendiam a questão como algo pragmático e respondiam o significado traduzido da palavra, ou seja, que *nikkei* eram descendentes de japoneses. Desse grupo, alguns especificaram que *nikkei* são pessoas com ascendentes japoneses que nasceram fora do Japão e outros atribuíram proximidade com a cultura japonesa na resposta. A maioria dos entrevistados de forma oral também se encontram neste grupo.

Qualquer pessoa pertencente à diáspora japonesa. (Maringá, Masculino, 26 anos)³⁵

³⁵ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

Descendente de japoneses. (Figueira, Feminino, 30 anos)³⁶

É ser descendente de japoneses, mas não morar ou ter nascido no Japão. (Taquaritinga, Feminino, 19 anos)³⁷

Imigrante ou Descendente de japoneses. (São Paulo, Masculino, 63 anos)³⁸

Um segundo grupo, menos expressivo, foi o de pessoas que consideraram a pergunta complexa, pois havia um nível de subjetividade em suas respostas. Para eles, ser *nikkei* era ser descendente de japoneses em terras brasileiras e, ao mesmo tempo, não ter um lugar ao qual se sente verdadeiramente pertencente. Esse grupo se aproxima, em questão de ideias, dos entrevistados pelo podcast Pequeno Lírio.

Fazer parte de uma comunidade com cultura, crenças e costumes diferenciados. Ter pessoas próximas com interesses parecidos. (São Paulo, Feminino, 40 anos)³⁹

Ser lido fenotipicamente como, e ter descendência, não importando nível geracional e/ou biracialidades. (Mauá, Masculino, 23 anos)⁴⁰

É ser filho de uma imigração recente, em que a tradição e a cultura de um país tão distante foi vivida desde criança. Ao mesmo tempo, é a sensação de pertencimento e de não-pertencimento constante, tanto na cultura brasileira quanto na japonesa. (São Paulo, Masculino, 26 anos)⁴¹

Ser estrangeira no país onde nasci, mas depois q as pessoas se acostumam comigo, fica *tdb* (tudo bem).” (Rio de Janeiro, Feminino, 53 anos)⁴²

Ocupar constantemente um não-lugar. (Campinas, não identificado, 22 anos)⁴³

O terceiro grupo que se destacou foram as pessoas que compreenderam a pergunta de forma totalmente subjetiva. Para esse grupo, ser *nikkei* é motivo de orgulho.

É uma honra ser descendente japonês. (Rio de Janeiro, Feminino, 61 anos)⁴⁴

³⁶ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

³⁷ Idem.

³⁸ Idem.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Idem.

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

Ser descendente de uma nação, disciplinada, esforçada, determinada e respeitada pelo mundo. (Toledo, Feminino, 53 anos)⁴⁵

Bom, tenho orgulho. (Rio de Janeiro, Masculino, 63 anos)⁴⁶

Uma quarta categoria, bem menos expressiva do que as outras, são de pessoas que não conheciam o termo e, portanto, tiveram dificuldade em responder a questão, pois não tinham familiaridade ou não demonstraram confiança em respondê-la.

Para falar a verdade, eu nem conhecia esse termo há pouco tempo atrás, e não gosto muito das associações que fazem com esse termo, sinto que mais afasta as pessoas do que aproxima (por exemplo, quem não sabe falar japonês, como eu e quem é birracial que nem eu) então não sei se eu sei descrever, porque não é algo com a qual me identifico muito (Santos, Feminino, 19 anos)⁴⁷

Que pergunta difícil. Não sei responder. Me considero brasileiro. (Mirante do Paranapanema, Masculino, 62 anos)⁴⁸

Das quatro categorias aqui propostas a partir das análises das respostas, observou-se que as duas primeiras variam mais com relação ao gênero e idade. Já a terceira foi predominantemente respondida por pessoas acima dos 50 anos, de ambos os gêneros, com uma ligeira predominância masculina. Os locais de origem não interferiram nos resultados.

Mas, o que seria ser *nikkei*? Pragmaticamente falando, *nikkei* é o sujeito que descende de japoneses, independente da divisão geracional japonesa, do contato com a cultura e do fenótipo mais ou menos marcado. O termo passou a ser empregado com maior frequência entre os anos 1918 e 1930, quando o fluxo de imigrantes para o Brasil era maior e mais constante e começavam a nascer os filhos de japoneses em terras do exterior. Nas palavras de Lesser:

Em 1918, três jornais eram publicados em São Paulo, e, em 1929, o *Nippak Shimbun* tornou-se o primeiro jornal japonês a publicar algumas páginas em português, para atender ao crescente número de nikkeis (o termo geral usado para os descendentes de japoneses nascidos no Brasil), que não sabiam ler japonês. A etnia nipo-brasileira surgiu a partir desses jornais, de duas maneiras. Em primeiro lugar, eles frequentemente incluíam informações tiradas de jornais brasileiros, que não chegavam ao interior, abrindo uma janela para a vida da maioria que, de outro modo, não estaria acessível.

⁴⁵ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Idem.

Os jornais, além disso, ofereciam espaço para formas culturais específicas da vida dos imigrantes no Brasil. (LESSER, 2001, p. 168)

Lesser, assim como muitos outros autores, utilizam o termo *nikkei* como sinônimo de nipo-brasileiro. Contudo, ao contrário do que se acreditava no início da pesquisa, o termo *nikkei* não é um sinônimo de nipo-brasileiro para a maioria dos entrevistados, como ficou evidente na pergunta a seguir.

3.2.2. Como você se considera?

Nessa pergunta, foram dispostas opções em que as pessoas poderiam marcar quantas quisessem. Ao todo eram sete opções disponíveis, sendo as duas primeiras de nacionalidade: Brasileiro/Brasileira, Japonês/Japonesa; uma étnica: Nikkei; três raciais: Branco/Branca, Amarelo/Amarela, Birracial; e uma opção Outro, onde a pessoa respondia em um espaço a parte qual seria uma identificação que não foi disposta. Alguns aspectos chamaram a atenção durante as análises dessa questão.

O primeiro deles é que nenhuma das opções foi unânime, ou seja, nenhuma delas obteve total de 235 respostas. De acordo com o Gráfico 6, é possível observar que a maioria das pessoas se identificam como brasileiros, independente da cidade de origem, uma vez que algumas pessoas que colocaram cidades japonesas como sua cidade natal marcavam a opção Brasileiro/Brasileira como uma das respostas possíveis, mas não a opção Japonês/Japonesa.

Como você se considera? (自分のことをどう思いますか。)

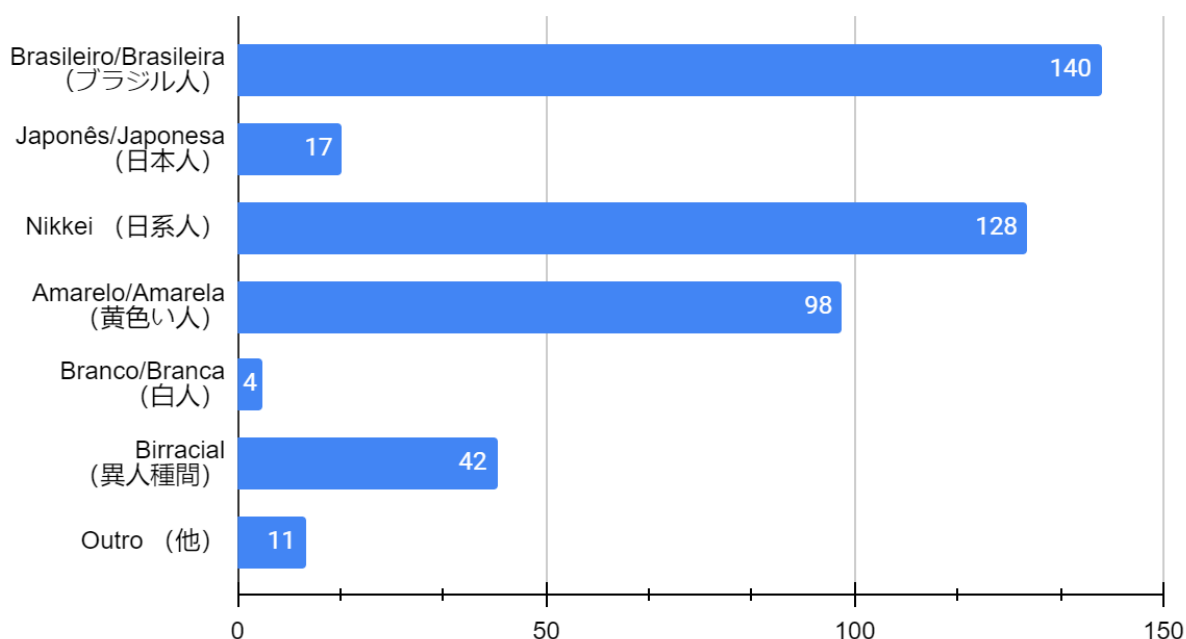


Gráfico 6: Como Você se Considera?

A opção que teve maior quantidade de respostas foi Brasileiro/Brasileira, com cento e quarenta marcações. Observou-se que essa opção muitas vezes aparecia como sendo a única opção marcada na parcela etária acima dos 60 anos, independente do gênero. Já nas demais faixas etárias, vinha combinada com outras respostas. Essa também foi uma resposta recorrente nas entrevistas orais entre os descendentes de imigrantes, ou seja, os nipo-brasileiros de segunda geração em diante segundo a contagem geracional japonesa. Em uma das entrevistas realizadas em Funchal, o único entrevistado de segunda geração, ao ser questionado se ele se entendia mais como brasileiro, japonês ou *nikkei*, respondeu da seguinte maneira:

Eu acho que... eu sou brasileiro, mas tem muita coisa que ainda penso como japonês, sabe? Eu não concordo com os brasileiros, o jeito que pensam, agem, mas a gente vai se adaptando (risos). (Informação verbal)⁴⁹

Outros entrevistados do Rio de Janeiro também se identificaram, em sua maioria, como brasileiros.

Das dezessete pessoas que marcaram a opção Japonês/Japonesa, apenas duas marcaram essa opção como única resposta, sendo ambas provenientes de

⁴⁹ Informação fornecida por E., em Rio de Janeiro, setembro de 2019.

cidades japonesas. Duas pessoas marcaram essa opção combinada com Nikkei, sendo uma de cidade japonesa e outra de São Paulo; e outras duas marcaram com a opção Amarelo/Amarela, sendo uma de localidade indefinida, porém do estado do Paraná, e outra uma cidade japonesa. Todas as demais respostas vieram acompanhadas da opção Brasileiro/Brasileira. Não se observou nenhum padrão de idade ou gênero que se destacou mais nessa resposta.

A segunda resposta mais expressiva foi a terceira opção, Nikkei, com cento e vinte e oito marcações. Dessas, cinquenta e nove foram respostas únicas. Aqui observou-se que, das dez respostas que vieram de Londrina, nove marcaram Nikkei como identificação, e dessas nove, sete eram respostas únicas. Das demais respostas mais gerais que marcaram Nikkei como única opção, outro aspecto que nos chamou atenção é que essa também foi uma das opções mais marcadas pelas pessoas acima de 50 anos. Nove pessoas marcaram essa opção junto com a opção Brasileiro/Brasileira; vinte e oito pessoas marcaram a combinação Nikkei/Brasileiro/Brasileira/Amarelo/Amarela; nove pessoas acrescentaram a opção Birracial, três pessoas fizeram a combinação com a opção Branco/Branca e cinco pessoas marcaram a combinação Nikkei/Amarelo ou Nikkei/Birracial e Nikkei/Amarelo/Birracial.

Ao se combinar os dados obtidos nessa questão com as demais respostas obtidas nas outras perguntas, observa-se que, apesar de muitos reconhecerem e saberem definir com suas próprias palavras o que é ser *nikkei*, a quantidade de pessoas que se identificam com essa etnia foi menor do que a expectativa. Houve também uma variação geracional, pois a maioria dos que se identificavam como Nikkei eram pessoas com mais de 30 anos. Contudo, jovens de 18 a 29 anos também marcaram essa opção, apenas não de forma expressiva. Essa diferença geracional foi percebida por Lesser, ao estudar a construção da identidade nacional brasileira. Em suas palavras:

Os japoneses e os nipo-brasileiros, entretanto, passaram a definir suas identidades de formas diferentes. Os jovens nikkeis se referiam a si próprios de maneira hifenizada, enquanto a geração mais antiga criava sociedades secretas que compartilhavam a crença de que a lealdade ao Japão garantiria suas vidas no Brasil. Ao final, ambas as partes se viram com parcelas iguais de satisfação e rancor. Os nikkeis agora eram brasileiros, embora a sociedade continuasse a defini-los como japoneses. (LESSER, 2001, p. 252)

Foi possível perceber, a medida em que se avançava nas leituras dos formulários, que muitos jovens não se identificam mais com essa nomenclatura. Ao observar as respostas daqueles que não marcaram a opção Nikkei, viu-se que alguns

relataram sentir desconforto em se autodenominarem como *nikkei*, pois não teriam contato suficiente com a cultura japonesa e, portanto, se sentiam indignos de serem assim chamados. Já outros apenas não se reconheciam, pois a identidade regional era mais forte. Assim, observou-se que, ao contrário do que se imaginava, ser *nikkei* não é uma identidade comum a todos os nipo-brasileiros, que ao contrário, o próprio termo pode ser um meio de exclusão, principalmente para aqueles que se autodeclararam birraciais.

O termo Birracial passou a ser utilizado recentemente entre o meio nipo-brasileiro, para substituir a palavra “mestiço”, que ganhou uma conotação pejorativa. Ao se pensar o processo de embranquecimento que o país viveu ao longo da história, com miscigenações forçadas e apagamento de identidades raciais, é compreensível que o termo “mestiço” tenha recebido essa carga negativa. No caso dos nipo-brasileiros, a miscigenação foi utilizada como um dos fatores para convencer a entrada dos japoneses no país, durante os primórdios da imigração.

Como o debate sobre a imigração japonesa tratava tanto da assimilação quanto da produção, o grupo “pró” tinha que convocar provas “científicas” para a opinião de que os japoneses rapidamente transformar-se-iam em brasileiros. Muitos saudaram as opiniões “pró-mestiço” de Silvo Romero, afirmando que os japoneses eram singularmente assimiláveis em razão dos altos índices de casamentos mistos. (LESSER, 2001, p. 182)

Essa declaração se provou falsa, pois, ainda segundo Lesser, um censo realizado no ano seguinte indicava que o índice de casamentos interétnicos era menor do que 2%. Contudo, isso não impediu que os grupos pró-japoneses continuassem utilizando as ideias eugenistas para continuar incentivando a imigração.

Sugerindo que os japoneses eram brasileiros e vice-versa, os que eram favoráveis à imigração japonesa conseguiram torcer as teorias eugênicas contra si próprias. O político e ensaísta Alfredo Ellis Júnior, por exemplo, afirmava que as relações sexuais dos japoneses com os mestiços tornariam mais fecunda a prole resultante (...), e mais capaz de cruzar novamente com o tipo “italo-paulista-sírio” encontrado em São Paulo. (LESSER, 2001, p. 184)

Esse grupo pró-imigração japonesa passou a difundir a ideia de que os próprios japoneses eram uma nação mestiça, tal qual o Brasil e, por isso, sua assimilação seria possível, uma vez que ambas as sociedades eram compatíveis. Tal ideia foi corroborada pelos próprios imigrantes japoneses.

Esses sentimentos atingiram um público mais amplo com a publicação regular de fotografias de crianças de aparência “brasileira” que eram, oficialmente pelo menos, filhas de pais japoneses e brasileiros ou europeus. Essas fotografias apareciam quase sempre em livros ou folhetos publicados com o apoio financeiro (declarado ou não) de organizações culturais japonesas, sendo de tipo uniforme: homens japoneses casados com mulheres brasileiras brancas (ou imigrantes europeias) que haviam produzido filhos brancos. (LESSER, 2001, p. 184)

Ao observar as três opções raciais dispostas na enquete, foi possível perceber que, muitos dos que marcaram a opção Birracial também se identificaram com a opção Amarelo/Amarela. Contudo, apenas três dessas pessoas se identificaram com a opção Branco/Branca e uma única pessoa se identificou como Nikkei/Branco/Branca. Assim, as análises de Lesser de que o sujeito *nikkei* jovem não foi completamente aceito pela sociedade brasileira, majoritariamente branca e negra, se confirma nas respostas dos formulários, pois poucos foram os que se auto-declararam como brancos.

Não obstante, para as pessoas birraciais, o sentimento de não pertencimento é duplo, uma vez que eles não se sentem pertencentes nem na parcela branca da família, nem na parcela amarela, pois são constantemente lembrados de que são “mestiços” ou *hafu*⁵⁰ quando possuem proximidade com essa parte da família. Nas respostas dos formulários, eram os que se declararam birraciais quem mais demonstravam desconforto com o termo Nikkei. Uma das participantes do formulário, uma jovem mulher de 26 anos, de Porto Alegre, que se identificou como Birracial escreveu o seguinte relato para a pergunta “Como você sente que os outros te enxergam?”:

Entre nikkeis, como alguém que não é nipo o suficiente por causa da minha vivência afastada da cultura, isso é uma insegurança minha (muitas vezes sinto que sou uma branca de olhos puxados por causa disso). De forma geral, como alguém que se posiciona, que lidera de diversas formas e com sede de conhecimento, com muita curiosidade e questionamentos. (Porto Alegre, Feminino, 26 anos)⁵¹

Ao final, essa mesma jovem escreveu, no espaço destinado a informações adicionais, o seguinte comentário:

Quero agradecer pelo espaço de seleção múltipla na pergunta sobre como me identifico eticamente, ser birracial é um eterno não lugar. (Porto Alegre, Feminino, 26 anos)⁵²

⁵⁰ Termo japonês, que vem da palavra em inglês *half*, que significa meio ou metade. Essa palavra passou a ser utilizada para denominar as crianças que nasciam de relações interétnicas, ou seja, seria um sinônimo de “mestiço”.

⁵¹ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁵² Idem.

Um termo recorrente entre os que marcaram a opção Birracial, ou mesmo entre os que não marcaram, mas, ao longo das respostas se identificaram como indivíduos “mestiços” ou birraciais, foi a palavra japonesa *gaijin*, que significa estrangeiro ou pessoa de fora. Para essas pessoas, o olhar de serem os outros é constante e duplo, tanto pelos amarelos, quanto pelos brancos.

Uma pessoa amarela. Sempre relacionado com a percepção de "gaijin" por pessoas não-amarelas." (São Paulo, Feminino, 19 anos)⁵³

"Gaijin" para nikkeis e japoneses e "Japa" Para brasileiros, sempre houve um conflito de identidade, mas hoje em dia me considero uma brasileira com descendência japonesa (Nikkei) e não me importo de sempre ter que explicar isso as pessoas. (Londrina, Feminino, 21 anos)⁵⁴

O sentimento de não pertencimento parece ser comum a maioria dos nipo-brasileiros, principalmente dos que vivem fora da cidade de São Paulo, como foi possível perceber nas respostas dos formulários, mas também nos episódios do podcast Pequeno Lírio. Aliás, foi possível perceber que há uma diferença, ainda que sutil, entre o não pertencimento de um monorracial e um birracial.

Um dado que ficou faltando nessa pesquisa foi a identidade birracial entre amarelos e negros. Apenas uma das participantes respondeu ter ascendência árabe, então ela também se identificou como Marrom, após marcar a opção Outro. As demais respostas para essa opção foram os termos “nipo-brasileiros”, “híbrido” e “mestiço”.

Com relação à identificação racial, observou-se que a maioria das pessoas que se autodeclaravam como amarelos, brancos ou birraciais eram jovens de 18 à 30 anos, mas houve uma ou outra resposta de participantes acima dos 50 anos. Outro aspecto que foi possível perceber é a falta de compreensão dos próprios indivíduos nipo-brasileiros com relação à sua própria racialidade. Entre as respostas, o seguinte relato de uma mulher de 36 anos, do Rio de Janeiro, chamou atenção:

Durante a infância, tive dificuldades em me encaixar. Como mestiça nipo-brasileira e carioca, não me sentia “brasileira” o suficiente com meus parentes não-nipo-descendentes e nem “japonesa” o suficiente com meus parentes nipo-descendentes. Há quem diga que meus olhos não são “fechados” o suficiente e que meu cabelo é a única característica que poderia insinuar uma descendência oriental. Morar no RJ, quando toda a família japonesa era de São Paulo, também me fazia sentir um pouco isolada. Apesar disso, eu gostava da cultura japonesa, mas

⁵³ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁵⁴ Idem.

somente com 17 anos que pude começar a estudar o idioma e somente com 22 anos que conheci a Associação Nikkei do RJ, por intermédio de um amigo nipo-descendente. Em tempos anteriores ao da internet, conseguir livros e aprender origami, por exemplo, era quase impossível onde morava, um bairro mais isolado. Com o tempo, acabei buscando mais um equilíbrio das minhas origens. Estudar o idioma me aproximou. Visitar o Japão foi um sonho realizado. Hoje eu me considero mestiça e me orgulho disso, de ter ambas as raízes.

Num contexto mais amplo, sinto que existe uma sub-representação no Brasil. A maioria dos questionários nos classifica como brancos, ou nos encaixa juntamente com os brancos. E quando se pensa em miscigenação no Brasil, só consideram as indígenas e negras... então há quem se incomode com o fato de eu me entender por mestiça, como se estivesse me apropriando de um conceito que não se aplicaria aos descendentes de asiáticos como um todo. (Rio de Janeiro, Feminino, 36 anos)⁵⁵

A autora dessa resposta se identificou como Brasileira/Nikkei/Amarela. Contudo, em seu relato, ela expressa a angústia que sentiu por ser “mestiça”, mas que com o tempo, aprendeu a sentir orgulho, apesar de ainda haver incômodo por parte de terceiros, uma vez que pessoas asiáticas são consideradas brancas em nosso país, mas apenas quando se pretende negar algum tipo de preconceito ou violência, ainda que em forma de micro agressões.

Segundo o pesquisador norte-americano D.W. Sue e sua equipe de pesquisadores na área da psicologia, micro agressões são definidas da seguinte maneira:

Micro Agressões raciais são indignidades verbais, comportamentais e ambientais diárias breves e corriqueiras, sejam intencionais ou não, que comunicam desprezos raciais hostis, depreciativos ou negativos e insultos à pessoa ou grupo alvo. Eles não se limitam apenas a encontros humanos, mas também podem ser de natureza ambiental, como quando uma pessoa de cor é exposta a um ambiente de escritório que involuntariamente ataca sua identidade racial. (Gordon & Johnson, 2003; D. W. Sue, 2003 apud SUE et al, 2007a, p. 273)⁵⁶.

⁵⁵ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁵⁶ Tradução livre. No texto original: “Racial microaggressions are brief and commonplace daily verbal, behavioral, and environmental indignities, whether intentional or unintentional, that communicate hostile, derogatory, or negative racial slights and insults to the target person or group. They are not limited to human encounters alone but may also be environmental in nature, as when a person of color is exposed to an office setting that unintentionally assails his or her racial identity” (Gordon & Johnson, 2003; D. W. Sue, 2003 apud D.W. SUE et al, 2007a, p. 273).

Assim, piadas, perguntas, e demais comentários que, a princípio, aparentam ser inofensivos podem ser considerados como micro agressões a partir do momento em que, ainda que de forma sutil, acabam causando desconforto nos alvos dos comentários. A pesquisa de Sue et al. (2007) é mais específica para os casos de micro agressões raciais, ou seja, a partir de relatos de pessoas racializadas norte-americanas, eles criaram uma taxonomia para melhor analisar cada tipo de agressão.

Sue et al. (2006) propuseram uma taxonomia de micro agressões raciais que as classifica sob três formas: *microassault*, *microinsult* e *microinvalidation*. *Microassaults* são definidos como derivações raciais explícitas que são ataques verbais (ou seja, epítetos raciais), não-verbais (discriminação comportamental) ou ambientais (exibições visuais ofensivas) destinadas a ferir pessoas de cor. Geralmente é deliberado e consciente. (SUE. et al. 2007b, p. 73)⁵⁷

Nesse artigo cuja citação acima foi extraída, eles analisam mais as outras taxonomias, denominadas *microinsult* e *microinvalidation*, pois ambas seriam categorias involuntárias, ou seja, o agressor não teria conhecimento ou consciência de estar agredindo alguém quando verbaliza uma piada, uma pergunta ou um comentário. Em outro artigo, também da equipe de D.W. Sue et al. (2007) faz uma divisão mais específica, totalizando nove categorias de micro agressões:

Eles criaram uma taxonomia de micro agressões e propuseram categorias de cada uma com seus próprios temas distintos: (a) micro insulto (atribuição de inteligência - atribuindo alta ou baixa inteligência a um grupo racial, cidadania de segunda classe - tratada como um ser ou grupo inferior, valores / comunicações patologizantes - noção de que os valores e / ou estilos de comunicação das pessoas de cor são anormais e presunção de status criminoso - presumida como criminosa, perigosa ou desviante com base na raça) e (b) micro invalidação (estrangeiro em sua própria terra - suposição de que os cidadãos de minorias raciais são estrangeiros, daltonismo - negação ou fingimento de que não se vê cores, mito da meritocracia - o sucesso na vida se deve ao esforço individual e não raça e negação do racismo individual - negação do racismo pessoal ou do papel de alguém em sua perpetuação). Uma nona categoria, invalidação ambiental foi identificada, mas parece ser mais um mecanismo para entregar micro agressões (verbais, comportamentais e ambientais) em vez de uma expressão autônoma e distinta. (SUE et al, 2007b, p. 73)⁵⁸

⁵⁷ Tradução Livre. No texto original: "Sue et al. (2006) have proposed a taxonomy of racial microaggressions that classifies them under three forms: microassault, microinsult, and microinvalidation. Microassaults are defined as explicit racial derogations that are verbal (i.e., racial epithets), nonverbal (behavioral discrimination), or environmental (offensive visual displays) attacks meant to hurt the person of color. It is generally deliberate and conscious". (SUE, D. W. et al, 2007b, p. 73)

⁵⁸ Tradução livre. No texto original: "They created a taxonomy of microaggressions and proposed categories of each with their own distinct themes: (a) microinsult (ascription of intelligence—

As análises das respostas que se seguem foram feitas de acordo com essas taxonomias, quando verificadas a ocorrência de micro agressões.

3.2.3. Como você sente que os outros te enxergam?

Nessa questão, a maioria das respostas apresentaram a ideia de que os outros, entendidos aqui como a sociedade em geral, enxergam esses indivíduos como japoneses, ou estrangeiros no geral, mas raramente como brasileiros. Tal visão se enquadra na “categoria b” de Sue et al., de micro invalidação. Ao serem vistos como japoneses, muitos também relatavam a sensação de ser um estrangeiro em seu próprio país, outras vezes, como uma pessoa exótica.

Como japonesa. (Goiás, Feminino, 22 anos)⁵⁹

Estranho, diferente. (São Paulo, Masculino, 27 anos)⁶⁰

No Japão eu sou gaijin, no Brasil sou japonês. (Mogi das Cruzes, Masculino, 26 anos)⁶¹

Uma estranha, estrangeira. (São Manuel, Feminino, 50 anos)⁶²

Poucas foram as variações, mas quando estas ocorriam, geralmente vinham ou de pessoas birraciais, que se sentiam divididos pela forma como as sociedades, fossem brancas ou amarelas as viam, ou de indivíduos das gerações acima de 50 anos, que descreviam que eram vistos com respeito. Geralmente, as pessoas que respondiam nessa segunda categoria eram as mesmas que marcavam apenas Nikkei como opção de suas identidades e eram também os que diziam sentir orgulho de serem *nikkei*.

Como não "tão brasileira quanto" os outros, mas não como japonesa também. E esse "título" pode variar com o contexto, inclusive; para fazer uma "piadinha" eu sou japonesa, mas para

assigning high or low intelligence to a racial group, second class citizenship—treated as a lesser being or group, pathologizing values/communications—notion that values and/or communication styles of people of color are abnormal, and assumption of criminal status—presumed to be a criminal, dangerous or deviant based on race) and (b) microinvalidation (alien in own land—assumption that racial minority citizens are foreigners, color blindness—denial or pretense that one does not see color, myth of meritocracy—success in life is due to individual effort and not race, and denial of individual racism—denial that personal racism or one's role in its perpetuation). A ninth category, environmental invalidation was identified, but it appears to be more of a mechanism for delivering microaggressions (verbal, behavioral and environmental) instead of a free standing and distinct expression.” (SUE et al, 2007b, p. 73)

⁵⁹ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Idem.

⁶² Idem.

falar da identidade amarela eu sou branca ou brasileira. (Feminino, Minas Gerais, 18 anos)⁶³

Com respeito. (Masculino, São Paulo, 79 anos)⁶⁴

Aqui cabe uma observação. Quando a jovem de 18 anos relata que, para fazerem piada ela é japonesa, mas para falar de identidade amarela é branca, é também uma micro agressão da “categoria b” de Sue et al., ou seja, tem sua identidade, vivências, falas e experiências negadas. Esse tipo de micro agressão foi observado em outras respostas, nas demais questões ao longo de toda a análise.

3.2.4. Para você, qual é a importância da sua própria identidade?

Nessa questão também não houve muita divergência quanto às respostas. Apesar de terem relatos diversos e bem específicos, a maioria dos entrevistados respondeu que a própria identidade era importante para eles, geralmente por uma questão de autoconhecimento, autoaceitação, para conhecer suas raízes e saberem se posicionar no mundo. Poucos entrevistados disseram não se importar com a questão identitária e alguns afirmaram que era importante, mas que as raízes étnicas e raciais não eram, necessariamente, um fator a ser levado em conta.

Entender a minha própria identidade é importante para manter a minha autoestima e perceber as nuances raciais e sociais que assolam o Brasil, principalmente voltado para minorias. Por mais que eu não perceba minhas descendências gerando consequências negativas (até o momento), perceber a minha própria identidade foi importante para o desenvolvimento da empatia. (São Bernardo do Campo, Feminino, 32 anos)⁶⁵

Reconhecer que fui criado na interseção entre costumes de diferentes tradições culturais, sem perder de vista o referencial espacial (país, região, estado, cidade, bairro), racial e socioeconômico em que fui criado. (Rio de Janeiro, Masculino, 24 anos)⁶⁶

Normal. (São Paulo, Masculino, 69 anos)⁶⁷

De suma importância. Acho que os descendentes de japônês devem valorizar suas origens e manter algum contato com a cultura japonesa. (São Paulo, Feminino, 37 anos)⁶⁸

⁶³ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Idem.

Através das respostas obtidas, foi possível perceber que para muitos, a identidade está atrelada a algumas questões específicas como a estética de seus corpos, seja na altura, formato dos olhos e a questões culturais. Ambas as marcações mencionadas estão relacionadas a maneiras como a sociedade os percebem. Assim, se reconhecer como um indivíduo híbrido ou hifenizado que pertence a duas culturas está diretamente ligado à autoestima e autoconhecimento dos entrevistados, e esse reconhecimento só é possível na medida em que são realizadas as trocas com os outros, ou seja, é na convivência com o externo, a sociedade fora do círculo familiar que esse reconhecimento acontece. Essa percepção se assemelha aos entrevistados do podcast Pequeno Lírio e dos relatos orais.

3.2.5. Quais os aspectos culturais relevantes estão presentes na sua vida (sejam considerados nacionais ou não)?

Nessa questão, observou-se que, na grande maioria das respostas, a comida aparece como uma questão cultural muito forte, presente nas casas nipo-brasileiras. Algumas pessoas dividiam esse aspecto cultural entre nacional e japonês, mencionando o pastel com caldo de cana da feira como cultura brasileira e o *gohan*⁶⁹ como cultura japonesa. A culinária também foi um dos pontos mais mencionados nas entrevistas orais e nos episódios de podcast do Pequeno Lírio.

Em um diálogo entre os entrevistados do Rio de Janeiro, foi mencionado um restaurante japonês, que ficava localizado no bairro de Botafogo, que aos finais de semana servia no buffet a opção de pratos quentes da culinária japonesa, motivo pelo qual muitos nipo-brasileiros frequentavam o lugar.

Entrevistada 1: Até porque, por exemplo, culinária, não tem como, tipo, é, quando eu vou no, a gente vai no Matsuda, eu gosto de comer lá, comida quente de lá, porque é comida da minha avó, né?

Entrevistada 2: É comida caseira.

Entrevistada 3: É impressionante, e você for perceber, todos os descendentes de japonês que vão ao Matsuda, eles pegam a linha da fila da comida quente. Todos os brasileiros, que eu tô dizendo, que não tem mistura, não tem descendência ou influência japonesa vão direto pro sushi.

Entrevistada 1: É muito engraçado, a gente pega o sushi também, mas a gente não vai lá sem passar pela parte da comida quente. (Informação verbal)⁷⁰

⁶⁹ Arroz branco japonês.

⁷⁰ Informação fornecida por R.K., K.K., E.K., R.K., em Rio de Janeiro, em agosto de 2019.

Já os relatos obtidos através do questionário foram mais abrangentes, ou seja, não especificaram um restaurante ou um prato, por exemplo, tal qual foi feito nas entrevistas fornecidas ao podcast Pequeno Lírio já citadas anteriormente.

Culinária, valorização da dedicação e honestidade. (Rio de Janeiro, Feminino, 65 anos)⁷¹

Comida, cultura, respeito ao próximo e àqueles ao meu redor. (São Paulo, Masculino, 32 anos)⁷²

Outro aspecto que apareceu bastante foi com relação à manutenção e o ensinamento da língua japonesa. Muitos relataram a importância de terem aprendido o japonês, e outros, que gostariam de ter aprendido. Há também aqueles que mencionaram, tal qual nos episódios do podcast Pequeno Lírio, sobre a mistura que se faz entre as línguas portuguesa e japonesa dentro de suas casas e nos meios familiares.

Temos o costume de falar “*itadakimasu*” e “*gotsuso sama*” antes e depois das refeições, respectivamente. “*Tadaima*” e “*okaeri*” quando chega e sai de casa. Comemos o arroz japonês e meu pai prefere fazer feira em uma feira onde há diversos produtos japoneses, por isso sempre há desses produtos em casa, por exemplo, tofu, shimeji, shiitake, sushi (as vezes meu pai compra, as vezes minha mãe faz), takenoko, moyashi etc. Além disso, seguimos corretamente a tradições de fazer missas de falecimento dos parentes, principalmente pelo lado paterno, que é de Okinawa. (São Paulo, Feminino, 21 anos)⁷³

Eu ainda falo a língua japonesa, mas o meu neto (4a geração) só alguns vocabulários...;

Minha mãe fazia muitas coisas (ozouni, oseti ryouri, osonae etc) para o Ano Novo, o que sobrou muito pouco do que ela fazia...;

Meus pais preparavam *OSEIBO* para amigos e pessoas como agradecimento por um ano de *OSEWANINARIMASHITA*, algo que eu não faço;

Cultuava *nihombuyou*, *Ikebana*, cerimônia de chá, missa japonesa...;

Como eram bem japoneses mesmo, quanta saudade...” (Amparo, Feminino, 60 anos)⁷⁴

Já em uma das entrevistas orais, foi obtido o seguinte relato em que a entrevistada narra uma confusão entre as palavras utilizadas dentro de casa, de origem japonesa, e na escola, ou seja, o ambiente externo.

É, umas das coisas que eu acho também que está presente, mais presente no nosso dia a dia, pelo menos no meu, né, é que

⁷¹ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁷² Idem.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Idem.

a gente usa umas palavras em japonês, tipo travesseiro é *makura*, arroz é *gozan*, e aí tem algumas palavrinhas em japonês que os meus pais sempre usaram em casa, e aí tem coisas que, quando cheguei na escola, eu comecei a ter idade escolar e começava a falar pros meus amigos, e eu falava as palavras em japonês, porque eu não sabia que aquela palavra era em japonês. Aí perguntavam: “ah, o que é que é isso?” Aí eu: “ah, uma panela de fazer *gozan*.” Aí elas: “o quê?” Aí eu pensava um pouco: “Ah, é arroz”. Por muitos anos eu achei, muitos anos assim, até uns oito anos, eu achava que sofá era uma palavra em japonês [risos]. (Informação verbal).⁷⁵

Um terceiro aspecto mais comentado foi com relação à religião. Muitos mencionaram o *Butsudan*, uma espécie de altar familiar em que se acendem incensos, oferecem flores e comida para e em memória aos antepassados. Normalmente, o *Butsudan* é passado de uma geração para outra, sendo o filho homem mais velho o herdeiro do *Butsudan*.

⁷⁵ Informação fornecida por M.A., em Rio de Janeiro, em julho de 2019.



Figure 4: *Butsudan*⁷⁶

Nas respostas obtidas através dos formulários, tem-se os seguintes exemplos de relatos:

O idioma, pensar no coletivo, a alimentação, um pouco dos ensinamentos do budismo (São Paulo, Feminino, 34 anos)⁷⁷

Religião, alimentação, cultura. (Santo André, Feminino, 44 anos)⁷⁸

⁷⁶ Fonte: acervo pessoal da autora.

⁷⁷ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁷⁸ Idem.

Respeito aos antepassados (butsudan), missas em casa, comidas, frases/expressões. (Kanagawaken, Feminino, 19 anos)⁷⁹

Esse culto ao antepassado também foi um aspecto muito mencionado, como algo cultural a ser valorizado pelos nipo-brasileiros. Outros aspectos imateriais mencionados foram respeitar os mais velhos, honrar os antepassados, a honestidade, cuidar do meio em que vive e a questão da coletividade e a educação.

Senso de coletividade, pontualidade, ética, honestidade, respeito ao próximo (São Paulo, Masculino, 31 anos)⁸⁰

Para o psicoterapeuta norte-americano Sam Louie, um aspecto cultural forte dos asiáticos americanos é a preocupação com a coletividade, o que os diferenciam socialmente dos ocidentais (LOUIE, 2019).

Quando se pensa em pessoas asiáticas, deve-se lembrar que os asiáticos são coletivistas por cultura. Ao contrário dos Estados Unidos, que se orgulham do fator individual ou “eu”, as nações asiáticas exaltam o “nós”. Como resultado, as sociedades asiáticas são frequentemente chamadas de culturas “baseadas na vergonha”, nas quais a ordem social é mantida por meio do uso da vergonha. (LOUIE, 2019, p. 20)⁸¹

Esse sentimento de vergonha que controla a sociedade asiática e seus imigrantes em outros países possui um outro lado da moeda: o da honra. Evitar a vergonha é honrar os ancestrais, sentimento muito presente nas respostas dos formulários. Mais a frente, o autor complementa que:

As identidades asiáticas são forjadas ao tentar evitar quaisquer sentimentos, pensamentos ou crenças que gerem vergonha. Poucos são capazes de quebrar a vergonha cultural que os une. Em vez disso, eles sofrem em silêncio. (LOUIE, 2019, p. 20)⁸²

⁷⁹ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Tradução livre. Texto original: “When you think of Asian people, you must remember that Asians are collectivist by culture. Unlike the United States, which prides itself on the individual or “I” factor, Asian nations exalt the “we”. As a result, Asian societies are often referred to as “shame-based” cultures in which social order is maintained through the use of shame.” (LOUIE, 2019, p. 20)

⁸² Tradução livre. Texto original: “Asian identities are forged by trying to avoid any shame-producing feelings, thoughts, or beliefs. Few are able to break the cultural shame that binds them. Instead, they suffer in silence. (LOUIE, 2019, p. 20)

Assim, coletividade, honra, *mottainai* e demais sentimentos tipicamente associáveis à cultura asiática se mesclam a festas, comidas e outros aspectos culturais que criam raízes nos indivíduos, formando, assim, suas bases identitárias.

Nas respostas obtidas nessa questão, foi possível observar uma dualidade entre interno e externo. Os aspectos culturais internos, referentes a heranças familiares giram em torno da alimentação, religião e língua. Esses aspectos fazem com que os indivíduos nipo-brasileiros de todo o país se aproximem cada vez mais de uma identidade hifenizada.

3.2.6. Na escola, você se lembra de ter estudado algo sobre migrações, mais especificamente sobre a imigração japonesa? Se sim, o que pode me contar sobre isso?

Nesta questão, houve uma grande variação entre as faixas etárias. Os indivíduos acima de 60 anos, independente dos gêneros ou localidade, declararam não terem estudado sobre imigrações japonesas. Os demais variavam de acordo com as suas localidades e gerações.

Indivíduos de 20 a 30 anos, por exemplo, em sua maioria estudaram sobre a imigração japonesa por conta do centenário da imigração japonesa em 2008, mas relataram ter sido algo superficial. Aqueles que tiveram aulas um pouco mais aprofundadas sobre o assunto provinham, normalmente, de regiões cuja imigração foi forte, como por exemplo, o estado do Paraná e alguns de São Paulo Capital. Já as regiões com poucos imigrantes não ensinavam sobre imigrações, tais como Rio de Janeiro e algumas cidades do interior de São Paulo. Entende-se essa variação como um reflexo das diretrizes do ensino de história, onde cada região tem a liberdade de ensinar a formação populacional local.

Sim, como no Paraná a imigração foi muito forte e tive na minha grade curricular: história do Paraná, a imigração japonesa foi bastante abordada, como os motivos e incentivos para a imigração ocorrer, tratados econômicos (cidades-irmãs entre Brasil e Japão), como foi durante a segunda guerra (havia campos de concentração para imigrantes japoneses aqui no Estado), entre outros assuntos. (Paraná, Feminino, 23 anos)⁸³

Apreendi sobre imigração no Brasil no Ensino Médio, mas apenas foram mencionadas as imigrações alemã e italiana. (Porto Alegre, Feminino, 30 anos)⁸⁴

⁸³ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁸⁴ Idem.

Muito pouco. Somente quando se falava de economia brasileira. Como ela foi formada. (Barra Mansa, Masculino, 54 anos)⁸⁵

Muito pouco, apenas uma pequena visitada no fundamental e extremamente romantizada, como se tudo fosse flores e tivessem ido para roubar espaço. Conteí na frente da turma a história de imigração da minha família. (Belém, Outro, 22 anos)⁸⁶

Na minha infância não me lembro de ter estudado especificamente sobre imigração japonesa, mas o meu filho estudou este assunto no ano passado. A abordagem foi dentro de um contexto mais amplo (formação da população brasileira ao longo da história), onde foram discutidos os motivos da vinda dos imigrantes, as suas contribuições culturais e como foi o processo de integração deles ao Brasil (para cada nacionalidade, estes aspectos foram abordados). (Rio de Janeiro, Masculino, 45 anos)⁸⁷

Os relatos acima são alguns exemplos das respostas obtidas com o questionário. Como mencionado anteriormente, as regiões que possuíam maior quantidade de imigrantes deram uma melhor atenção a essa parte da história em suas grades curriculares. É possível perceber também que os imigrantes e seus descendentes sabem das histórias da imigração, e são eles que as vezes acabam interferindo na dinâmica da aula e inserindo suas vivências para não “romantizar” a história. Outro aspecto que chama atenção, presente no primeiro relato, é a menção ao campo de concentração para os japoneses durante a Segunda Guerra Mundial, tema conhecido entre nipo-brasileiros, mas ainda muito desconhecido fora desse círculo. Em outras palavras, apesar de não serem ensinados nas escolas, muitos nipo-brasileiros sabem da sua história através dos relatos de suas famílias. O último relato, porém, indica uma mudança nesse aspecto do ensino, pois apesar de o próprio entrevistado não ter estudado, seu filho, que está em idade escolar, viu sobre o tema, ainda que de forma ampla, durante as aulas do ano passado.

3.2.7. Quais as histórias e memórias da imigração que você ouviu ou soube pela (e sobre) a sua família?

Aqui, ao contrário do que se acreditava, foram poucas as respostas negativas. A maioria dos entrevistados afirmou ter ouvido histórias de seus familiares. Grande parte dos relatos eram sobre a viagem de navio, da duração e das dificuldades. Muitos relataram que seus antepassados contavam histórias sobre as condições que

⁸⁵ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Idem.

esperavam encontrar e o choque cultural ao chegarem e encontrarem condições completamente opostas e adversas. Os sentimentos mais comuns eram o de terem sido enganados. Relatos de que passaram fome, sobreviveram à Malária, aprenderam a se adaptar em uma terra onde não conheciam costumes e línguas. Memórias dos tempos de guerra, onde foram proibidos de falarem japonês e, quando pegos em flagrante conversando em sua língua natal com um amigo, vizinho ou familiar, foram presos. São, majoritariamente, memórias tristes.

Histórias de viagem em navios dos meus avós. (São Paulo, Não-binário, 20 anos)⁸⁸

Dificuldade que a família enfrentou desde a chegada ao Brasil. (Urai, Masculino, 76 anos)⁸⁹

Dificuldades dos primeiros tempos sem entender a língua e costumes. (Presidente Prudente, Masculino, 79 anos)⁹⁰

Meus pais comentam sobre o navio "Burajiru Maru" e sobre os longos meses em que ficaram no navio. (Rio de Janeiro, Feminino, 52 anos)⁹¹

De sofrimento pela sobrevivência e discriminação, pelo desconhecimento da língua portuguesa. (Cachoeiras de Macacu, Masculino, 52 anos)⁹²

Louie faz distinção, dentro do grupo racial dos asiáticos, entre os migrantes voluntários, ou seja, aqueles que possuem o direito de escolha em migrar ou não para outro país, e os refugiados. Para ele, os refugiados tiveram maior dificuldade de adaptação, uma vez que a partida de sua terra natal não foi uma escolha deles. Mas a realidade da imigração asiática para os Estados Unidos pode ser entendida como diferente da realidade que os imigrantes encontraram aqui, no Brasil. Ao se pensar a imigração japonesa para o Brasil, uma imigração tutelada (INOUE, 2012), controlada pelo governo e pensada para substituir uma mão de obra escrava, é possível compreender o quão difícil foi para os primeiros imigrantes o momento da chegada, quando foram tomados pela decepção e o medo. Quando, subitamente, em meio a guerra que eclodiu no mundo, eles se viram sozinhos, sem o apoio e a tutela do governo japonês, sem poderem se comunicar com familiares no Japão, ou em outras partes do Brasil, e sem perspectiva de retorno, torna-se compreensível o porquê de muitas das

⁸⁸ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Idem.

⁹² Idem.

memórias que marcaram e foram repassadas de uma geração à outra serem as memórias tristes.

As palavras que mais aparecem nas respostas a essa questão são: sofrimento, dor, dificuldade e decepções. Alguns relatos são de pessoas jovens que contaram sobre como o bisavô teve que ser adotado por outra família e mudar de nome para poder vir ao Brasil. Em outros, contam que irmãos foram separados antes de virem para garantir pagamentos de dívidas. Há também relatos de mortes, tanto durante a viagem, quanto logo após a chegada no Brasil. Um dos relatos que mais chamou a atenção pela quantidade de detalhes foi a de uma mulher, de 34 anos, de São Paulo. Filha de imigrantes, ela relata a experiência de ambas as partes da família:

Por parte de pai: meus bisavós chegaram em junho de 1910, minha avó nasceu um ano depois e com 15 anos se casou com meu avô issei, ele não falava português, veio sozinho para o Brasil em 06/1917, veio registrado como sobrinho de um casal. Eles se casaram porque tinha poucas japonesas aqui. Tiveram 4 filhas no interior de São Paulo. O irmão do meu avô abriu uma loja na Manchúria e meus avós foram para a China, minha avó teve alguns abortos e como ela tinha pressão alta, o médico a receitou sair de lá. E como a "tradição" eles queriam um filho. Se mudaram para Nagasaki, onde os sogros dela moravam, lá tiveram mais duas filhas e meu pai. Ela foi rejeitada por toda família por ser "americana" e viveu nos fundos da casa e ela tinha que vender verduras na estação para ter algum dinheiro. Minha bisavó se recusava a comer a comida da "americana". Meu avô viajava muito entre o Japão e China, nesse período meu pai nasceu, quando ele tinha 3 meses caiu a bomba atômica e no dia meu avô não estava, minha avó disse que foi desesperador procurar as filhas na escola. Passaram por racionamento de comida e como minhas tias comiam pouco, minha avó dava comida para os sobrinhos, isso melhorou o relacionamento da família. O relato deles é que foi horrível morar lá e em 05/1955 resolveram voltar para o Brasil. Três tias já estavam casadas e uma permanece até hoje lá.

Por parte de mãe: meu avô tinha dois irmãos que imigraram para o Brasil na década de 30, então ele falava de vir para cá, mas minha avó se recusava. Como eles eram de Hokkaido, não foram afetados pelo período de guerra, tinham uma empresa de arroz e eles tinham os luxos da época. Minha mãe lembra de comprar doces, ser mimada pela minha avó porque se recusava a comer muitos pratos. Ouvindo minha mãe e meu pai nem parecem que viveram na mesma época no Japão. Meus tios tinham de 20 a 9 anos, minha mãe tinha 11 anos e meu avô arrastou todos para vir para o Brasil em 06/1963. (São Paulo, Feminino, 34 anos)⁹³

Pelo relato acima, é possível perceber que o preconceito para com imigrantes e descendentes não é exclusividade da sociedade branca brasileira ou norte-americana, mas também da sociedade japonesa. Esse aspecto é, ainda, pouco estudado

⁹³ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

academicamente. Esse relato também nos chama atenção pois é um dos poucos que falam da vida no Japão e dos motivos que levaram as pessoas a migrarem para o Brasil. É possível perceber através desse relato que durante a Segunda Guerra Mundial, algumas regiões foram mais afetadas do que outras, o que, apesar de parecer algo simples e, em certa medida, óbvia, é também algo pouco conhecido pelos brasileiros, já que quase não se estuda sobre o impacto da guerra nos países asiáticos.

São poucos os relatos mais alegres, leves, como por exemplo, um jovem contando que o pai se lembrava do *Undoukai* que fizeram no navio, para entreter as crianças, ou de um neto relatando da primeira vez que foi oferecido um pedaço de mortadela a seu avô, que por estranhar o forte odor, pensou estar estragado e jogou fora, mas que hoje em dia, come todos os dias. Narrativas assim, reforçamos, são raras, sendo a maioria memórias de sofrimento e de luta. Em uma das entrevistas orais, uma das entrevistadas relatou o quanto ficou emocionada ao visitar o Centro Cultural, em São Paulo e ver uma réplica das casas que os imigrantes viveram assim que eles chegaram.

Eu, há dois, três dias atrás, fui pra São Paulo e fui ao Centro Cultural. Acabei de ir, na *quarta-feira*, e fui e vi lá, e lá tem desde o Kasato Maru, contando tudo, como foi o cotidiano (vivência), tudo tem ali. Ao ver aquilo, eu chorei. Foi igual comigo: *chão*, né? Com tábuas dispostas, não era como se tivesse muita roupa, claro que não tinha, mas parava, deixava as coisas nas caixas, no meu caso, não sei como era com vocês, mas no meu caso. Aí trazia o *futon*, que ficava dobrado num canto, tinha uma lâmpada, uma esteira, deixava as coisas na caixa... ih, vi aquilo... eu tinha esse tipo de vida, assim mesmo, assim mesmo, pensei. Comecei a chorar. Sinceramente. As pessoas que imigraram, ao verem aquilo, vão verdadeiramente pensar aquilo. As pessoas de hoje não têm do que reclamar. (Informação verbal)⁹⁴

Quando, ao relatar uma vivência pessoal, a entrevistada assume que todos os imigrantes vão se sentir igualmente representados, ela assume uma narrativa e uma memória coletiva, e não mais um relato apenas pessoal. Ao se ver representada em uma casa de chão sem piso, semelhante a que viveu nos primeiros anos de chegada ao Brasil, a Sra. K, imigrante japonesa de Funchal, não viu barreiras físicas ou geográficas, muito menos temporais que a distanciassem dos primeiros imigrantes japoneses. Ao contrário, ela se viu parte de uma identidade coletiva, através de uma memória em comum, mas que por muitos anos, foi silenciada.

O estudo da memória é uma parte fundamental do estudo de identidades, uma vez que memórias, quando se tornam coletivas, tornam-se elementos que unem

⁹⁴ Informação fornecida pela Sra. K., em Rio de Janeiro, em setembro de 2019.

indivíduos em uma coletividade. É o que defendem Michael Pollak e Maurice Halbwachs em seus respectivos trabalhos. Um exemplo de como isso ocorre na prática pode ser visto no relato anterior. Quando a Sra. K. relata se sentir representada pelas vivências de outros imigrantes japoneses, que estavam expostos no Centro Cultural, ela, ao mesmo tempo em que resgatava suas próprias memórias, se inseria e se tornava parte da identidade e memória coletiva que se iniciou antes da Segunda Guerra e foi perpetuada até sua geração. Nas palavras de Pollak:

Podemos portando dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992, p. 204)

Para Pollak, tanto identidades quanto memórias coletivas são construídas de acordo com interesses em comum de um grupo. Em alguns casos, esses interesses podem ser de um grupo oficial, como uma nação, um partido político. Em outros, como no caso da comunidade nipo-brasileira, essa construção se dá através de sentimentos em comum, como o receio de não encontrar ouvintes de seus relatos, por exemplo, ou a decepção de não encontrarem a fatura prometida, causando assim dor e sofrimento.

Ainda sobre a entrevista da Sra. K., enquanto conversávamos, sua vizinha, a Sra. M., também imigrante japonesa e moradora de Funchal, chegou para uma visita. Ao ver que conversávamos sobre as memórias da imigração, a Sra. M. também se dispôs a compartilhar seu relato. Quando, ao final da conversa, ela se lembrou de uma viagem que fez ao Japão, ela nos contou que suas amigas fizeram uma recepção e, na festa, perguntavam quão grande eram suas terras e plantações. A Sra. M. relatou que tentou esclarecer o mal-entendido, que ela não detinha tantas terras assim, que o espaço era pouco e não tão fértil quanto as amigas imaginavam, mas nada do que dizia era capaz de persuadir as amigas do contrário. Assim, a Sra. M. acabou desistindo de contar a verdade, pois o outro lado não estava disposto a ouvir e nem viriam ao Brasil conferir, então ela deixou que pensassem o que quisessem (informação verbal)⁹⁵.

O relato da Sra. M. evidencia o caráter não-oficial das memórias dos imigrantes. Enquanto no Japão continuava a crença de que os japoneses que haviam imigrado para o Brasil eram proprietários de grandes hectares de terras e, portanto, tinham feito fortunas e prosperado, dificilmente circulava a narrativa do sofrimento e das dificuldades sofridas por eles. Esse fato só ficou evidente quando foi ao ar, pelo canal NHK, um seriado chamado *Haru e Natsu: as cartas que não chegaram*, de 2005, contando a

⁹⁵ Informação fornecida por Sra. M., em Rio de Janeiro, em setembro de 2019.

história de duas irmãs que foram separadas durante o processo de emigração. Na série, que também tem um livro, uma das irmãs consegue vir ao Brasil com a família, enquanto a outra foi proibida pelas autoridades de embarcar por causa de uma conjuntivite. Separadas, elas tentam manter correspondência, mas as cartas não chegam até seus respectivos destinos. Quando se reencontram anos mais tarde, já idosas, com filhos e netos criados, as irmãs descobrem que ambas sofreram muito e não tiveram a vida boa que imaginavam que a outra estava tendo.

Apesar de ser uma ficção baseada em fatos históricos, a história narrada pela série remete ao relato da Sra. M., uma vez que ela também foi desacreditada quando chegou ao Japão. Afinal, a memória oficial vigente no país asiático era de que os japoneses que haviam emigrado tinham prosperado. Contudo, essa narrativa foi alterada as vésperas da comemoração do centenário da imigração, quando pesquisas evidenciaram os relatos dos próprios imigrantes e seus descendentes, tanto no Brasil quanto no Japão.

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial", no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade. Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional. Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes. (POLLAK, 1989, p. 2)

Se no Japão acontecia a disputa da memória, no Brasil, o que se tinha era o silenciamento ou mesmo o apagamento, uma vez que tais memórias circulavam apenas no interior das famílias japonesas e das colônias.

Ao pensarmos as respostas dos formulários e a incidência de relatos de sofrimento e dificuldades, de pessoas de diferentes idades e regiões, entendemos melhor porque Halbwachs defende que memória coletiva é a junção de lembranças individuais. Um processo de migração, seja por escolha ou forçado, como no caso dos refugiados citados por Louie, nunca é uma experiência fácil. Para pessoas racializadas, com culturas e crenças, valores e culinárias completamente diferentes das ocidentais, esse processo se torna mais difícil ainda, independente da época ou da região. Assim,

experiências e memórias individuais se somam, umas as outras, apagando as individualidades e reproduzindo apenas os aspectos em comum entre si.

Contudo, se a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, não os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo. Desta massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. De bom grado, diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes. (HALBWACHS, 2003, p. 69)

Halbwachs também ressalta que algumas lembranças coletivas, pertencentes a pequenas sociedades, tendem a repercutir e deixar seus traços, mas à medida que essa comunidade deixa de existir, sua contribuição também se torna inexistente, pois não fazem parte da narrativa oficial. Esse seria o caso das memórias e identidades das minorias.

A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada (POLLAK, 1992, p. 204)

As memórias e lembranças familiares e individuais são heranças imateriais que não podem ser vistas em uma sala de museu, nem lidas em uma página de um livro de história. Quando, por motivo de vergonha ou sofrimento elas não são contadas, elas acabam se perdendo ao longo das gerações. E a perda da memória é, por si só, a perda da identidade. O sentimento de querer preservar essas memórias e histórias, entretanto, pareceu comum à maioria dos entrevistados.

3.2.8. Você considera importante manter alguns aspectos da cultura nipo-brasileira para as próximas gerações? Se sim, quais?

Nesta questão, muitos consideraram importante manter aspectos culturais como culinária, a língua, o nome em japonês e demais aspectos já mencionados anteriormente. Para muitos, há um sentimento de querer preservar e honrar a história de seus ancestrais, não em um sentido restrito e rigoroso como descrito por Louie, mas como uma forma de reconhecimento de toda a dificuldade que os antepassados passaram e superaram. É quase como se existisse uma mescla entre um senso de

dever e gratidão para com os ancestrais. Tal sentimento provém do aspecto cultural referente ao coletivo, mencionado por Louie, mas também tem base nas relações afetivas que os entrevistados têm para com seus familiares.

Sim. Acho que principalmente a culinária e o tratamento com os parentes e os que já foram. (São Paulo, Masculino, 26 anos)⁹⁶

Sim, os aspectos da tradição, datas comemorativas, o respeito aos antepassados. (Atibaia, Feminino, 49 anos)⁹⁷

Sim, culinária, gostaria de ter aprendido a língua, a religião e as histórias. (Campinas, Prefere Não Dizer, 22 anos)⁹⁸

Acredito que quando você conhece duas culturas ou mais o interessante é buscar o que cada um tem de melhor. Sinto falta às vezes da comida da minha mãe. Então talvez seja interessante repassar a cultura da culinária. (Mirante do Paranapanema, Masculino, 62 anos)⁹⁹

Sim, saber a origem da família, os costumes, os pontos positivos culturais. Pretendo ensiná-los também sobre o que eu considero erros do Japão, como aqueles acontecidos em guerras e a cultura discriminatória de *dekassegi* atual, que o Japão pode ser um lugar bom, porém não devemos endeusar o Japão e sua cultura como alguns Nikkeis o fazem. O Brasil, mesmo com seus problemas, foi o País que acolheu nossas famílias e hoje nós somos brasileiros, e não japoneses. (Curitiba, Masculino, 27 anos)¹⁰⁰

Alguns, contudo, responderam ter dúvidas quanto passar aspectos culturais para as demais gerações. Poucos foram os que consideraram sem importância a manutenção da cultura japonesa, uma vez que estavam no Brasil.

Não tenho certeza disso. (São José dos Campos, Feminino, 42 anos)¹⁰¹

Acho que depende. Não sei se faz muito sentido a cultura nipo-brasileira sair desse nicho, porque eu tenho medo de ela ser banalizada. Mas, se fosse pra ser mantida como ponto de união entre a comunidade, acho que as escolas de japonês com os eventos, as aulas, gincanas, deviam se manter, assim como as tradições familiares, como o *shogatsu*, as celebrações não cristãs e coisas do gênero. (Extrema, Feminino, 18 anos)¹⁰²

Embora admire alguns valores, pessoalmente não considero tão relevante a perpetuação cultural, até porque não foi algo

⁹⁶ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Idem.

estimulado tampouco fez falta na minha criação. (Porto Alegre, Feminino, 30 anos)¹⁰³

A preocupação com a não-banalização da cultura japonesa demonstra o cuidado e o apreço que se tem para com essa parcela de suas identidades. O último relato aqui citado nos conta que, por não ter sido estimulado, não fez falta e, portanto, não considera relevante. De fato, não tem como sentir falta de algo que não se tem ou não se conhece. Todavia, ser ou não relevante independe apenas do conhecimento. A realidade em Porto Alegre, origem dessa fala, é próxima da realidade do Rio de Janeiro. Ambas as cidades com poucos imigrantes, e em cujas os descendentes nem sempre têm contato com esse aspecto cultural de suas vidas. Mas, o que acontece quando a conexão é feita e o acesso que antes era negado passa a existir entre indivíduo e suas raízes culturais? É o que experienciou Giulia Nakata, sexta convidada do Pequeno Lírio, também de Porto Alegre.

Aí eu fui fazer cursinho em 2016, no segundo semestre de 2016, pra fazer vestibular, e já tinha sido já, acho que eram as últimas aulas, assim, antes do vestibular pra UFRGS, e aí eu conversei com o professor de História, um deles, e eu falei assim: “ah, olha só, eu sou, o meu avô paterno era japonês, eu carrego alguns traços, né, dizem, eu nunca consegui ver, exatamente, e até hoje é meio difícil, assim, mas, estou no processo, mas, teria algum material, de história da imigração japonesa para mim, para me enviar e tal”, e ele falou assim: “Ah, chama no Facebook para me lembrar e eu te mando os links”. Ele me mandou três links. Agora não lembro exatamente quais eram, um deles era do memorial da imigração japonesa, do site do *bunkyo*, acho. Com esses três links eu consegui achar o navio que meu avô veio, foi em 1933, o Arabia Maru, de onde veio, para onde foi, com esses links, *cara*, eu sempre fui muito cética, assim, quanto a religião, espiritualidade, e tal, mas assim, nunca fez muito parte de mim, apesar de ter estudado a vida inteira num colégio particular católico. Quando eu abri aquele documento do..., achei o documento do navio, navio que meu vô veio, e que os meus tios avós e bisavós vieram. Eram quarenta e nove, cinquenta páginas, e a minha família estava na primeira página, e aí eu abri aquele documento digitalizado, e eu comecei a chorar. Parecia..., quebra cabeça da minha identidade, começou a se encaixar, mas ao mesmo tempo, peças que eu nunca imaginava que iam encaixar, sabe? Nem sabia que faziam falta até eu me dar conta desse documento, assim (informação verbal).¹⁰⁴

Ao buscar pela história de sua família e encontrar informações sobre seu avô, Giulia pôde reconhecer uma parte da identidade que não sabia que faltava. Assim como

¹⁰³ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

¹⁰⁴ Entrevista fornecida por Giulia Nakata, disponível no podcast Pequeno Lírio, em julho de 2020.

foi para Giulia, a não manutenção de aspectos da culinária, alguns valores como respeito aos mais velhos e costumes de tirar os sapatos ao entrar em casa podem ser fatores que causam baixa autoestima e a sensação de negação de parte de sua identidade. Por outro lado, o acesso aos documentos e as memórias de seu avô foram fundamentais para que ela iniciasse esse processo em que se encontra, de se reconhecer como nipo-brasileira.

3.2.9. Ao longo da sua vida, já sofreu algum tipo de discriminação étnico-racial? Qual?

Das respostas aqui obtidas, foi possível fazer uma classificação em três grupos distintos: Grupo A - contém aqueles que sabiam que tinham sofrido preconceitos e discriminações. Grupo B - é formado por aqueles que relataram nunca ter sofrido preconceito, mas eram alvo de piadas e comentários, ou seja, de pessoas que eram vítimas de micro agressões, mas não sabiam que o tinham sido. Grupo C - o último grupo é formado por indivíduos que negavam ter sofrido algum tipo de preconceito.

A maior parte das respostas encontram-se inseridas no Grupo A. Aqui, não houve tanto uma divisão etária, tendo indivíduos de todas as faixas geracionais. Contudo, foi possível perceber uma diferença entre os gêneros e de acordo com a localidade. Observou-se que as violências sofridas entre homens e mulheres eram distintas. O primeiro eram vítimas de piadas, algumas de cunho sexual, que menosprezavam sua masculinidade, mas mais frequentemente, vítimas do estereótipo da minoria modelo. Já as mulheres eram, na maioria dos relatos, vítimas de fetichização, independentemente da idade.

Sim, objetificação e sexualização como mulher descendente de japoneses. (Avaré, Feminino, 18 anos)¹⁰⁵

Sim. Desde criança me direcionavam perguntas como "o que você come? Você enxerga normal com os olhos assim? Sabe escrever normal?". O uso da palavra "normal" era (e ainda é) muito frequente, como se o fenótipo amarelo automaticamente me excluísse do padrão. Desconhecidos já me abordaram na rua para jogar palavras sem sentido, como "*arigatou* e *Sayonara*". Sem contar nas "cantadas" de estranhos, que frequentemente me fazem perguntas sobre as minhas partes íntimas. (Aichi-ken, Feminino, 23 anos)¹⁰⁶

Acredito que a sexualização por mulheres "japa", na constante invalidação dos meus sentimentos por ser "fofa" e derivados,

¹⁰⁵ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

¹⁰⁶ Idem.

além de com a pandemia ter sido chamada de corona vírus etc. (São José dos Campos, Feminino, 19 anos)¹⁰⁷

Sim. Perguntaram se minha vagina era na horizontal/apertada/atravessada. Me chamaram de G. Nakama. Assumiam que eu seria introspectiva e/ou submissa. (Porto Alegre, Feminino, 22 anos)¹⁰⁸

Sim. Trocadilhos com sobrenome, estereótipos negativos quanto à anatomia japonesa, comentários xenófobos, brincadeiras quanto ao sotaque, generalização com outras comunidades asiáticas etc. (São Paulo, Masculino, 24 anos)¹⁰⁹

Sim, coisas relacionadas a masculinidade, coisas do tipo 'volta pro seu país' e, recentemente, coisas relacionadas a pandemia. (Mogi das Cruzes, Masculino, 25 anos)¹¹⁰

Com relação à localidade, observou-se que pessoas de São Paulo se deparavam mais com o estereótipo de que japoneses eram ricos e, portanto, foram impedidos de pagar suas compras com vale alimentação ou foram hostilizados por ambulantes em transportes públicos.

Sim, infelizmente...

Ficarem puxando os olhos para "imitar meus olhos puxados", ficarem repetindo "*arigatou, sayonara*" e outras palavras sem significado algum, quando eu fui pedir isenção de vestibular e a moça nem olhou meus documentos e falou "você é japonesa, você não precisa", já aconteceu de no trem de uma mulher começar a gritar pra mim e pra minha mãe que éramos "invasoras e que devíamos voltar para a sua terra", um professor me falou "japonês que nasce pobre tá f*** na vida", uma cliente de onde eu trabalho falou que tomou um calote de uma imobiliária e olhou pra mim e falou "olha que ele era que nem ela, japonês, por isso acreditei" (São Paulo, Feminino, 34 anos)¹¹¹

Muitos!

Estava no ônibus sentado tranquilo, do nada aparece um vendedor de balas e me oferece e eu disse que não obrigado, aí começou o questionamento dele em dizer que nós devia voltar ao nosso país Japão, que os EUA devia ter jogado mais bomba atômica para exterminar os japoneses da face da terra, que ele tinha chegado em São Paulo primeiro, e depois nós é que estamos atrapalhando a vida deles, um absurdo, por que eu já frequentava o Capão redondo quando era criança, e lá só havia plantação de eucaliptos, pelo jeito dele parecia um nordestino sem estudo, bem mais jovem que eu, comecei a discutir com ele dizendo que sou paulistano e quem devia voltar para a terra dele era ele!

¹⁰⁷ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Idem.

Nós descendentes sempre recebemos piadas de mal gosto, e pelo jeito as pessoas não têm empatia com o próximo! (São Paulo, Masculino, 52 anos)¹¹²

De uma forma, sim: um dia eu não tinha mais que o valor do ônibus na carteira e uma pessoa que dizia que estava trabalhando para pagar a faculdade vendendo revistas me acusou que eu "como japonesa tem dinheiro sim". (São Paulo, Feminino, 38 anos)¹¹³

Observou-se, também, que quanto mais distante da capital ou de localidades com concentração de asiáticos, mais violentas eram as agressões, chegando a casos de ataques físicos contra indivíduos nipo-brasileiros na época em que estavam em idade escolar.

Sim, na rua; *xing-ling* e outros termos (agressão verbal) e físico (esbarrões com o propósito de tentar derrubar) (Rio de Janeiro, Masculino, 26 anos)¹¹⁴

Inúmeros episódios do tipo, principalmente na escola onde sempre fui a única criança amarela. Apesar de ter nascido em Belém, moro em Macapá, capital do Amapá e aqui é muito difícil encontrar gente amarela. TW: violência

Me hostilizavam fisicamente em bandos todos os dias. Alguns me batiam enquanto outros riam da minha cara e puxavam os olhos me chamando de chinesinha. Havia também muitas piadas sobre as comidas que eu supostamente comia, minha aparência, meus parentes, tudo era ridicularizado. Quando cresci mais um pouco começaram a me fetichizar e muitos se aproximavam apenas pelo meu fenótipo, a maioria *otakus*. Hoje em dia na rua, é esquisito, mas quando saio, às vezes vejo câmeras apontadas para mim, a maioria meninas adolescentes com uma camisa de grupo coreano. É bizarro. (Belém, Outro, 22 anos)¹¹⁵

Um outro fator que foi observado, dessa vez com uma variação de faixa etária, foi o tipo de micro agressão sofrida. Pessoas com mais de 40 anos relataram ouvir, quando crianças, “piadas” como: “japonês come sapo todo mês”. Tais rimas não foram relatadas entres os mais jovens.

Já o Grupo B, caracterizado por pessoas que não reconheciam ter sofrido algum tipo de preconceito, foi possível encontrar os seguintes relatos:

Não muito diretamente. Mas houve uma certa desconfiança quando se deu a pandemia do COVID-19 por nos confundirem com os chineses. (Belém, Feminino, 53 anos)¹¹⁶

¹¹² Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Idem.

Não... mas ouvi algumas piadinhas ao meus irmãos quando pequenos como “Ei japonês! come sapo todo mês?” e muitas piadas sobre japoneses. (Nova Friburgo, Feminino, 53 anos)¹¹⁷

Eu considero mais uma micro agressão com vários amigos de escola sempre puxando o olho pra se referir a mim ou mesmo enquanto fala comigo e ouvir de brancos “japonesa do Paraguai” porque não sabia falar japonês e não gosto de peixe cru (como se a culinária japonesa se resumisse a peixe cru). (Bauru, Feminino, 24 anos)¹¹⁸

Não, o máximo era ser chamada de japa, Japão, olho puxado, olho rasgado. Já me perguntaram se minha genitália era rasgada que nem o olho (um ranço essa memória). Enfim, mas nunca passou disso não. (Suzano, Feminino, 24 anos)¹¹⁹

Segundo os estudos de Sue et al., o estudo de micro agressões para as pessoas racializadas nos Estados Unidos ainda é algo que carece de atenção acadêmica. Para ele, as micro agressões teriam um impacto ainda mais profundo do que uma violência racial mais direta, primeiro porque muitas vezes, as micro agressões são realizadas por pessoas próximas, que não tem intenção de ser racistas, mas acabam sendo. Segundo, pois muitas vezes, quando acontece um evento de micro agressão, a vítima muitas vezes não percebe ou não tem como legitimar a agressão sofrida, já que o que fica é uma sensação de incômodo e mal-estar emocional, e não uma lesão física, por exemplo (SUE et al., 2007). Nas palavras do autor:

Estudar o impacto a longo prazo que as micro agressões têm no funcionamento da saúde mental, na autoestima, no autoconceito e no desenvolvimento da identidade racial parece crucial para documentar os danos que as micro agressões infligem às pessoas de cor. A taxonomia de micro agressões proposta aqui pode facilitar a exploração de outras questões psicossociais também. (Sue et al, 2007, p. 284)¹²⁰

Ainda de acordo com Sue et al., as micro agressões estão diretamente ligadas com o estereótipo da “minorias modelo”. Esse estereótipo é reproduzido não só por pessoas que não são asiáticas, mas também pelos próprios asiáticos, sejam eles *issei* ou seus descendentes. Assim, acredita-se que aqueles que estão no Grupo C, de

¹¹⁷ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Tradução livre. Texto original: “Studying the long-term impact that microaggressions have on mental health functioning, self-esteem, self-concept, and racial identity development appears crucial to documenting the harm microaggressions inflict on people of color. The taxonomy of microaggressions proposed here may make it easier to explore other social psychological questions as well.” (Sue et al, 2007, p. 284)

peessoas que relataram não ter sofrido nenhum tipo de preconceito, sejam, em grande parte, de indivíduos que estão perpetuando esse estereótipo da “minoría modelo”.

Pelo contrário. Sempre fomos vistos como exemplo de força de vontade, honestidade etc... (Mirante do Paranapanema, Masculino, 62 anos)¹²¹

Não. (Mogi das Cruzes, Feminino, 60 anos)¹²²

Não. (Suzano, Feminino, 43 anos)¹²³

Não, nunca. (Niterói, Feminino, 38 anos)¹²⁴

Apesar de parecer positivo em um primeiro momento, o mito da “minoría modelo” é nocivo uma vez que ele cria expectativas ilusórias e estereótipos de pessoas amarelas, ao mesmo tempo em que compara esse grupo minoritário com demais grupos, principalmente negros. Segundo Sue, ao explicar por que o mito da “minoría modelo” seria uma micro agressão, ele nos fala que e ela nega a realidade racial de asiáticos americanos. Em suas palavras:

Conforme mencionado anteriormente, existe uma forte crença de que eles são de alguma forma imunes aos efeitos do racismo (Liang et al., 2004; Wong & Halgin, 2006). Testemunhos de asiático-americanos indicam que as micro agressões raciais são muito dolorosas e angustiantes para eles. Além da dor individual sofrida pelos asiáticos na América, a crença de que eles se saem melhor do que outros grupos minoritários para obter sucesso na educação e no emprego tem importantes implicações sociais. Em primeiro lugar, quando o modelo do mito da minoría é endossado, pode se tornar uma razão justificável para ignorar o problema da discriminação contra os asiático-americanos e ser usado como uma justificativa conveniente para negligenciá-los em programas de pesquisa e intervenção (Miller, 1992; Wong & Halgin, 2006) Em segundo lugar, é frequentemente usado por alguns para reafirmar a crença em uma sociedade democrática na qual qualquer grupo pode ter sucesso se trabalhar duro o suficiente ou possuir os valores corretos. O resultado é minimizar o racismo ou a opressão social como forças importantes no desempenho dos grupos minoritários na América (D.W. Sue & D. Sue, 2003). Terceiro, pode fomentar ressentimentos e conflitos interétnicos entre asiático-americanos e outros grupos de cor. Isso foi constantemente mencionado nos temas acima. Portanto, é importante que os cientistas sociais e o público em geral possuam uma imagem realista dos asiático-americanos e

¹²¹ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

¹²² Idem.

¹²³ Idem.

¹²⁴ Idem.

compreendam as muitas manifestações abertas e encobertas de racismo dirigidas a eles. (SUE, D. W. et al. 2007, p. 78)¹²⁵

Ao longo das análises dos formulários, foi possível observar a perpetuação desse mito em algumas das respostas. Geralmente, eram de pessoas acima dos 60 anos, ou seja, há uma perpetuação geracional. Contudo, há relatos daqueles que se queixaram de serem vítimas desses estereótipos, sendo pressionados a serem bons em exatas e não tendo seus esforços individuais reconhecidos quando conquistavam algo.

As micro agressões mencionadas reforçam a denúncia que aparece na canção de Lina Tag, da objetificação dos amarelos, seja pela fetichização dos corpos, ou pelas piadas. A dor mencionada em *Amarela* é, além da dor vivida pelos imigrantes, durante o processo de adaptação, a dor que sentem seus descendentes, a cada episódio de micro agressão da qual são vítimas cotidianamente, e que tem sido mais recorrente com o avanço da COVID-19. Todavia, enquanto as micro agressões oriundas do estereótipo de “minoridade modelo” são cobranças e expectativas excessivas, as que passaram a ocorrer em decorrência da pandemia se aproximam do estereótipo do “perigo amarelo”. Ambos os estereótipos podem ser enquadrados na “categoria b” de Sue et al (2007b), que inclui também a taxonomia de estrangeiro em sua própria terra.

Convém ressaltar que, o aumento dessas micro agressões ocorrem em um momento em que o próprio Presidente da República aparece diante das câmeras e de suas redes sociais reproduzindo “piadas” de cunho sexual, sobre o tamanho da genitália de um homem asiático em um aeroporto, cria desavenças com o governo chinês e chama o vírus da SARS-COVID publicamente de “vírus chinês” e manda “voltar para o Japão” a jornalista Thais Oyama, autora do livro *Tormenta*, onde faz críticas ao primeiro ano de governo do atual presidente. Tais posturas, vindas da figura política de maior

¹²⁵ Tradução Livre. Texto original: “As mentioned previously, there is a strong belief that they are somehow immune to the effects of racism (Liang et al., 2004; Wong & Halgin, 2006). Testimony from Asian Americans indicates that racial microaggressions are very hurtful and distressing to them. Besides the individual pain suffered by Asians in America, the belief that they fare better than other minority groups in achieving success in education and employment have major social implications. First, when the model minority myth is endorsed, it can become a justifiable reason to ignore the problem of discrimination against Asian Americans and be used as a convenient rationale to neglect them in research and intervention programs (Miller, 1992; Wong & Halgin, 2006). Second, it is often used by some to reaffirm the belief in a democratic society in which any group can be successful if they work hard enough or possess the right values. The result is to minimize racism or societal oppression as important forces in how minority groups do in America (D.W. Sue & D. Sue, 2003). Third, it can foster hard feelings and interethnic conflicts between Asian Americans and other groups of color. This was constantly mentioned in the themes above. Thus, it is important for social scientists and the general public to possess a realistic picture of Asian Americans and to understand the many overt and covert manifestations of racism directed at them.” (SUE, D. W. et al. 2007, p. 78)

status hierárquico é, além de deplorável, condenável e mais uma forma explícita de micro agressão a todos os asiáticos-brasileiros.

3.3. PARA QUEM É IMIGRANTE JAPONÊS

Foram poucos os imigrantes japoneses que responderam os formulários. O que se pode observar entre as respostas obtidas através da entrevista orais e dos questionários é que, apesar das dificuldades enfrentadas, os imigrantes se sentem orgulhosos de suas conquistas e, no caso dos imigrantes de Funchal, muitos aparentam estar satisfeitos com suas escolhas.

Quando questionados sobre suas memórias mais marcantes, eles relataram sobre a dificuldade em se adaptarem, por não saberem a língua. Essa dificuldade também foi relatada por alguns dos filhos de *dekassegui* que vieram ao Brasil ainda pequenos, mas que não se adaptaram facilmente na escola. Outra memória marcante dos imigrantes era a adaptação na terra nova e nas novas ocupações, uma vez que muitos foram para a lavoura, mas poucos eram os que trabalhavam com a terra no Japão.

Sobre a importância de manter os aspectos culturais para as futuras gerações, quase todos responderam achar importante, mas os entrevistados de Funchal demonstraram certo ceticismo, uma vez que muitos deles estão distantes de seus filhos e netos. Já os imigrantes mais recentes demonstram maior determinação em manter aspectos culturais de sua terra natal para as futuras gerações.

3.4. COMENTÁRIOS OU INFORMAÇÕES ADICIONAIS

A última parte do formulário foi uma pergunta aberta opcional. Nesse espaço, as pessoas poderiam relatar algo que sentissem ser importantes ou relevantes para a pesquisa, mas que não foi perguntado. Das respostas obtidas, algumas eram comentários de felicitações e desejos de boa sorte com a pesquisa, muitas eram agradecimentos por poderem dividir seus relatos, o que demonstra a vontade e o interesse que nipo-brasileiros têm de conhecer melhor outras vivências e terem uma identidade com a qual se conectar. Um dos comentários que mais chamou a atenção, contudo, foi a de um homem, de São Paulo, de 57 anos, que demonstrou estranhamento com a seção específica para imigrantes. Em seu comentário, em tom levemente agressivo, ele questionou o porquê de haver uma seção para imigrantes se estariam todos mortos ou muito idosos. Tal questionamento indica que mesmo entre os próprios

nipo-brasileiros, a história da imigração japonesa ainda é um terreno obscuro, como um quebra-cabeça com muitas peças ainda perdidas.

3.5. IDENTIDADES AMARELO-NEON

De acordo com o psicoterapeuta Sam Louie, há quatro estágios para a construção de uma identidade de um grupo minoritário. São eles: Estágio de Pré-encontro; Estágio de Encontro; Imersão e Estágio de Internalização (LOUIE, 2019). No primeiro Estágio, o de Pré-encontro, o indivíduo racializado percebe a sociedade na qual está inserido como um lugar hostil para pessoas racializadas e, para se proteger e garantir sua aceitação, acaba por negar sua herança racial, o que gera distanciamento de tudo o que remete ao país de origem de seus ancestrais. No segundo Estágio, o indivíduo se percebe como uma pessoa racializada e começa a validar a si próprio como pessoa com uma identidade de um grupo minoritário. O terceiro Estágio é, basicamente, o oposto do primeiro, e o indivíduo passa a negar tudo o que não seja de origem da sua etnia, ou seja, tudo o que for da sociedade branca. O quarto e último Estágio é quando o indivíduo está confortável com sua identidade minoritária e consegue se expressar bem dentro do seu lugar de fala, sem rechaçar os que estão de fora de sua bolha racial (LOUIE, 2019). Para o autor, nem todos conseguem alcançar esse estágio. Apesar de escrever para um público norte-americano, é possível fazer um paralelo entre as vivências de asiáticos-americanos e nipo-brasileiros.

Ao se analisar as vivências e experiências de nipo-brasileiros de diversas partes do país, observou-se que, no Brasil, vem crescendo entre os mais jovens uma conscientização das micro agressões sofridas e uma mobilização para encontrarem suas próprias identidades. Se pensarmos nos estágios apresentados por Louie, alguns se encontram ainda no primeiro Estágio. Esses seriam aqueles que perpetuam o mito da “minoridade modelo”. Outros, talvez a maioria das pessoas entrevistadas, estariam no segundo Estágio, pois buscam uma validação de suas identidades através de pesquisas individuais e estabelecendo novas relações com outras pessoas amarelas. Poucos seriam os que se encontram no terceiro Estágio, primeiro porque este exclui, em certo nível, as pessoas birraciais, ao menos, os que são frutos de relações inter-raciais entre amarelos e brancos. Segundo porque, apesar de terem sido poucas as respostas que marcaram Branco/Branca no questionário, não houve nenhuma resposta que desse a entender esse afastamento da cultura ocidental, europeia. Não é possível afirmar, através das respostas obtidas e aqui analisadas, que algum dos entrevistados estivesse no quarto Estágio.

O que se pôde perceber ao longo da pesquisa é que a identidade nipo-brasileira é plural, composta de indivíduos que possuem suas próprias experiências de vida, vivências, narrativas e memórias. Tais indivíduos possuem sim aspectos em comum entre si, aspectos esses que os ligam a uma identidade coletiva. São todos sujeitos hifenizados, híbridos e amarelos, independente se são birraciais ou não. Todos possuem uma ascendência em comum, com heranças culturais que podem estar mais ou menos presentes em suas vidas, mas que fazem parte de um mesmo coletivo.

Das individualidades que se pôde perceber de uma região à outra é que os nipo-brasileiros de São Paulo capital são mais próximos da cultura de seus ancestrais e mais aceitos do que no restante do país. Já para aqueles que nasceram, cresceram ou se mudaram para outras regiões, como o Rio de Janeiro, ficou claro que para essas pessoas, ser asiático é sinônimo de não passar despercebido, uma vez que passam a chamar a atenção por onde quer que passem. É como se, em São Paulo, eles fossem indivíduos amarelos, mas fora da metrópole paulista, o amarelo ganha mais cor, passando a reluzir e se tornando *neon*, assim como os marca-textos que utilizamos quando queremos destacar algo importante em um artigo. É o que relata uma mulher, de 37 anos, nascida em São Paulo, mas que atualmente reside em Niterói.

Como resido em Niterói / RJ atualmente, onde há menos descendentes de japonês do que em SP, alguns me enxergam com curiosidade e admiração. Outros, com certo preconceito. (São Paulo, Feminino, 37 anos)¹²⁶

São os olhares que recebem todos os dias que fazem com que se sintam destacados do resto da sociedade. Se em São Paulo, os nipo-brasileiros são vistos como amarelos, nas outras cidades, eles se tornam Amarelos-Neon. Essa seria a identidade do nipo-fluminense: uma identidade Amarelo-Neon.

¹²⁶ Informação fornecida através do Google Forms, online, em fevereiro de 2021.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa buscou identificar qual seria a identidade nipo-brasileira, através das memórias de imigrantes e seus descendentes, juntamente com o viés histórico das relações políticas e econômicas do Brasil e Japão. Apesar de, inicialmente, se pensar em um recorte geográfico da população do Rio de Janeiro, observou-se que, com o avanço da Pandemia da Covid-19, não seria possível manter o cronograma de entrevistas e, para contornar a situação, optou-se por estender a pesquisa entre os nipo-brasileiros de demais regiões do Brasil e, assim, fazer uma pesquisa comparativa entre as vivências de indivíduos de diferentes origens dentro do território nacional. Assim, através da análise de entrevistas orais, do material disponível no podcast Pequeno Lírio e de respostas a um formulário divulgado nas redes sociais, a pesquisa contou com um total de duzentos e oitenta e quatro fontes entre as quais vinte e duas de entrevista oral, vinte e sete do podcast e duzentos e trinta e cinco respostas do Google Forms.

Viu-se, no primeiro capítulo, que tanto a primeira onda oficial da imigração japonesa, anterior a Segunda Guerra Mundial, quanto a segunda onda, posterior a Guerra, só foram possíveis graças aos interesses governamentais de ambos os países. Contudo, a diferença entre essas duas ondas se dá no momento político e econômico de cada país. Enquanto na primeira onda, quem passava por um processo de modernização da sua economia era o Japão, no segundo momento, quem acabava de passar por esse processo era o Brasil.

Foi visto também, ao longo da pesquisa, que durante o processo de construção da Identidade Nacional brasileira, o asiático, mais especificamente de origem japonesa, teve sua fisionomia utilizada de diferentes formas, fosse como o estereótipo de “minorias modelo”, tornando-se um exemplo a ser seguido e a imagem ideal da moderna e avançada São Paulo, fosse como “perigo amarelo”, uma imagem negativa, que levantava suspeitas e não sendo permitida sua assimilação (LESSER, 2008). Todavia, a imagem que se sobressaiu ao longo dos anos foi a do japonês competente, de modo que cada vez mais passou a se associar o nipo-brasileiro à cidade de São Paulo, sendo esquecido, excluído ou silenciado nas outras regiões, principalmente no Rio de Janeiro, onde a imagem que foi criada era o local do prazer e lazer, da cidade turística, com praias, futebol e samba, personificada pela personagem Zé Carioca (OLIVEIRA, 2015).

Por esse motivo, apesar da contribuição de imigrantes japoneses, tanto no setor industrial (INOUE, 2012), quanto na produção agrícola, como no caso dos núcleos coloniais de Cachoeiras de Macacu, esses indivíduos não são mencionados nas salas de aulas fluminenses, tendo suas participações apagadas da história local, mesmo nas regiões em que a contribuição foi mais efetiva, como no caso do núcleo colonial de

Funchal e sua interferência na instalação da energia elétrica no município de Cachoeiras de Macacu, que foi uma questão local que por muitos anos foi motivo de greves dos funcionários ferroviários do município, mas que foi resolvido graças a visita do então príncipe Hirohito e graças ao investimento de capital japonês.

Ao pensar a construção da identidade nipo-brasileira através das produções dos próprios asiáticos-brasileiros de descendência japonesa, percebeu-se que, primeiro, há uma variedade de produções feitas por esses indivíduos, que vão desde a literatura, música, artes cênicas à blogs, canais de YouTube e Instagram e podcasts. Em segundo lugar, foi possível notar que, em suas narrativas, há uma pluralidade de identidades, vivências e vozes, e dessa forma, há uma gama de maneiras de expressar as heranças de suas raízes culturais. Algumas dessas produções, mais especificamente duas músicas, *MestiSoul*, do TensaisMc's e *Amarela*, de Lina Tag, foram analisadas segundo o olhar poético proposto por Bleiker. Através desse olhar, compreendeu-se que, apesar de existirem diversas gerações de nipo-brasileiros, esses indivíduos ainda buscam um espaço em meio a sociedade brasileira, ou seja, ainda lutam para se sentirem pertencidos e incluídos dentro da construção da ideia de Sociedade Nacional.

Observou-se, ao longo da pesquisa, que as memórias, fontes imateriais de conhecimento e bases para a construção de identidades, são repassadas através das gerações, como memórias subterrâneas que contradizem as memórias oficiais (POLLACK, 1982; LESSA, 2018) mas que muito se perde ao longo do caminho. Das memórias que sobrevivem, muitos são relatos de dor e sofrimento. Mas, assim como a dualidade “Honra” e “vergonha” apresentada por Louie, essas memórias tristes são, muitas vezes, romantizadas e utilizadas como exemplos de superação, tornando-se motivo de orgulho e exemplos a serem seguidos. Como resultado, cria-se uma linha tênue que separa o sentimento de dever de honrar os ancestrais, presente em muitos nipo-brasileiros, e o estereótipo de minoria-modelo.

Observou-se também que a construção da identidade nipo-brasileira perpassa pelo olhar da sociedade ao redor, que enxerga esses indivíduos como “os outros”, os estrangeiros, ainda que sejam todos brasileiros. Essa não aceitação pelo resto da sociedade é percebida como uma micro agressão, que faz parte da interação entre amarelos, de todas as origens, e brasileiros de outras raízes culturais.

Os resultados obtidos vão, em sua maioria, de acordo com as hipóteses apresentadas no início do trabalho. Tal qual se pensava, a maioria dos indivíduos nipo-brasileiros de entendem como brasileiros, independente da geração, local de origem ou gênero. A única diferença geracional percebida foi a noção de raça. Neste aspecto, observou-se que, quanto mais jovem, mais as pessoas tinham maior conhecimento racial, se reconhecendo como amarelos ou birraciais. Quanto a este último termo,

poucos são os que estão verdadeiramente cientes do significado dessa palavra, uma vez que muitos que se denominavam “mestiços” não marcaram essa opção. Essa seria, portanto, uma identidade ainda em construção.

Um fator que não foi considerado no início da pesquisa e que se mostrou um dado a ser analisado mais profundamente em pesquisas futuras é justamente sobre a identidade desses indivíduos birraciais, principalmente entre amarelos e outras raças e etnias que não a branca; e a vivência de filhos de *dekassegui*. Além dessas identidades, acredita-se que há, ainda, muito a ser estudado. Se levarmos em consideração os objetos expostos no Museu de Imigração do Rio de Janeiro, há outros dezoito núcleos colônias que merecem uma pesquisa mais aprofundada. Há também os objetos de lazer, como tabuleiros de jogos, os LPs e demais objetos de lazer que não foram aprofundados nessa pesquisa.

Outro fator que se mostrou muito presente e que foi uma surpresa durante a pesquisa foi a importância dada a culinária. As memórias afetivas em torno desse aspecto cultural fizeram com que muitos nipo-brasileiros, de diferentes regiões, se conectassem com suas raízes culturais asiáticas através do gesto de se sentar ao redor da mesa, em eventos ou mesmo dentro de seus lares, para desfrutar um prato quente japonês. Essa dicotomia interno e externo, aliás, se fez muito presente durante toda a pesquisa, fosse na questão gastronômica, linguística ou nos costumes. É como se, para os nipo-brasileiros, um pedaço do Japão estivesse presente no espaço geográfico de suas casas, mas fora delas, eles se deparavam com um país completamente ocidental, ainda que repleto de influências asiáticas, como nos restaurantes, nos *games*, tecnologias e na cultura pop.

Das hipóteses levantadas no início da pesquisa, uma se mostrou diferente do que se acreditava. Pensava-se, no início, que a maioria dos nipo-brasileiros se reconheceriam como *nikkei*, mas essa percepção foi equivocada. Apesar de ter sido uma resposta expressiva nos formulários, muitos das gerações mais jovens não só não se reconheciam como *nikkei*, como demonstravam certo desconforto com o termo japonês.

O que se pôde observar das identidades nipo-brasileiras é que elas são híbridas, por vezes, silenciadas, em outros momentos, esses mais constantes, lembradas de que são amarelos demais para serem brancos, mas também não são negros, e nessa cartela de cores que formam o Brasil, eles se veem representados, apenas, na bandeira nacional, mas ainda não pertencem, verdadeiramente, em meio a sociedade. O sentimento de não-pertencimento é uma constante, até hoje, na construção das identidades desses indivíduos, que são hifenizados não apenas nas heranças culturais, mas também nas cores raciais. Fica-se aqui o questionamento: até quando? Por hora,

o que se pode afirmar sobre a identidade nipo-brasileira é que, se em São Paulo capital o descendente de japonês é um sujeito amarelo ou birracial nipo-brasileiro, no Rio de Janeiro e em outras cidades, eles passam a ser Amarelos-Neon.

REFERÊNCIAS

Sites

Museu Histórico Da Imigração Japonesa Do Rio De Janeiro. Disponível em:<

www.mhijrio.com.br> acesso em: 10/07/2019

Hemerografia

Podcast

#1-Laura Turpin Yoshimoto. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 31 mai. 2020. *Podcast*. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/2kjHRSt782cBdqTV6CbucC?si=GZSsT2XaR3-aKijgiWRnGQ&utm_source=copy-link acesso em: 16/02/2021

#2-Leandro Yano. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 13 jun. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/5ERSLqe1PNaDJNwDilbelk?si=DiM9B8qjS_KlybTg9omfnA&utm_source=copy-link acesso em: 16/02/2021

#3-Katê Takai. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 28 jun. 2020. *Podcast*. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/2kFVwNR2Ty6boKPI1QdZDi?si=xxa4-dUtTLmG7tgpXX7hTQ&utm_source=copy-link acesso em 16/02/2021

#4-Giovana Tanaka. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 04 jul. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/5tY2bFoGVp9V7xsoUNZwHs?si=H1nplOWHTeKbWo-kO70BwQ&utm_source=copy-link acesso em: 17/02/2021

#5-Hugo Shigeo e Kaori Nakashima. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 11 jul. 2020. *Podcast*. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/2nrqHrhXq9D7TQ25oFdMil?si=7lusiUkRTCewnUjdy6qvyw&utm_source=copy-link acesso em: 17/02/2021

#6-Giulia Nakata. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 18 jul. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/1JojZsh4MSCHooEzf1zrTb?si=93750fV-TtWP6fd1pByxsw&utm_source=copy-link acesso em 17/02/2021

#7-Priscila Nakamura. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 26 jul. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/683U7iOWp0Z8lz2bzaGt4w?si=IIQbjyx9RLSirGEDDNsa8A&utm_source=copy-link acesso em: 17/02/2021

#9-Gabriel Yukio Goto. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 08 ago. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/5o2Bwnj198xslkJvVTN9or?si=uPgvHcsYQ7yvRWnzuK0Cw&utm_source=copy-link acesso em: 17/02/2021

#10-Lívia Takahashi. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 15 ago. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/5kjOIKMp9M7q8XmrKAB0Dk?si=YGPfe-VvROKSLzv8w-T3cw&utm_source=copy-link acesso em 18/02/2021

#11-Lucas Ono. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 25 ago. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/3PfIPHSRQ56XrGeFfZXL6k?si=zROhG1acTU6XaXVmUqgo0w&utm_source=copy-link acesso em: 18/02/2021

#12-Danielle Taira. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 01 set. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/1JAL4cbPfQy8E9V72LRHwW?si=2hRbclzJREC93EBvGS5xeg&utm_source=copy-link acesso em 19/02/2021

#13-Olivia Orlandini. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 16 set. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/1Er6kWnNUqnnnAgStqIJz9?si=VyDHkHYGQ-22KvPwlQmlUw&utm_source=copy-link acesso em: 19/02/2021

#14-Iago Vieira. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 22 set. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/1Ypgykly45nOzIVv0sqfNB?si=2l8E--skS02Z9kG17zZQLg&utm_source=copy-link acesso em 19/02/2021

#15-Daniel Takeshi, Mieka Arao e Thais Sachie. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.];

Pequeno Lírio, 30 set. 2020. *Podcast.* Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/2CdiLdMtVceMZGDOOrBxAUi?si=HE7knxs9SFu8HBCWT22WXA&utm_source=copy-link acesso em 20/02/2021

#16-Vanessa Tamura. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 14 out. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/7iQe8f2tonKLHHieK4AD27?si=VVYMFH_ITKuWuBkmb3x3Bg&utm_source=copy-link acesso em: 21/02/2021

#17-Lie Sakura. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 20 out. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/50W4SBTJcsTxqpObxgp9f5?si=hvTTCvRITOWo4g89_K9epw&utm_source=copy-link acesso em: 21/02/2021

#19-Daniel Hachiya. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 17 nov. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/70IK2KSZSOilAiM19WJ8fP?si=rgyhVX1QfipSwbbnpkpkQ&utm_source=copy-link acesso em: 21/02/2021

#20-Sayuri Osava. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 24 nov. 2020.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/3dlEkbbPqduaSDdgRfCXY0?si=Z94VQ3x3RwmR1OJzRwnWEw&utm_source=copy-link acesso em: 21/02/2021

#22-Giuliana Murakami. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 17 jan. 2021.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/39zLCXPm79V7Zvt3YaYwQT?si=Q7NaavW7TKmemfL-7EuB2w&utm_source=copy-link acesso em: 21/02/2021

#23-Chari Sasaki. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 26 jan. 2021.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/1QL9kaFii2a6ullaOyeV92?si=v1-yLqwLT32L5CgAw-SkiQ&utm_source=copy-link acesso em 22/02/2021

#24-Elaine Nakamura. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 29 jan. 2021.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/5CA26L9Jf5yRy5XIG5XE25?si=e-0_ELWrQseqE2rrSiQpKw&utm_source=copy-link acesso em: 22/02/2021

#25-Sophia Yoshida Arns. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 05 fev. 2021.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/2vwJVkCyVTMg2rAssAUbxD?si=YKqFbgppSs6Op1pF4ii8vA&utm_source=copy-link acesso em: 22/02/2021

#26-Jessica Yumi Tanimoto. [Locução de]: Ellen Sayuri. [s. l.]; Pequeno Lírio, 12 fev. 2021.

Podcast. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/2vwJVkCyVTMg2rAssAUbxD?si=YKqFbgppSs6Op1pF4ii8vA&utm_source=copy-link acesso em: 23/02/2021

Entrevistas

MATSUMOTO, E. S. Entrevista. [fev. 2021]. Entrevistadora: Thais Sachie Tsuzuki Fernandes. Online.

Entrevistada 1: Entrevista. [ago. 2019]. Entrevistadora: Thais Sachie Tsuzuki Fernandes. Rio de Janeiro.

Entrevistada 2: Entrevista. [ago. 2019]. Entrevistadora: Thais Sachie Tsuzuki Fernandes. Rio de Janeiro.

Entrevistada 3: Entrevista. [ago. 2019]. Entrevistadora: Thais Sachie Tsuzuki Fernandes. Rio de Janeiro.

Sr. I: Entrevista. [set. 2019]. Entrevistadora: Thais Sachie Tsuzuki Fernandes. Funchal.

Sr. M e Sra. M.: Entrevista. [set. 2019]. Entrevistadora: Thais Sachie Tsuzuki Fernandes. Funchal.

Sr. E.M: Entrevista. [set. 2019]. Entrevistadora: Thais Sachie Tsuzuki Fernandes. Funchal.

Sra. K: Entrevista. [set. 2019]. Entrevistadora: Thais Sachie Tsuzuki Fernandes. Funchal.

Entrevistada 4: Entrevista. [jul. 2019]. Entrevistadora: Thais Sachie Tsuzuki Fernandes. Rio de Janeiro.

Google Forms

235 respostas obtidas através do questionário eletrônico (21 questões). Elaborado por: Thais Sachie Tsuzuki Fernandes. Disponível em:

https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSdmSAm_RySwzkzWwlzyrjGec-Qt-4fJsH3jIOAbr-0_hHvOxQ/viewform?embedded=true

Bibliografia

- ABRUCIO, F. L. LOUREIRO, M. R. Burocracia E Ordem Democrática: Desafios Contemporâneos E Experiência Brasileira in: *Burocracia e Ordem Democrática: desafios contemporâneos e experiência brasileira*. IPEA, Rio de Janeiro, 2018.
- ALBERTI, V. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- ANDERSON, B. *Comunidade Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BICALHO, A. M. S. M.; MACHADO, F. . *Do agrário ao periburbano: o município de Cachoeiras de Macacu na região metropolitana do Rio de Janeiro*. Geografia (Rio Claro. Impresso) , v. 38, p. 545-564, 2013.
- BLEIKER, R. *Aesthetics and World Politics*, London: Palgrave MacMillan, 2009.
- BRITO, R. B. “Luta-se pela terra livre”: conflitos fundiários e ocupações de terra na região da Fazenda São José da Boa Morte. In: MEDEIROS, L.S. *Ditadura, conflito e repressão no campo: a resistência camponesa no estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.
- BUSQUET, R. A. ; LESSA, José Luís Honorato . *O Desenvolvimento Urbano De Cachoeiras De Macacu Durante A Interventoria Federal De Amaral Peixoto No Rio De Janeiro: 1937 - 1945*. Pesquisa & Educação A Distância, v. XII, p. 1-20, 2018.

CISNEROS, J. C. L. Definiendo el Comienzo de la Época Meiji: el conflicto de la tradición.

Comissão de elaboração do livro comemorativo dos cem anos da imigração japonesa no Estado do Rio de Janeiro. *História dos Cem Anos da Imigração Japonesa no Estado do Rio de Janeiro*. São Paulo: Nippak Graphics, 2008.

COSTA, I. J. R. da. *Ombro a ombro: ferroviários e camponeses na luta por direitos em Cachoeiras de Macacu (1954-1964)*. 2015. 136p. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – UFF – Rio de Janeiro.

DEAN, W. "A Industrialização durante a República Velha" in: FAUSTO, Boris (org.). *História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Republicano: Estrutura de Poder e Economia (1889-1930)*[S.l: s.n.], 1989.

DOCUMENTO DE ORIENTAÇÃO CURRICULAR DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – educação infantil e ensino fundamental. Governo do Estado do Rio de Janeiro.

Disponível em:

http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/implementacao/curriculos_estados/rj_curriculo_riodejaneiro.pdf acesso em: 02/03/2021.

FAUSTO, B. Expansão do café e política cafeeira. In: *História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Republicano: Estrutura de Poder e Economia (1889-1930)*[S.l: s.n.], 1989.

GRYNSZPAN, M. "A questão agrária no Brasil pós-1964 e o MST" in Jorge Ferreira e Lucilia de Almeida Neves Delgado (orgs.). *O Brasil Republicano. O tempo da ditadura: regime militar e os movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, S. *A identidade cultural na pós modernidade*. Rio de Janeiro: Editora Lamparina, 2015.

_____. "Estudos Culturais: Dois Paradigmas". In: Hall, Stuart e Sovik, Liv (organizadora) *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora Humanitas. (p.131-159).

HAROOTUNIAN, H. D. *The Economic Rehabilitation of the Samurai in the Early Meiji Period*.

IGARASHI, Yoshikuni. A bomba, Hirohito e história: a narrativa fundadora das relações do pós-guerra, entre o Japão e os Estados Unidos da América. In: *Corpos da Memória: narrativas do pós-guerra na cultura japonesa (1945 – 1970)*. São Paulo: Annablume, 2011.

- INOUE, M.F.M. *De Imigrantes Indesejáveis a Trabalhadores com Habilidades a Oferecer – Os Japoneses no Estado do Rio de Janeiro*, Caderno de Resumos da II Jornada de Estudos Fluminenses do Museu do Inga, Niterói, 2012.
- _____. As Relações Brasil-Japão e a Tutela Empresarial na Emigração para o Brasil: veículo da riqueza nacional japonesa. In: *Navegar*, vol. 3, nº 5, Jul. – Dez. 2017, p. 176 – 198.
- INOUE, M. F. M.; LEAL, T. S. L. Imigração Japonesa e Engenharia Naval: o papel e a importância da Ishikawajima no Brasil. In: *Maracanan* – Rio de Janeiro, nº6, 2010, p. 207 – 228.
- KOIFMAN, F. *Imigrante ideal: o Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941 – 1945)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- LESSER, J. *Uma diáspora descontente: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica 1960 – 1980*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- _____. *A negociação da identidade nacional. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- MACGREGOR, Neil. *A História do Mundo em 100 objetos*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2013.
- MONIOT, Henri. A imagem do outro In : *Images réciproques du Brésil et de la France : Actes du colloque organisé dans le cadre du Projet France-Brésil* [en ligne]. Paris : Éditions de l'IHEAL, 1991 (généré le 27 mai 2020). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/iheal/4817>
- MOORE JÚNIOR, B. Fascismo Asiático: O Japão. In: *As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. Lisboa: Edições Cosmos, 1967.
- NATHANAILIDIS, Andressa Zoi. *A canção dos deslocados: rap e (i)migração em tempos globalizados*. 2014. 360f. Tese (Doutorado em Letras). Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2014. Disponível em: http://repositorio.ufes.br/bitstream/10/3180/1/tese_8431_Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Andressa%20Zoi.pdf. Acesso em: 29/30/2020
- NETO, M. E. C. *A Imigração Japonesa no Estado Do Rio De Janeiro: História, Colonização e o Ensino de Japonês*. Anais do VISAPPIL – Estudos de Linguagem, UFF, nº1, 2015. Disponível em: https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwigmbzQ_pTUAhXJE5AKHfktCmkQFgguMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.anaisdosappil.uff.br%2Findex.php%2FVISAPPIL-Ling%2Farticle%2Fdownload%2F278%2F192&usq=AFQjCNHm-a-

79OOz9IPwBLluggpBhq0uuYQ&sig2=13Hiy1OP1y0qxh5a5tebvA acesso em: 19/05/2017.

OCADA, F. K. *Uma Reconstrução da Memória da Imigração Japonesa no Brasil*. Teoria e Pesquisa 49, Jul/Dez de 2006.

OKABE, T. *Posibilidad de negocios en Japón, a partir de las reformas del derecho mercantil*. Mexico y la Cuenca del Pacífico, vol. 6, núm. 19/ mayo – agosto de 2003.

OKABAYASHI, H.K. *A Humanização do Asiático LGBT em “OKAMA – Vozes LGBT nipo-brasileiras”*. Disponível em:

<https://asiaticospeladiversidadeblog.wordpress.com/2018/01/15/a-humanizacao-do-asiatico-lgbt-em-okama/> acesso em: 03/03/2021.

OLIVEIRA, L. L. Cultura Urbano no Rio de Janeiro. In: FERREIRA, M. M. (Coord.). *Rio de Janeiro: uma cidade na história*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

PAGANELLI, T. J. Resgate de uma História: os japoneses no estado do Rio de Janeiro. In: *Resistência & integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil*.

IBGE, Centro de Documentação e Disseminação de Informações. - Rio de Janeiro: IBGE, 2008. Disponível em:

<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv38935.pdf> acesso em: 19/05/2017.

PRAZERES, L. P. 'Não é chá das 5': dinâmicas de discussão e efeitos sociais do Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural de Cachoeiras de Macacu, RJ. *Antropolítica: Revista Contemporânea De Antropologia*, v. 1, p. 216-241, 2019.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2. N.3, 1989, p. 3-15.

POLLAK, M. *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200 – 212. Disponível em:<

<http://docente.ifrn.edu.br/andreacosta/memoria-e-patrimonio-cultural/texto-de-michael-pollak-memoria-e-identidade-social/view>> acesso em: 15/03/2021

QUARESMA, M. R. . Educação e Processo de Aculturação nas Colônias Japonesas do Brasil - 1908-1974. In: *V Congresso Brasileiro de História da Educação, 2008, Aracaju. O Ensino e a Pesquisa em História da Educação - UFS e UNIT*. Sergipe: Sercore Artes Gráficas Ltda, 2008. p. 309.

REIS, Daniel Aarão. “Ditadura e democracia: questões e controvérsias”. In:

MARTINHO, Francisco Palomanes. *Ditadura e democracia*. Editora da UERJ, 2008, p.13-23.

RODRIGUES, A.. Cachoeiras De Macacu No Caminho Do Golpe. *Revista De Trabalhos Acadêmicos-campus Niterói*, América do Norte, 0, mar. 2016. Disponível em:

<http://www.revista.universo.edu.br/index.php?journal=1reta2&page=article&op=view&path%5B%5D=2570&path%5B%5D=1660>. Acesso em: 10/07/2020.

SAKURAI, C. *OS Japoneses*. São Paulo: Contexto, 2013.

SASAKI, E. M. *Uma Cartografia Carioca da Cultura Japonesa no Início do Século XXI*.

Revista do Departamento de Letras Clássicas e Orientais do Instituto de Letras -

LECO - INSTITUTO DE LETRAS - CEH - Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Ano 18, Nº. 31, 2015. Disponível em: [https://www.e-](https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/view/21433)

[publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/view/21433](https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/view/21433). Acesso em: 19/05/2017

SHOHAT, E. *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*.

(Massachusetts: The MIT Press. 2001) Prefácio e Introdução. Pp 1 – 63.

TAKEUCHI, M. Y. *Japoneses: a saga do povo do sol nascente*. São Paulo: Companhia Editora Nacional: Lazuli Editora, 2007.

TATAGIBA, Luciana. ABERS, Rebecca. SILVA, Marcelo Kunrath. Movimentos sociais e políticas públicas: ideias e experiências na construção de modelos alternativos in: *Burocracia e Políticas Públicas no Brasil*. Rio de Janeiro, IPEA, 2018.

TELÓ, F. Engajamento e Desengajamento de Camponeses na luta armada: reflexões a partir da ação do Colina em Cachoeiras de Macacu. In: MEDEIROS, L.S. *Ditadura, conflito e repressão no campo: a resistência camponesa no estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.

TEMPERINI, R. S.L. ; CARDOSO, R. B. N. *Percepção ambiental, território e sociedade no município de Cachoeiras de Macacu*. GEOFRONTER , 2019.

TOMOKO, J. P. Resgate de uma História: os japoneses no estado do Rio de Janeiro. In: *Resistência & Integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 2008.

ANEXO

Identidade Nipo-Brasileira (ブラジル日系人のアイデンティティ)

Por Thais Sachie Tsuzuki Fernandes - Mestranda em História, Políticas e Bens Culturais
(CPDOC-FGV)

Esse questionário busca arrecadar informações para uma pesquisa de mestrado realizada por mim sobre a identidade nipo-brasileira da comunidade nikkei do Rio de Janeiro. Por entender que não é possível fazer uma análise completa sem levar em consideração as experiências e vivências de descendentes de japoneses de demais regiões do Brasil, esse formulário busca acessar o máximo de pessoas possíveis, de diferentes regiões, com a finalidade de obter material comparativo sobre o que é ser nikkei no Brasil e quais as diferenças entre uma região e outra do país. As informações pessoais, tais como nome e idade não serão divulgadas nem associadas às respostas oferecidas.

このアンケートは、リオデジャネイロの日系コミュニティの中で日系ブラジル人のアイデンティティについて私が行った修士研究のための情報を収集することを目的としています。ブラジルの他の地域の日本人の子孫の経験を考慮せずに完全な分析を行うことは不可能であると理解しているため、このフォームは、比較資料を取得するために、さまざまな地域からできるだけ多くの人々にアクセスすることを目的としています。ブラジルで日系人になるのはどのようなもので、ブラジルのある地域と別の地域の違いは何ですか、その質問つもんをこたえるために作られたアンケートです。ぜひ教えてください。個人情報の開示しません。

* Required

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (自由で明確な同意声明)

Você está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), pesquisa intitulada A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NIPO-BRASILEIRA ATRAVÉS DAS MEMÓRIAS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA PARA O RIO DE JANEIRO, conduzida por Thais Sachie Tsuzuki Fernandes. Este estudo tem por objetivo identificar a maneira como a memória da imigração japonesa é passada entre as gerações de imigrantes e seus descendentes, assim como a forma como essas memórias interferem ou não na construção de uma identidade nipo-fluminense. Assim, busca-se pensar quais são as memórias predominantes dos imigrantes, de que maneira elas são passadas para as gerações seguintes e como elas são assimiladas e se de alguma maneira interferem na construção social do indivíduo descendente de japonês, assim como as questões culturais que são preservadas no cotidiano desses indivíduos. Sua participação não é obrigatória. A qualquer momento, você poderá desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa, desistência ou retirada de consentimento não acarretará prejuízo. Não há riscos de participar da pesquisa, uma vez que seus dados não serão divulgados, nem suas imagens. Sua participação nesta pesquisa consistirá em responder ao formulário, de uso exclusivo do pesquisador e será utilizado apenas para posterior transcrição dos dados coletados. Os dados obtidos por meio desta pesquisa serão confidenciais e não serão divulgados em nível individual, visando assegurar o sigilo de sua participação. O pesquisador responsável se comprometeu a tornar públicos nos meios acadêmicos e científicos os resultados obtidos de forma consolidada sem qualquer identificação de indivíduos participantes. Caso você concorde em participar desta pesquisa, assinale ao final deste documento, que possui duas vias, sendo uma delas sua, e a outra, do pesquisador responsável / coordenador da pesquisa. Seguem

os telefones e o endereço institucional do pesquisador responsável e do CCE/FGV, onde você poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação nele, agora ou a qualquer momento. Contatos do pesquisador responsável: Thais Sachie Tsuzuki Fernandes, mestranda em História, Política e Bens Culturais (CPDOC - FGV). E-mail para contato: thaissachie@yahoo.com.br Comitê de Conformidade Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da Fundação Getulio Vargas – CCE/FGV: Praia de Botafogo, 190, sala 536, Botafogo, Rio de Janeiro, RJ, CEP 22250-900, telefone (21) 3799-6216. E-mail: etica.pesquisa@fgv.br. Para baixar esse termo em formato PDF acesse https://docs.google.com/uc?export=download&id=11kb0XL5GjBCk6y6z_xqeNbXtKrZR_6oQ link:

タイス幸恵都築フェルナンデスが実施した「リオデジャネイロへの日系移民の記憶を通じた日系ブラジル人のアイデンティティの形成」というタイトルの研究に、ボランティアとして参加するよう招待されています。この研究は、日本の移民の記憶が移民の世代とその子孫の間でどのように受け継がれるか、そしてこれらの記憶が日本のリオデジャネイロのアイデンティティの構築にどのように干渉するかどうかを特定することを目的としています。したがって、私たちは移民の支配的な記憶とは何か、彼らがどのように次世代に受け継がれるか、そして彼らがどのように同化されるか、そしてそれらが日系の個人の社会的構築や文化に何らかの形で干渉するかどうかについて考えようとしています。問題はこれらの個人の日常生活に保存されています。あなたの参加は必須ではありません。いつでも参加を取りやめ、同意を取り消すことができます。同意の拒否、または撤回は、偏見を引き起こすことはありません。あなたのデータもあなたの画像も開示されないため、研究に参加するリスクはありません。この研究へのあなたの参加は、研究者専用のフォームへの回答で構成され、収集されたデータのその後の転記にのみ使用されます。この調査を通じて得られたデータは機密情報であり、参加の機密性を確保するために個人レベルで開示されることはありません。責任ある研究者は、参加者を特定することなく、学术界と科学界で統合された方法で得られた結果を公表することを約束します。この研究への参加に同意する場合は、このドキュメントの最後にチェックマークを付けてください。1つはあなたのもので、もう1つは担当の研究者/研究コーディネーターのもので、以下は、担当研究者とCCE / FGVの電話番号と機関の住所です。ここでは、プロジェクトとプロジェクトへの参加に関する質問に、現在またはいつでも回答できます。担当研究者の連絡先：歴史、政治、文化財（CPDOC-FGV）の修士課程のタイス幸恵都築フェルナンデス。連絡先メ

メールアドレス`thaissachie@yahoo.com.br 連絡先電話番号：(21) 99249-9046
Fundação Getulio Vargasの人間が関与する研究倫理コンプライアンス委員会-CCE /
FGV : Praia de Botafogo、190、room 536、Botafogo、Rio de Janeiro、RJ、CEP
22250-900、電話 (21) 3799-6216 Eメール`etica.pesquisa@fgv.br。

この用語をPDF形式でダウンロードするには、次のリンクにアクセスしてください。

https://docs.google.com/uc?export=download&id=17V-E_xXjC7AQ61VF8scmYUguaziQ8ILI

1. Você concorda com o Termo acima? (声明の条件に同意しますか ?) *

Mark only one oval.

- ☐ Sim (はい)
☐ Não (いいえ)

Para te conhecer melhor (まずは、あなたをもっと知るために)

2. Nome completo (名前) *

3. Idade (年齢) *

4. Gênero (ジャンル)

Mark only one oval.

- ☐ Feminino (女子)
- ☐ Masculino (男子)
- ☐ Prefiro não dizer (教えたくないです。)
- ☐ Outro (ほか)

5. Para quem respondeu outro, como você se identifica? (他を選んだ方はどう自分のことをどのように識別しますか。)

6. Cidade e Estado de Origem (出身地) *

Perguntas da pesquisa (調査の質問)

Para imigrantes e descendentes de qualquer geração (日本人と日系人へ)

7. Para você, o que é ser nikkei? (あなたにとって、日系人とは何ですか。) *

8. Como você se considera? (自分のことをどう思いますか。)*

Check all that apply.

- ☐ Brasileiro/Brasileira (ブラジル人)
- ☐ Japonês/Japonesa (日本人)
- ☐ Nikkei (日系人)
- ☐ Amarelo/Amarela (黄色い人)
- ☐ Branco/Branca (白人)
- ☐ Birracial (異人種間)
- ☐ Outro (他)

9. Para quem escolheu outro, qual? (他を選んだ方はどう自分のことをどのように識別しますか。)

10. Como você sente que os outros te enxergam? (あなたにとって、他の人たちはどのようにあなたを理解していると思いますか。)*

11. Para você, qual é a importância da sua própria identidade? (あなたにとって、自分自身のアイデンティティとはどのくらい大切なものですか。)*

12. Quais os aspectos culturais relevantes estão presentes na sua vida (sejam considerados nacionais ou não)? (あなたにとって、文化的に何々が大切だと思いますか。) *

13. Na escola, você se lembra de ter estudado algo sobre migrações, mais especificamente sobre a imigração japonesa? Se sim, o que pode me contar sobre isso? (ブラジルで学校を通った場合、日本移民について勉強したことはありますか。もしあった場合、どんな経験でしたか。) *

14. Quais as histórias e memórias da imigração que você ouviu ou soube pela (e sobre) a sua família? (移民について、どのような記憶が家族の間で伝わっていますか。) *

15. Você considera importante manter alguns aspectos da cultura nipo-brasileira para as próximas gerações? Se sim, quais? (日本とブラジル、両方の文化を次の世代へ伝えることを大切だと思いますか。どのようなものを伝えればいいと思いますか。) *

16. Ao longo da sua vida, já sofreu algum tipo de discriminação étnico-racial? Qual?

(民族的差別を経験したことがありますか。どのような差別でしたか。) *

Para quem é imigrante japonês (日本人へ)

essa parte não é obrigatória responder caso não seja imigrante. É apenas para imigrantes japoneses responderem.

17. Por que imigrou para o Brasil? (なぜブラジルへ移民してきましたか。)

18. Com quantos anos imigrou? (何歳できましたか。)

19. Em que ano imigrou para o Brasil e em qual colônia/cidade/estado? (何年に来
来
ましたか。どのコロニー、都市または州へ向かいましたか。)

20. Quais as dificuldades que encontrou para se adaptar? (ブラジルに来
てから
適応するのにどのような困難を感じましたか。)

21. Quais as memórias mais marcantes depois que imigrou? (移民して
から一番印象に残る記憶とは何ですか。)

Agradecimento
ありがとうございます
います。

Muito obrigada por ter respondido até aqui! Caso queira contribuir com
alguma informação que não foi perguntada, ficarei imensamente grata! ここ
まで返事していただき、どうもありがとうございます。もしほかに伝えたいこ
ととか、分けたい情報がある場合、次のスペースにぜひかいてください。お楽
しみに待っています！

22. Comentários ou informações adicionais

This content is neither created nor
endorsed by Google.

Google [Forms](#)