UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LAÍS MIWA HIGA

***UMI NU KANATA* – DO OUTRO LADO DO MAR:
história e diferença na “comunidade okinawana brasileira”**

VERSÃO CORRIGIDA
v.1

São Paulo
2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

UMI NU KANATA – DO OUTRO LADO DO MAR:
história e diferença na “comunidade okinawana brasileira”

Laís Miwa Higa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Antropologia, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Lília Katri Moritz Schwarcz

VERSÃO CORRIGIDA

v.1

São Paulo
2015

Para Pedro, Lie, Tiemi, Mitsuko, Yuko (*in memoriam*), Elina e José

Agradecimentos

Desenvolver e escrever esta dissertação envolveu muitas interlocuções, tempos, apoio e carinho. Agradeço a todas e todos que de alguma maneira contribuíram para meu processo de formação e de transformação, nos últimos anos.

Tenho uma lista mais longa que a própria dissertação de agradecimentos à Lili, minha orientadora. Professora, no sentido mais forte e amplo do termo. Obrigada pelas aulas, diálogos, pelo olhar agudo e perspicaz com que me ajudou a desenvolver a pesquisa e minha formação. Com seu jeito alegre e certo, Lili me aproximou, me distanciou e me virou do avesso para que eu conseguisse atravessar meus vários lugares e envolvimento nesse trabalho. Com respeito e rigor, me orientou nas minhas maiores dificuldades. E, com muito afeto e amizade, comemorou aquilo que na pesquisa e em mim cresceram. No estreitamento de nossa convivência, sua companhia se tornou o que ganhei de mais significativo e permanente, nestes últimos anos. “Estaremos sempre juntas”, você me disse recentemente. Estaremos, sim.

Agradeço a minha *obá* que me conta histórias de Okinawa e da imigração desde que me conheço por gente. Por ter partilhado comigo suas memórias e sua vida, criando dentro de mim outras lembranças. Ao meu *oji*, que se tornou antepassado cedo demais, mas que contribui com essa pesquisa. No trabalho de campo, conheci alguns de seus amigos e amigas que colaboraram comigo com carinho por eu ser sua neta. E a toda minha família: Lie, Tiemi, momis, papis, *bá*, *di*, tios, tias e primas. Sem seu apoio e carinho, eu não seguiria meus caminhos.

Pedro, meu cronópio, obrigada por torcer pelo Corinthians enquanto eu escrevia, pelas leituras e pela poesia toda que você é e me oferece. Por ter feito desse caminho, um destino mais leve e partilhado. Luiz, obrigada pelo apoio, conselhos, carinho e humor fantástico. Também não posso deixar de agradecer à família que me recebeu e me incentiva com tamanho afeto. E pela qual tenho a maior estima.

A Satoru Saito, minha admiração, fascinação e agradecimento pelas aulas de *ryukyu buyou* e pela amizade afetuosa. Sem as quais eu não teria olhado para Okinawa com tanta curiosidade e interesse. Agradeço também à sua família que sempre me recebeu com alegria. A Mayumi Agueno e Lucas Kenzo pelo carinho e pela diversão.

Sem a recepção da “comunidade okinawana”, esta pesquisa não teria sido possível. Agradeço a Cida Guenka, Shinji Yonamine, Yasuo Shimabukuro e a todos na AOKB. Ao grupo *Urizun*, pela oportunidade de trabalhar com vocês. Chuei e Karina

Satomi, obrigada pelas conversas e pensamentos que compartilhamos. Akira Uema e nossas conversas pelo *Facebook* foram fundamentais para expandir minhas percepções e descobrir mais sobre Okinawa. Todas as pessoas que se dispuseram a conversar comigo foram fontes de inspiração e me ajudaram de formas surpreendentes.

Victor Kanashiro, Victor Hugo Kebbe e Ricardo Sorgon, colegas de tema e interesse em Okinawa, nossos diálogos, trocas e questionamentos são parte desse texto.

A beleza e a ousadia do NUMAS, aliada às discussões rigorosas e cuidadosas, trouxeram à dissertação o tema da questão de gênero e contribuíram para que eu aprofundasse a questão da raça. Marcio Zamboni, meu primeiro *match* no Numas, foi também o primeiro a me indicar caminhos e a me animar nas crises e dúvidas. Gibran Teixeira invadiu São Paulo com sua vibração escandalosa e cativante, abriu meus olhos para gênero. Isabela Venturosa, sempre disposta a me injetar otimismo. A diva incontestável, Natália Lago, com sua risada contagiante também me eleva. Pedro Lopes, companhia de todas as horas, é enorme a lista que te devo de agradecimentos. Obrigada por atender meus telefonemas, ser o último a ir embora, pelo suporte e carinho na conclusão desta dissertação. Bia, Luíza e Tita, mulheres maravilhosas que sempre me surpreendem.

Minha marida Lauren Zeytounlian, constante e presente na amizade, na troca e no amor, desde a graduação. A vida acadêmica sem você não teria sido suportável.

As queridas e queridos do Etnohistória pelo comprometimento e interlocução estiveram sempre a me inspirar e me divertir. Lúcia, Bê, Jú, Hélio (amg), João e Caio, irmãos e irmãs de orientação. Obrigada pela discussão de meus textos e por me apontarem caminhos fundamentais.

Nos piores momentos dos últimos anos, Ana Fiori esteve ao meu lado. Seu sorriso é uma das imagens que mais me embalam em seguir em frente.

Companheiras de aulas e pós-aulas, Sabrina Almeida e Helena Manfrinato, me ajudaram a arejar a cabeça e me instigaram mais questões.

A professora Laura Moutinho que, no primeiro curso que fiz na USP e em minha banca de qualificação, me provocou e carinhou profundamente. Sua contribuição extrapolou a dissertação e me fez explorar novas modalidades de mim mesma.

As conversas e aulas com o professor José Guilherme Magnani me fortaleceram e expandiram meus horizontes no início do mestrado. Minha posição em campo começou a ser pensada a partir delas.

Também por essa reflexão agradeço à professora Dominique Galois que me apresentou a uma ampla bibliografia sobre o tema.

Agradeço ao querido professor, desde a Unifesp, Renato Sztutman com quem tive a oportunidade de realizar um dos estágios PAE deste Mestrado e cujas conversas sobre mitologia, Japão e Lévi-Strauss me fizeram olhar para outras temporalidades e possibilidades.

Agradeço ao apoio da FAPESP, sem o qual esta pesquisa não teria sido possível.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é explorar as construções de narrativas históricas, culturais, de classe, de gênero e de geração produzidas pela “comunidade okinawana brasileira”. Por meio de suas várias expressões – dança, performance, publicações –, mas também de suas formas de sociabilidade, intentamos entender as diferentes maneiras como esse grupo se produz nos seus jogos paradoxais de inclusão e de exclusão social. Procuramos avaliar, ainda, como todos esses processos estão conectados a uma certa “brasilidade”, mas como também (e ao mesmo tempo) o grupo reforça, sempre, discursos de diferença e autonomia. A metodologia do trabalho se insere no debate sobre “antropologias nativas” e lida com seus impasses.

PALAVRAS-CHAVE

Okinawa; Narrativas; Marcadores Sociais da Diferença; Etnohistória; Imigração Japonesa.

ABSTRACT

The main goal of this dissertation is to explore how the historical, cultural, but also class, gender and generation narratives are built by the “Brazilian Okinawan community”. Through its various expressions – dance, performance, publications – and also thought other forms of sociability, we tried to understand the different ways that this group creates to understand and to deal with social inclusion and exclusion. We tried to portrait how this road is connected with a certain “brazility” and, at the same time, how they reiterate speeches that mark difference and autonomy. The methodology of this work is based on the debate known as “native anthropology”, and deals with its challenges.

KEYWORDS

Okinawa; Narratives; Social Markers of Difference; Ethno-History; Japanese Immigration.

Sumário

PRÓLOGO	1
1. Sobre o material de referência	4
2. Uma janela para Okinawa.....	5
2.1. Dados geográficos	5
2.2. História	6
2.3. Imigração okinawana.....	8
2.4. Cultura como conjunto de características positivas.....	11
INTRODUÇÃO.....	14
1. Campo, materiais e perspectivas teóricas	21
2. “Se juntar três libaneses forma um lojinha, se juntar três japoneses forma um associação”: AOKB e <i>Urizun</i>	27
2.1. AOKB – Associação Okinawa Kenjin do Brasil.....	30
2.2. Círculo de Ex-Bolsistas de Okinawa Urizun.....	32
3. “Comunidade okinawana brasileira”	37
4. Miss Okinawa (ou como meu corpo se tornou okinawano)	43
5. Autoantropologia, nativo relativo e ser afetada: ou como diz minha avó, “onde eu coloco meu corpo”?	54
6. Sobre os capítulos.....	60
CAPÍTULO 1 – <i>Tinsagu nu Hana</i> : Flores de Bálsamo – histórias e gerações	62
1. Okinawa no Brasil: de gente com mau caráter a comunidade com história e cultura	62
2. Associação Okinawa Kenjin do Brasil - Centro Cultural Okinawa do Brasil (AOKB-CCOB).....	76
3. Temporalidade e história na “comunidade okinawana brasileira”	82
4. 18 de junho de 1908 – criação de uma data comemorativa.....	83
5. 1998: 90 anos da imigração okinawana ao Brasil – histórias e gerações	87
5.1. Sobre o livro da AOKB em comemoração aos 90 anos da imigração okinawana ao Brasil.....	87
5.2. Capítulos Nisei: a perspectiva dos nisei registradas no IOB	97
6. Imigrantes okinawanos: outras narrativas	102
7. Gerações: <i>issei</i> , <i>nisei</i> , <i>sansei</i> e não sei.....	105
8. Avós e netos(as): os fios do sofrimento.....	111
9. Sobre nuvens e papéis	114

CAPÍTULO 2 – Sobre lugares e passados que (não) existem mais: nomes, danças e memórias	118
1. Nomear: dar história	118
1.1. Ryukyu: o passado próspero nos castelos.....	119
1.2. Okinawa: cordão que flutua no mar	127
1.3. Uchina: nome de casa	137
2. <i>Ryukyu buyou</i> : imagens do passado	137
2.1. Okinawa Festival	147
2.2. Kamigami – sacerdotisas de Ryukyu	150
2.3. Narrativas: tatuagens, mulheres casadas e sacerdotisas	154
2.4. Memória comum, coisas da memória e suas realocações	157
CAPÍTULO 3 – Mistura de cultura e mistura de gente: raça, etnicidade e parentesco	163
1. Brasil: o debate público acerca da identidade nacional no fim do século XIX e início do século XX – raça, cultura e mão de obra.....	163
1.1. Transição da mão de obra, imigração e desmantelamento do sistema escravista: a “questão chinesa”	165
1.2. Imigração japonesa ao Brasil: okinawanos e japoneses	171
1.3. Da raça amarela inassimilável à etnicidade “japonesa” integrada	177
2. Quarta raça, “japoneses” e sentimentos de família: artistas do Brasil com sangue de Okinawa.....	184
2.1. “Espírito uchinanchu”: modelo ideal da etnicidade okinawana	204
2.2. “Espírito uchinanchu” sem cara de uchinanchu	210
2.3. Cara de uchinanchu sem “espírito uchinanchu”	219
2.4. Mistura de gente: misturada e mestiça, categorias que designam filhos do intercuro sexual entre okinawanos e outros	229
CONSIDERAÇÕES FINAIS – A chave da porta da rua	232
Referências	242

PRÓLOGO

OKINAWA. Algumas notas introdutórias à história da ilha japonesa que um dia foi reino independente, virou província, foi ocupada pelo exército estadunidense, depois devolvida ao Japão e cujos nativos se espalharam pelo mundo, segundo contam as lideranças dos dias de hoje a uma jovem pesquisadora.

Há um estereótipo muito difundido de que “japoneses são todos iguais”. No Brasil, especialmente no estado de São Paulo, o termo “japonês” é utilizado para designar pessoas com fenótipo asiático – olhos puxados, pele clara, cabelos negros e lisos, por exemplo. No entanto, entre imigrantes e descendentes de asiáticos, as diferenciações étnicas, nacionais e fenotípicas são mais diversas que imaginamos ou pretendemos supor. No interior do grupo social brasileiro conhecido como “comunidade japonesa”, “comunidade nipo-brasileira” ou “colônia japonesa”, existem diferenças étnicas e de origem regional importantes. Uma delas, que atravessa a história da imigração japonesa no Brasil e de que trata esta pesquisa, é a de imigrantes de Okinawa e seus descendentes, que se constituíram como uma “comunidade” interna e paralela à “comunidade japonesa”¹. Essa diferença, que se traduz, sobretudo, como uma linguagem interna ao grupo de imigrantes e descendentes de japoneses, e é pouco perceptível para a sociedade brasileira de uma forma geral, será justamente tema desta investigação. Essas são diferenças, claro, construídas histórica e socialmente, efeito relacional e de posição, mas que são manipuladas pelo grupo de forma “essencial”. Ou seja, são transformadas em “algo palpável”, quase uma outra natureza.

Neste Prólogo, trago um primeiro panorama sobre a localização geográfica, uma certa história e dados sobre Okinawa e o processo migratório. Na verdade, esses dados são utilizados recorrentemente pelas lideranças e associações okinawanas em países como Brasil e Estados Unidos, com o objetivo – não explicitado conscientemente pelo grupo – de construir uma espécie de modelo de Okinawa ideal. Entendo como líderes as pessoas que assumem cargos na diretoria da Associação Okinawa Kenjin do Brasil (AOKB – entidade representante da “comunidade okinawana brasileira”); em suas 44 subsedes (chamadas de *shibu*) e em um grupo de jovens ligado à AOKB, o Círculo de

¹ O uso de aspas refere-se a termos nativos. Especialmente, foram aplicadas ao termo “comunidade” e designações étnicas, como “japonês”, “brasileiro” e “okinawano”. Essas e outras categorias serão exploradas em detalhe no decorrer do texto.

Ex-Bolsistas *Urizun*. Os diretores da AOKB e das subseções administram os eventos, as finanças e a manutenção das propriedades das associações. Além disso, eles mantêm e constroem relações com Okinawa e com outras associações japonesas no Brasil, representando e divulgando os discursos sobre “cultura”, “identidade” e elaborando histórias sobre a imigração, sobre a AOKB e sobre Okinawa.

Meu intuito aqui é, portanto, apresentar ao leitor e à leitora a Okinawa constante nos discursos que se utilizam de dados e fatos históricos, presentes nas grandes narrativas das lideranças do grupo. Trago, pois, a síntese do que ouvi e li ao longo de cinco anos de contato com grupos da “comunidade okinawana brasileira”.

Já este Prólogo aborda os discursos dominantes na “comunidade” estudada acerca de Okinawa e da imigração okinawana ao Brasil. O texto segue um roteiro utilizado pelas associações para se explicar Okinawa a brasileiros e descendentes de okinawanos que buscam conhecer aspectos da “cultura okinawana”. Tive a oportunidade de ouvir essa história no início de minha pesquisa, em 2009, quando fui apresentada a alguns líderes da AOKB e comecei a me interessar pelo tema, e inúmeras outras vezes quando trabalhei para a Associação. Entre fevereiro e maio de 2012, atuei na elaboração do perfil do Memorial do Imigrante Okinawano (MIO)², localizado em Diadema, na sede do Centro Cultural Okinawa do Brasil (CCOB), entidade criada em 1971, e cujo estatuto foi reunido ao da AOKB no ano de 2006, o que tornou a AOKB e o CCOB uma entidade única. Elas se constituíram como entidades separadas devido a um conflito na “comunidade”, entre as décadas de 1960 e 1970, narrado pelas lideranças atuais como um conflito de perspectivas e objetivos relacionados ao que deveria ser construído no terreno adquirido, com ajuda do governo de Okinawa e patrocínio de associados, que tem área total de 30 mil metros quadrados. O objetivo principal, de um lado, era construir um alojamento estudantil para jovens descendentes de okinawanos que saíssem do interior e vinham estudar em São Paulo. Entretanto, de 1965 a 1971, a diretoria da AOKB não conseguiu entrar num acordo e decidiram separar os grupos, cedendo o terreno para o grupo que visava a construção do alojamento.

Nos meses em que trabalhei para a AOKB, presenciei a visita de alguns pesquisadores brasileiros e okinawanos, dentre outros profissionais interessados em conhecer a “cultura de Okinawa”. É comum que esses pontos sobre a história e o tamanho da “comunidade okinawana” sejam utilizados em apresentações sobre a

² Inaugurado em 2011, pelo então presidente da AOKB, Shinji Yonamine.

“comunidade” como parte de discursos, palestras e atividades que visam difundir a “cultura okinawana” para as novas gerações ou para “okinawanos” que se distanciaram da “comunidade”. Nas publicações da AOKB essa narrativa está sempre presente. Tive também ocasião e “obrigação” de difundir essa história na preparação do Primeiro Encontro Mundial de Jovens Okinawanos, em 2012, por causa do papel que assumi nesse evento, como membro da comissão organizadora³.

O discurso apresentado é da maior relevância para a constituição do que Anderson chamou de *comunidade imaginada* (Anderson, 2008), conceito que discuto adiante, na Introdução. Fazendo um paralelo, e levando o conceito para outro contexto, vale destacar que se trata de discurso afetivo e emocional, acionado pelo grupo de forma reflexiva.

Neste Prólogo, apresento, como dito acima, o enquadramento narrativo nativo, bem como elenco os temas que vão aparecendo nessa história construída pelas associações okinawanas e suas lideranças. As notas de rodapé aqui contêm informações que explicitam alguns pressupostos ou ajudam a esclarecer disputas e conflitos, uma vez que se trata de um *corpus* discursivo direcionado preferencialmente a descendentes e imigrantes okinawanos. Apesar de o Prólogo não ser uma cópia ou transcrição, e sim uma síntese (ou versão) elaborada por mim a partir de uma documentação variada e múltiplas experiências de campo, optei por manter no corpo do texto uma certa continuidade com o discurso local, para que a leitora ou leitor aproxime-se dos temas desta pesquisa de modo o mais rente possível ao que fariam se entrassem em contato com esse universo por interesse próprio, visitando alguma das associações ou mesmo realizando uma rápida pesquisa na internet.

³ Esse evento foi criado pela *World Youth Uchinanchu Association* (WYUA), grupo formado em outubro de 2011, com o objetivo de reunir jovens descendentes de okinawanos residentes em diversos países para divulgar e difundir não apenas a “cultura e identidade okinawana”, mas também, as histórias da imigração okinawana pelo mundo para os jovens “okinawanos”, em Okinawa, que segundo o WYUA, desconhecem a presença de “comunidades okinawanas”. Tornei-me membro da comissão organizadora desse evento por ter me tornado membro do *Urizun*, em 2011, quando usufruí de uma bolsa de intercâmbio cultural para Okinawa, financiada pela prefeitura da aldeia em que meus avós viveram antes de emigrar ao Brasil. Além disso, enquanto cientista social, minha participação parece ter sido apreciada, pois o WYUA estruturou o evento em fóruns de discussão sobre “cultura”, “história” e “identidade”. Além de requisitar que as “comunidades okinawanas” assinassem um manifesto dirigido ao Primeiro Ministro japonês e à Organização das Nações Unidas (ONU) que afirmava que a “comunidade okinawana transnacional” se reconhecia como “*indigenous people*”, luta importante para Okinawa retomar os territórios ocupados pelas bases militares estadunidenses. Entretanto, ainda durante a organização do evento, descartamos a possibilidade de assinar a autodesignação de “*indigenous people*”. Essa, aliás, foi uma recomendação minha. Considerei que a proposta deveria ser feita depois dos debates para que pudéssemos entender melhor qual o caráter político da associação recém-formada e sobre a qual pouco conhecíamos. Afinal, ela tinha um nome, mas não havia ainda construído seu perfil e seus objetivos de maneira palpável.

1. Sobre o material de referência

Para a elaboração desta súmula baseio-me, destacadamente, na matéria da *Revista Kyowa*, chamada “História de Okinawa: a Terra da Cortesia” e publicada em dezembro de 2010. A primeira edição da *Revista Kyowa* é de 1953. Ela deveria ser publicada anualmente pela Associação Okinawa Kenjin do Brasil (AOKB) e tem como objetivo apresentar o relatório anual das atividades da diretoria da associação e seu balanço financeiro aos associados (mesmo que isso não ocorra na prática).

A matéria a que faço referência, no entanto, conforme verifiquei seguindo algumas pistas etnográficas, é de autoria da equipe da Biblioteca Virtual do Estado de São Paulo, subordinada à Subsecretaria de Comunicação da Casa Civil do Governo do Estado. O texto fora publicado no site da Biblioteca em junho de 2008, por conta das comemorações do centenário da imigração japonesa ao Brasil.

A escolha da matéria da *Revista Kyowa*, de autoria da Biblioteca Virtual, para apresentar Okinawa neste Prólogo decorre de seu caráter exemplar, por conta do tipo de material que é produzido e reproduzido pela AOKB, com a autoria dada a entidades e raramente a indivíduos; pelas fontes e referências bibliográficas que carecem de informações precisas e de difícil rastreamento; os poucos dados e muita publicidade, e uma interpretação absolutamente positiva da “cultura okinawana”. Assim, apesar de ser um texto da BV, sua reprodução pela AOKB revela o enquadramento nativo de descrição da ilha. Em primeiro lugar, a matéria apresenta os principais tópicos utilizados nas descrições oficiais de Okinawa, que serão resgatados nas páginas a seguir. Em segundo lugar, destaca-se o fato do material não conter apenas informações objetivas, mas dados apresentados e misturados num texto que claramente busca atribuir apenas valores alvissareiros e beleza à Okinawa. Por fim, fica evidente como se trata de uma estrutura de texto amplamente utilizada pelo grupo e que pretende descrever um ideal de Okinawa.

Apesar de o material publicado pela AOKB apresentar suas fontes de maneira esparsa, incompleta, irregular e inconstante, o que “cola” seus textos à “comunidade okinawana” é sua representatividade atribuída pelo grupo, a utilização de um conteúdo amplamente conhecido por ele e mobilizado através de diversos meios e contextos. Em suma, não se trata aqui de pôr à prova a veracidade de seu conteúdo, mas de pontuar que o material com o qual trabalho possui a forte característica de criar representações,

postas em circulação pela liderança da “comunidade okinawana brasileira” e que tem por vocação estabelecer algumas ideias em detrimento de outras. Isso não retira sua eficácia sobre as necessidades do grupo por narrativas e explicações – diria, inclusive, sobre as necessidades de pesquisadores e jornalistas. Este foi um dos pontos de maior dificuldade no trato do material.

Outra fonte central para a produção de textos sobre Okinawa no Brasil é o livro de José Yamashiro, *Okinawa: Uma Ponte para o Mundo*, de 1993. A obra foi patrocinada pela AOKB e ainda é vendida pela Associação, sendo a primeira referência a ser indicada para interessados em conhecer a história de Okinawa. O livro de Yamashiro se inicia com dados arqueológicos referidos à pré-história, passando pelas primeiras dinastias do Reino de Ryukyu – como Okinawa era conhecida antes de ser anexada ao Japão, em 1879 –, e termina na “Okinawa atual”: uma conclusão, nomeada pelo autor como “marcha para o século XXI”, esperançosa e positiva. A estrutura dos textos introdutórios sobre Okinawa da AOKB parecem seguir o modelo desenhado por Yamashiro em *Ponte para o Mundo*.

2. Uma janela para Okinawa

2.1. Dados geográficos

Okinawa é uma província japonesa, localizada no extremo sul do país. Ela é a ilha maior e o centro administrativo do arquipélago de Ryukyu, sendo a cidade de Naha a sua capital. O arquipélago é formado por 169 ilhas, das quais cerca de 50 são habitadas, havendo mil quilômetros de distância entre Kyushu (região Sul do Japão) e Taiwan. Sua área constitui 0,6% da área total do Japão, com uma população de cerca de 1,5 milhão de habitantes. A região é cortada pelo Trópico de Câncer, com clima subtropical e tem temperatura média anual de 23°C, com variação de 20°C a 35°C – sendo a média japonesa de 14°C. O arquipélago é subdividido em conjuntos de ilhas que são conhecidas entre os okinawanos e descendentes por suas diferenças regionais e

linguísticas⁴. Sua vegetação possui mais de três mil espécies nativas e uma rica fauna marinha, especialmente entre peixes e corais. Como se vê, já pela geografia se desenha uma diferença relativa: Okinawa é entendida como uma espécie de versão praiana do Japão, seus trópicos. Essa interpretação é recorrente no discurso sobre Okinawa, constantemente comparada ao Havaí e ao nordeste brasileiro.

Localização do arquipélago de Ryukyu. Disponível em <http://ryecityschools.milton.schoolfusion.us/> (último acesso em 16.08.2013). Uma anedota muito difundida na “comunidade okinawana brasileira” é que o arquipélago é “a parte do Japão que não dá para ver”.

2.2. História

Antes de se tornar uma província japonesa, em 1879, Okinawa foi um reino independente, conhecido pelo Império Chinês como Liuquiu ou Loochoo, e chamado

⁴ Das oito línguas consideradas ameaçadas de extinção no Japão pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), seis são originárias de ilhas do arquipélago de Ryukyu, designadas pelos nomes de seu local de origem: amami, kunigami, okinawano, yaeyama e yonaguni (ver: <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php>. Último acesso em 09.02.2015). A língua okinawana é também conhecida como língua de Ryukyu e *uchinaaguchi*. Após a transformação do Reino de Ryukyu em Província de Okinawa, a língua japonesa foi imposta como língua oficial. O contato entre as duas línguas gerou o dialeto conhecido popularmente como *uchinaa yamatuguchi* e denominado tecnicamente como *ryukyu-creoloid* pelo linguista japonês Karimata, que compreende o dialeto como uma língua semicrioula (Gibo, 2014). Considerando o debate acadêmico sobre a linguística okinawana, utilizo o termo língua para me referir ao *uchinaaguchi*, ao invés de denominá-lo como dialeto.

por expedições estadunidenses e europeias, na virada do século XIX, de Reino de Lewchew. O primeiro registro do reino, segundo a AOKB (2010, p.13), é do século VII, na China. Ryukyu era à época um reino tributário da China, ou seja, pagava-lhe impostos pelo comércio marítimo no Sudeste Asiático, que operava por meio de entrepostos⁵. Em 1609, o *daimyo* (senhor de terras⁶) de Satsuma – atual Kagoshima Ken⁷, região localizada no sul do Japão –, invade o reino sem, no entanto, abolir o governo. Tal movimento tinha o intuito de usufruir das relações comerciais e diplomáticas que Ryukyu mantinha com a China, procedimento até então interdito para outras regiões do Japão (Yamashiro, 1993). O período em que Ryukyu é anexado ao Japão se dá durante a Restauração Meiji (1868-1912), movimento que transformou o Japão no primeiro Estado-nação da Ásia. Após a anexação⁸ do reino e a mudança de seu nome para Okinawa Ken, o japonês se estabeleceu como língua oficial, em detrimento das línguas nativas cujo uso era punido. Nesse período, as manifestações artísticas (como a dança e a música) também foram proibidas e centenas de *yutas*⁹, conhecidas como xamãs okinawanas, foram presas.

Segundo essa mesma literatura, durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), uma das batalhas mais trágicas foi a Batalha de Okinawa, ocorrida entre abril e junho de

⁵ No texto da revista *Kyowa*, afirma-se que “Historicamente, Okinawa recebeu mais influências culturais da China do que do Japão. Este, ao contrário de Ryukyu, procurava se manter isolado” (2010, p.13). Essa afirmação em geral abre as narrativas sobre a história de Okinawa, estruturando de saída as diferenças e oposições de Okinawa em relação ao Japão. Ao mesmo tempo, é uma afirmação arriscada e, por isso, projetada na “história” passada, pois atualmente os conflitos pelo território do arquipélago entre China e Japão têm utilizado argumentos de “influência cultural e histórica” para estabelecer oposições entre a população (cf. http://www.nytimes.com/2013/06/14/world/asia/sentiment-builds-in-china-to-press-claim-for-okinawa.html?_r=0, último acesso em 20.06.2013).

⁶ Em geral, o termo é traduzido como senhor feudal. Mantenho o original por conta das controvérsias que envolvem a tradução do termo baseada na historiografia europeia.

⁷ *Ken* é o sufixo japonês para província.

⁸ Utilizo o termo anexação, pois é o mais recorrente e oficialmente utilizado para se falar da transição de Ryukyu como reino independente em província japonesa. Em fevereiro de 2015, três tratados internacionais assinados entre o Reino de Ryukyu e os Estados Unidos (1854), França (1855) e Holanda (1859) foram expostos no Museu de Urasoe, em Okinawa, após 141 anos em posse do governo japonês. Segundo especialistas em direito internacional, os tratados comprovam a soberania do reino e a ilegalidade da anexação japonesa (ver: <http://english.ryukyushimpo.jp/2015/02/15/17075/>. Último acesso em 25.02.2015). Kerr (2000[1958]) argumenta que o tratado entre o reino e os Estados Unidos foi logo esquecido devido à Guerra Civil Americana, que e os tratados firmados com países europeus foram perdendo seu impacto conforme o Japão começou a se abrir – Ryukyu seria uma entrada para o país. Este, preocupado com as relações internacionais do reino, começa a preparar o terreno para a anexação.

⁹ Os principais cargos religiosos eram ocupados por mulheres, sacerdotisas (*noro*) que aconselhavam o rei – a sacerdotisa principal era sua irmã mais velha – e realizavam os rituais comunitários. Por sua vez, as *yuta* eram mulheres que possuíam a capacidade de comunicação com os mortos e realizavam rituais ligados ao culto aos antepassados para indivíduos ou famílias. As *noro* são raras hoje em Okinawa e a maioria se encontra em idade avançada. As *yuta* ainda existem e têm um papel relevante, inclusive na “comunidade okinawana brasileira”.

1945. Cerca de 200 mil pessoas morreram, das quais mais de 100 mil eram civis – um número bem maior que o de militares¹⁰.

De 1945 a 1972, Okinawa tornou-se território ocupado pelo Exército Estadunidense. Os Estados Unidos rebatizaram a ilha como Ryukyu-US, remetendo ao passado anterior a anexação ao Japão. A AOKB descreve esse período da seguinte maneira, em sua perspectiva de “mistura”:

Mesmo após a devolução ao Japão, os EUA ainda mantêm bases militares no arquipélago. Casos de conflitos entre okinawanos e norte-americanos (apesar da boa convivência, em geral) ganham repercussão na mídia até hoje, o que estimula os debates em torno da retirada desses militares do território da província. Assim como ocorreu no passado em relação a outras nações, Okinawa foi influenciada parcialmente pela cultura e estilo de vida americano, neste período. Chegou a adotar o dólar como moeda, começou a utilizar enlatados na alimentação e passou a construir prédios de cimento nas áreas urbanas, por exemplo. (2010, p.14)¹¹

O suposto aqui evocado é o da plasticidade de Okinawa; uma certa narrativa que destaca a convivência dialogada com outras culturas. Tanto é que se segue no texto aqui analisado uma descrição histórica que insere o lugar do Brasil na reflexão sobre a “identidade okinawana”. O tópico sobre a “História” de Okinawa finaliza-se com a aproximação desse grupo com o Brasil e enfatizando o contato com outros povos:

Apesar de todas as turbulências ao longo de sua história, os okinawanos souberam manter suas tradições, ao mesmo tempo em que incorporaram elementos de outras culturas, adaptando-os às suas, de um modo “antropofágico”, como diria o escritor brasileiro Oswald de Andrade. (2010, p.14)

Como se pode notar, o acento recai sobre essa capacidade *antropofágica* dos okinawanos de se adaptar, de se misturar e se reinventar diante de outros povos. Nesse sentido, eles (como nós) seriam, mais uma vez, os trópicos do Japão.

2.3. Imigração okinawana

¹⁰ Ver <http://www.peace-museum.pref.okinawa.jp/english/>, último acesso em 10.03.2015.

¹¹ É notável nas publicações e discursos oficiais da comunidade okinawana brasileira, a formulação de sentenças que amenizam períodos difíceis em sua história a partir da ideia de “mistura cultural”, ao mesmo tempo em que, na oralidade de conversas e círculos privados, esses períodos são descritos com maior ênfase nas privações, sofrimentos e dificuldades.

Segundo fontes oficiais, Okinawa tem atualmente a maior taxa de pobreza do Japão: quase o triplo da média nacional.¹² Vários são os períodos descritos como de extrema escassez na ilha, e este é um dos principais fatores para explicar o grande movimento emigratório de okinawanos para o continente americano, desde o fim do século XIX (Yamashiro, 1993).

Os okinawanos começam a emigrar oficialmente em 1899, com destino ao Havaí. No início do século XX, emigram para o México, Estados Unidos e Canadá (Nakasone, 2002). Na América do Sul, o primeiro país a receber imigrantes okinawanos é o Peru, em 1906. Em seguida, em 1908, o *Kasato Maru* desembarca no porto de Santos, no Brasil, com 781 imigrantes japoneses, dos quais 325 vinham de Okinawa. Antes da Segunda Guerra Mundial, cerca de 75 mil okinawanos emigraram para países como Brasil, Estados Unidos, Peru, Ilhas Marianas, Ilhas Marshall, Micronésia e Taiwan. Durante o século XX, eles se espalharam por cerca de 25 países, incluindo também Argentina, Bolívia, Cuba, China e Filipinas. Atualmente, estima-se que 2,7 milhões de japoneses vivam fora do Japão. O maior grupo encontra-se no Brasil, com cerca de 1.5 milhão de pessoas. Aproximadamente 10% dessa população é constituída de imigrantes okinawanos e seus descendentes. No Peru e na Argentina, 70% da comunidade japonesa é composta por okinawanos¹³.

Segundo a AOKB (2010), hábitos como a tatuagem nas mãos de mulheres (*hajichi*), andar nus e a língua diferente, fizeram os okinawanos serem considerados “grosseiros e violentos”. O que haveria levado a uma proibição de sua imigração ao Brasil por parte das companhias japonesas de emigração. Por conta da proibição, os okinawanos haveriam se mobilizado para “reivindicar seus direitos e pleitear a revisão da medida restritiva. Foi nesse momento que surgiram as primeiras associações da província” (AOKB, 2010, p.14). É importante notar que as fugas de imigrantes japoneses das fazendas no início do século XX está presente também na literatura acadêmica dos Estudos Japoneses no Brasil¹⁴, sem que haja referências à proibição imposta aos okinawanos. Sem dados, os textos tentam mostrar uma tendência em apontar especificamente os okinawanos como “fujões”. A versão apresentada pela AOKB afirma veementemente que as fugas dos imigrantes okinawanos tiveram como

¹² Cf. <http://english.ryukyushimpo.jp/2013/12/20/12627/>. Último acesso em 09.02.2015.

¹³ Dados disponíveis na página da *Worldwide Uchinanchu Business Association* (WUB), associação transnacional dedicada à formação de lideranças para a “comunidade okinawana” e de rede de negócios. Disponível em <http://www.wub.gr.jp/english/con06/frameset.html>, último acesso em 26.02.2015.

¹⁴ Ver Vieira (1973); Nogueira (1973); Carneiro e Takeuchi (2010), entre outros.

consequência até mesmo uma proibição oficial do governo japonês ou do governo brasileiro (de saída ou de entrada no país – ora de um, ora de outro). Seja qual for a versão, o que se nota é que a proibição é dada como fato. Entretanto, não há documento algum do governo brasileiro ou do japonês, proibindo a imigração okinawana ao país. Essa versão parece ser uma leitura da AOKB sobre o relato de Tomoo Handa (1906-1996), pintor e escritor, em *O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil* (1987), importante obra de referência sobre o tema, ao menos para a comunidade interna. De acordo com Handa, as fugas revelavam o fracasso da imigração japonesa ao Brasil e, em vistas disso, o Ministério das Relações Exteriores do Japão impôs medidas de recrutamento às companhias de emigração privada (meio pelo qual se deu a entrada de japoneses ao nosso país), dentre as quais estava “evitar na medida do possível o recrutamento de imigrantes de Okinawa e de Kagoshima” (1987, p.60). O autor afirma que não se pode saber se as medidas foram cumpridas e que “as limitações impostas aos imigrantes de Okinawa criaram problemas posteriores” (1987, p.60). Contudo, não há informação sobre quais seriam estes problemas. Considerando que a narrativa da AOKB enfatiza a proibição e a coloca como motivo de sua fundação como instituição, pode-se dizer, pelo menos, que apenas a proposta da proibição tenha sido suficiente para que os imigrantes okinawanos se mobilizassem, mesmo que ela de fato não tenha ocorrido. Parece-me que as fugas okinawanas foram tornadas metáfora, que se vestem de memória, para os conflitos de alteridade entre imigrantes japoneses e okinawanos.¹⁵

Em 1998, a AOKB estabelece, em assembleia geral, que seu ano de fundação será considerado o mesmo da *Kyuyou Kyoukai*; instituição criada em 1926 para combater a proibição da imigração okinawana ao Brasil. Ela seria extinta em 1939, quando do decreto do governo brasileiro de proibição de associações de imigrantes de países do Eixo. O Brasil possui hoje 44 associações okinawanas, ligadas à matriz, a Associação Okinawa Kenjin do Brasil – Centro Cultural Okinawa do Brasil (AOKB-CCOB)¹⁶. Grande parte das associações, ou subsedes, abrigam grupos internos de dança (*odori*), karaokê, de jovens (*seinenkai*), de senhoras (*fujinkai*), de música folclórica (*minyou*) e teatro popular okinawano (*uchinaa shibai*). Cada associação é mantida com a contribuição e mensalidade de seus membros que, em sua maioria, residem no bairro em que ela se encontra. Interessante destacar que todas elas cultuam a mesma “história”

¹⁵ Analiso mais profundamente essa questão no primeiro capítulo desta dissertação.

¹⁶ O Centro Cultural Okinawa do Brasil (CCOB) foi criado na década de 1980 e se mantém como subsede até 2008, quando é fundido à AOKB.

e fazem dela “memória”, como diz Lilia Schwarcz e Heloísa Starling (2015), pautada em muitos esquecimentos e lembranças devidamente selecionadas.

2.4. Cultura como conjunto de características positivas

Logo após definir a geografia e a história, a matéria “História de Okinawa: Terra da Cortesia” apresenta uma compilação de características curiosas e interessantes sobre Okinawa e sua “cultura”. Esses aspectos são descritos com ênfase no que é chamado de “cultura okinawana”: são características consideradas positivas e que revelam sua peculiaridade. Apresento a seguir uma síntese dos tópicos, na ordem em que aparecem no texto original:

- Turismo: uma das principais fontes de renda da província, sendo especialmente enfatizadas as visitas a ruínas de castelos, túmulos e cavernas sagradas. Okinawa também é chamada de “Havaí do Japão”, por suas praias e clima tropical.
- Dialeto: o *uchinaaguchi*, apesar de ter caído em desuso, teria persistido, sendo ainda falado por muitas pessoas que imigraram para o Brasil. Em geral, o *uchinaaguchi* é apresentado como dialeto, mas pesquisadores e ativistas argumentam ser essa uma língua não comunicável com o idioma japonês, apesar de possuir as mesmas raízes.
- Longevidade: Okinawa estaria entre os dez lugares do mundo com maior expectativa de vida e a longevidade na ilha seria associada a “boa alimentação, excelentes condições climáticas e estilo de vida mais tranquilo” (id.,p.16).
- Culinária: descrita como “mistura de influências chinesas e japonesas” (AOKB, 2010, p.16), a alimentação baseia-se em arroz, vegetais (*nabera*, *subui* e *goya* são exclusivos da ilha) e frutos do mar (incluindo, peixes e algas). Os pratos típicos são o *goya champuru* ou qualquer *champuru*, que significa “mistura”, uma fritura com vários ingredientes; o *Okinawa sobá*, sopa de macarrão sarraceno com carne suína; o *hija nu shiru*, sopa de cabrito; o tofu okinawano

que é mais salgado e consistente que os tofus japoneses; e o *saata andagui*, uma espécie de bolinho de chuva.

- Agricultura: 65% das terras cultiváveis em Okinawa, destina-se ao cultivo da cana-de açúcar, introduzida pelo governo japonês, em meados do século XX.
- Tradições religiosas: xamanismo e culto aos antepassados.
- Karatê: tem origem em Okinawa e significa “mãos vazias”.
- Artes manuais: tecelagem, cerâmica, objetos em laca e vidro.
- Sociedade: “Os okinawanos são mais caseiros e vivem em uma sociedade voltada ao lado familiar. Vale ressaltar, por exemplo, que a tradição religiosa de Okinawa não se revela de modo institucionalizado, como em outras religiões. Pode-se dizer que a religião uchinanchu baseia-se no núcleo familiar e essa noção norteia toda a estrutura da sociedade”. (AOKB, 2010, p.18).
- Danças: A dança e a música okinawanas são colocadas em todas as narrativas da “comunidade okinawana” como a “essência”, os elementos que melhor representam a “cultura okinawana” distinguindo-a da “cultura japonesa”.
- Música: Além da centralidade da música para a identidade e os sentimentos okinawanos, ela é associada ao passado mítico de Okinawa, tendo surgido no Reino de Ryukyu. Neste tópico são apresentados os instrumentos da música okinawana: tambores (*taiko*) e o *sanshin*, “símbolo da cultura uchinanchu” (id, p.20), espécie de bandolim de três cordas, revestido com couro de cobra.

Essa compilação rompe com a listagem de obstáculos e sofrimentos tão comum nas caracterizações do grupo, e passa a enumerar pontos positivos de Okinawa, oferecendo uma imagem propagandista por meio de uma gramática cultural. Esse conjunto de características tão diversas, que inclui turismo e longevidade, reúne os tropos e elementos diacríticos a partir dos quais a “cultura okinawana”, sempre no singular, é elaborada e celebrada. Okinawa no Brasil se reinventa a partir de um tipo de narrativa que descreve um passado fechado e um presente dignificado por suas culturas e gentes.

* * *

A etnografia que se segue parte da narrativa apresentada acima para explorar a articulação entre espaço e tempo, temas associados a noções de cultura e identidade, conforme expressas pela “comunidade okinawana brasileira”. Tomar como ponto de partida o discurso da instituição que representa esse grupo no Brasil não implica que outras narrativas, discursos e memórias sejam reflexos ou irradiações de um *corpus* homogêneo, central e mais poderoso dentro dessa ampla rede de relações. Ao contrário, o que pretendemos é captar o modo como essas associações e suas lideranças contam suas próprias histórias e seu devir (Gellner, 1953; Lévi-Strauss, 2008; Evans-Pritchard, 2007; Cohn, 1961; Appadurai, 1981; Trouillot, 1995; Schwarcz, 2005; Boym, 2001). Um dos principais objetivos das associações e grupos da “comunidade okinawana brasileira” é difundir a “cultura okinawana” para as novas gerações e, especialmente, mantê-la “viva e resgatá-la”. Como sabemos que nada apenas se *resgata* – mas antes se *recria* – e como sabemos que grupos negociam e manipulam suas identidades, nosso objetivo é mostrar como se dá esse movimento dinâmico de invenção (Carneiro da Cunha, 2012; Evans-Pritchard, 2007; Barth, 2000; Schwarcz, 1987).

Esta pesquisa perseguiu de diferentes modos como esse processo de “difusão e manutenção” da “cultura” é feita pela AOKB, por grupos de jovens, grupos de dança e e artistas descendentes de okinawanos. Nesse processo, meu trabalho perseguiu esse intento de maneira também “afetada”. Afetada por afeto, mas também por identificação por conta, como veremos, de minha própria participação nesse grupo (Favret-Saada, 2005).

INTRODUÇÃO

Sentei-me no meio da primeira fila de cadeiras dispostas na sala de cerimônia do chá, do Pavilhão Japonês, no interior do Parque do Ibirapuera, em São Paulo. Ao meu lado, minha mãe estava ansiosa para assistir à performance de Satoru Saito, jovem mestre da dança tradicional okinawana, brasileiro e descendente de japoneses e okinawanos. Ela me contava animada que viu Satoru dançar pela primeira vez quando ele era ainda uma criança, com seus cinco ou seis anos, numa festa de casamento. Falava-me sobre os movimentos de suas mãos e expressão facial, partes importantes do corpo de um performer das danças clássicas japonesa e okinawana (*nihon buyou* e *ryukyu buyou*), sua presença de palco e seu talento. A única coisa que eu conseguia lembrar sobre a dança clássica japonesa era que ela era praticada de forma amadora nas associações japonesas no Brasil. Eu a aprendera um pouco na adolescência, sem muito interesse, quando minha avó materna decidiu levar as netas para tomar aulas de dança na associação japonesa que ela frequentava. Apesar das grandes expectativas de minha mãe, eu esperava sem muita ansiedade o início da apresentação. Imaginava que veria descendentes de japoneses mexendo seus corpos lentamente, ao ritmo de músicas clássicas igualmente lentas – o que, para mim naquele momento, só poderia causar admiração em japoneses idosos e entusiastas esquisitos da cultura japonesa exotizada.

Quando o espetáculo começou, porém, fui surpreendida em todos os sentidos. Primeiro, pela maquiagem e penteados, extremamente trabalhados e compatíveis com meu imaginário estético sobre a brancura dos rostos clássicos japoneses. Em seguida, a proximidade do público com os dançarinos permitia ver claramente as expressões faciais. Na dança japonesa, o rosto permanece sem expressões. Mas Satoru e seus alunos sorriam e cantavam enquanto dançavam. Eles eram extremamente sincronizados e demonstravam grande domínio técnico e corporal. A maior surpresa: uma coreografia criada por Saito, com movimentos vigorosos, os rostos cobertos por um véu, negro como a vestimenta, ao som de música contemporânea okinawana. Pensei que não se tratava de uma mímica cultural, mas de criação. Satoru, dançando no mesmo chão em que o público o assistia, era extremamente sedutor. Seus olhares e movimentos na dança folclórica, que retrata o cotidiano do povo pescador de Okinawa, me atraíam para dentro da performance, como se eu subitamente entrasse num outro universo, encantada. Foi o

fascínio pela dança de Satoru, não exatamente pela *ryukyu buyou*, que me levou a procurá-lo alguns meses mais tarde.

Não foi difícil descobrir que Satoru aprendera a dançar aos quatro anos de idade, imitando os movimentos dos dançarinos de *ryukyu buyou*, vistos em VHS com sua *obá* (avó). O performer começou então a se apresentar em festas de casamento e, desde então, passou a ser conhecido pelo adjetivo “prodígio”. Ele tem uma trajetória bem peculiar na “comunidade okinawana brasileira”. Não foi aluno de nenhuma das professoras de *ryukyu buyou* imigrantes em nosso país. Aos seis anos, foi à Okinawa com a *oba* e escolheu sua escola: *Tamagusukuryu Senjukai Ryubu Dojo*. Voltou ao Brasil com a tarefa de aprender a falar japonês, pois além do português só dominava o *uchinaaguchi*, língua okinawana. Este era o critério para ser aceito na escola okinawana de dança. Atualmente, ele é o único dançarino de *ryukyu buyou* a viver de sua arte no Brasil, e o único homem a ensiná-la. As apresentações que não são cobradas são aquelas para eventos das associações okinawanas brasileiras. Todas as outras professoras de *ryukyu buyou* no Brasil são mulheres, a maioria idosas e imigrantes.

Matriculei-me na *Tamagusuku Ryu Senjukai Saito Satoru Ryubu Dojo*, em janeiro de 2009. Entre idas e vindas, permaneci na escola até 2012. Satoru e eu nos tornamos grandes amigos. Foi a partir de suas aulas que meu interesse por Okinawa surgiu e se tornou objeto de pesquisa. Nesse período, comecei a conhecer e me envolver mais com a “comunidade okinawana brasileira”. Até então, ela era para mim o mundo de sociabilidade de minha avó, falado em outra língua e no qual eu aparecia somente em raras ocasiões, quando me obrigavam a ir a alguma festa da associação okinawana de São Mateus, na zona leste de São Paulo.

A partir desse momento, a transformação de curiosidade em tema de pesquisa foi rápida. Minha investigação logo foi se desenhando em torno da questão da história da imigração okinawana ao Brasil, pela AOKB, a partir da década de 1990. Pensava esse processo relacionado a um movimento de valorização cultural e mudanças de poder interno entre gerações; e os discursos identitários da “comunidade okinawana brasileira”, que envolvem fenótipos, diferenciações e aproximações de “identidades japonesas e brasileiras” e sentimentos.

A questão das identidades foi se mostrando, aos poucos, essencial em minha investigação. Sou descendente de okinawanos por parte de pai e fui me dando conta neste processo o quanto minha fisionomia e meu sobrenome promoviam também relações e vínculos com minhas interlocutoras e interlocutores. Em 2008, minha avó se

tornara uma atriz amadora conhecida na “comunidade”, após representar o papel de imigrante na celebração dos 100 anos da imigração okinawana ao Brasil¹⁷, promovida pela Associação Okinawa Kenjin do Brasil – Centro Cultural Okinawa do Brasil (AOKB-CCOB). Por isso mesmo, quando iniciei a minha investigação, era motivo de preocupação a forma como também eu me inseriria na “comunidade”, para não envergonhar minha avó. Contudo, fui me tornando “pessoa” nessa comunidade: fato moral e psicológico, a noção de pessoa, como já definia Mauss (2003), é objeto histórico e de construção social – no meu caso, não seria diferente. Com o tempo, minha presença foi deixando de ser designada apenas pela figura de minha avó, e passou a incluir outros lugares: dançarina da escola do professor Satoru Saito, *Miss Ryuso*¹⁸ 2009, membro do grupo de ex-bolsistas de Okinawa (*Urizun*)¹⁹, e até mesmo antropóloga.

Newton Itokazu no papel de neto de quarta geração; minha avó, Mitsuko Higa, 71, vestida de *Kajimaya* (literalmente, cata-ventos), e nome da comemoração de aniversário de 97 anos de okinawanos; e Naoyoshi Chinen, representando, seu filho. 2008, Diadema, SP. Fonte: arquivo pessoal, Laís Miwa Higa.

¹⁷ Acompanhar minha avó nos ensaios e ajudá-la no camarim, no dia do evento, foi meu primeiro contato com a AOKB, com o mestre Satoru Saito e com o Círculo de Ex-Bolsistas Urizun, através de Carina Inafuku, Takao Yoshimura e Newton Itokazu. O título da peça é “*Imin 100 Nen no Nagare*” (Imigração: 100 anos de História no Tempo) e foi escrita por Newton Itokazu e Naoyoshi Chinen, membro da Associação Okinawa de São Mateus (ACEOMA) e coordenador do grupo de *uchinaashibai* da mesma associação. A peça foi apresentada integralmente em *uchinaaguchi*, língua de Okinawa. Aliás, o *uchinaashibai* tem um papel fundamental na preservação dessa língua. Por isso, eu não entenderia a peça e, por ter ficado nos bastidores ajudando minha avó, não pude assisti-la.

¹⁸ A AOKB realiza anualmente, desde 1988, o concurso de beleza *Miss Ryuso* entre as descendentes de okinawanos brasileiras.

¹⁹ O Grupo de Ex-Bolsistas de Okinawa do Brasil *Urizun* reúne descendentes de okinawanos brasileiros que usufruíram das bolsas de estudos, estágio e intercâmbio cultural oferecidas pela província de Okinawa e pelo governo japonês.

A identidade é uma questão interna ao grupo e é elaborada por sentimentos objetivados, pela cumplicidade da partilha de memórias, e por formas de agir expressas em atitudes e costumes. A identidade neste grupo é também erguida como um edifício de silenciosa aprovação, e de educação implícita. Para além de uma questão interna, ela ainda é a forma do grupo se relacionar com vários mundos; uma das lentes com as quais ele se olha para outros grupos étnicos e pelas quais se compreende diferentes modos de vida.

Na Antropologia, o tema das identidades não é desenvolvido de maneira a gerar exatamente soluções e respostas, mas antes produz diversos debates e problemas²⁰. Isso porque antes que uma afirmação essencial, identidades são sempre circunstanciais, relativas e alterativas; ou seja, apresentam-se em oposição a outros elementos acionados, e nunca de forma isolada. No nosso caso, um okinawano se define como outro em oposição a vários outros: japoneses ou mesmo brasileiros.

A questão atravessa, pois, a minha noção de identificação – com a “comunidade”, com o tema, com as culturas locais –, as agências embutidas nesse processo de construção de diferenças – as minhas e de meus nativos –, assim como as posições relacionais em que se encontram nativo e pesquisadora²¹. Afinal, como deve estar ficando claro, em muitos contextos, e no meu caso, é difícil separar claramente esses espaços. Em meu campo, particularmente, tal identificação mostrou-se como estratégia e problema, cruciais para possibilitar esta etnografia. Desse modo, busco apresentar aqui uma reflexão explícita sobre metodologia e epistemologia, com especial atenção à imagem da “antropologia feita em casa”²².

Esta questão encontra-se diretamente relacionada ao problema da reflexividade na Antropologia Pós-Moderna e ao surgimento de antropólogos e antropólogas provenientes de ex-colônias europeias, especialmente de países da África e da Ásia, com pesquisas sobre suas “culturas” ou “sociedades” de origem, a partir da década de 1980. Voltarei ao tema mais adiante; por ora, quem lê estas páginas deve ter notado que, ao iniciar minha pesquisa eu já me encontrava “afetada” pelo campo e, em especial, por minha relação com Satoru, como amiga e como aluna. Meu primeiro impulso foi

²⁰ Ver, por exemplo, Stuart Hall (2006), Jeffrey Lesser (2001), Fredrick Barth (2000), Bhabha (1998), Carneiro da Cunha (2012) ou Schwarcz (1987).

²¹ Ver, nessa direção, as reflexões de Viveiros de Castro (2002), Goldman (2003), Kuwayama (2003), Favret-Saada (2005), Wagner (2010).

²² Ver Kuwayama (2003), Moura (2003), Narayan (1993).

imaginar que se eu não incluísse a *ryukyu buyou* em meu projeto de pesquisa permitiria que meu envolvimento pessoal com ela fosse mais facilmente apartado do espaço que eu esperava construir como pesquisadora em campo. E assim, busquei me aproximar de outros grupos com os quais, por fim, criei vínculos de afeto e amizade pelos quais não esperava. E, para meu maior desconcerto, esses processos todos ocorreram concomitantemente à minha transformação em “okinawana”, no sentido de assumir e ter consciência de uma identidade mobilizada e negociada na prática de minhas relações sociais, dentro e fora da “comunidade okinawana brasileira”.

Utilizo o conceito de “ser afetada” elaborado por Favret-Saada (2005) ao descrever sua experiência e acesso à feitiçaria no Bocage francês. Sua entrada ao mundo da feitiçaria somente se deu quando seus interlocutores pensaram que ela havia sido enfeitiçada. Já ela fez da sua “participação” nas sessões de desenfeitiçaria um instrumento de conhecimento. A autora argumenta que “aceitar ‘participar’ e ser afetado não tem nada a ver com uma operação de conhecimento por empatia, qualquer que seja o sentido em que se entende esse termo” (2005, p.158). Ela aborda duas concepções de empatia: a primeira acepção seria aquela na qual há uma suposta distância entre os sujeitos e, por não se estar no lugar do outro, imagina-se ou tenta-se representar o que ele sentiria e perceberia. Essa percepção é prontamente afastada pela autora. A segunda noção de empatia refere-se à comunhão afetiva que “insiste, ao contrário, na instantaneidade da comunicação, na fusão com o outro que se atingiria pela identificação com ele. Essa concepção nada diz sobre o mecanismo da identificação, mas insiste em seu resultado, no fato de que ela permite conhecer os afetos de outrem” (2005, p.159). Favret-Saada afirma, então, que ocupar um lugar no sistema da feitiçaria não lhe informa sobre os afetos dos outros, mas mobiliza e modifica seu próprio repertório de imagens. O ponto central, portanto, é que aceitar ocupar um lugar e ser afetada abre uma comunicação específica com os nativos, “sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não” (2005, p.159). Ou seja, deixar-se afetar coloca a pesquisadora numa posição de maior simetria e horizontalidade com aqueles que igualmente estão afetados. Em sua experiência com a feitiçaria, Favret-Saada descreve-se afetada pelo acesso a uma comunicação involuntária e não intencional que envolveu suas questões pessoais, emotividade, intensidades e estados de semiconsciência, que lhe proporcionou uma série de eventos não acessíveis pela comunicação etnográfica ordinária – a saber, verbal, voluntária e intencional, objetivando o aprendizado de um sistema de representações nativas. O controle da

pesquisadora para construir sua etnografia, ao aceitar ser afetada, focou-se na mediação entre o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer, tirando sua onipresença para deixar as coisas acontecerem, mas, ao mesmo tempo, não deixá-lo se perder em meio a uma aventura. Assim, ser afetado não implica se identificar com o ponto de vista nativo, muito menos virar nativo. Entretanto, o pesquisador deve tolerar viver num tipo de *schize*: “conforme o momento, ele faz justiça àquilo que nele é afetado, maleável, modificado pela experiência de campo, ou então àquilo que nele quer registrar essa experiência, quer compreendê-la e fazer dela um objeto da ciência” (2005, p.160).

Como mencionei anteriormente, acreditei que poderia ter me afastado desse lugar, no qual minhas emoções e questões pessoais não fossem impelidas a se imiscuir em minha etnografia. Eu não contava, contudo, que já estava afetada e, no momento de minha entrada em campo, minha fisionomia, meu sobrenome, ser neta de minha avó e ser aluna de Satoru me proporcionavam esse lugar. Ele exigia de antemão que eu experimentasse e assumisse por minha conta o pertencimento à “comunidade okinawana brasileira”. Não entendia por que meus interlocutores, inicialmente, respondiam às minhas perguntas através de respostas superficiais e repetitivas, destinadas a pessoas de fora da “comunidade” – e apenas para causar boa impressão –, e tinham sempre de me dizer “não dá para explicar. Você tem que sentir”.

Iniciei minha pesquisa de campo para elaboração de meu projeto de mestrado efetivamente em 2012. Nesse ano, participei da comissão de organização do Primeiro Encontro Mundial de Jovens Okinawanos, promovido pela recém-formada Associação Mundial de Jovens Okinawanos (WYUA – *World Youth Uchinanchu Taikai*). No fechamento do evento, que durou cinco dias, me emocionei ao ver os jovens participantes cantando abraçados a música *Katateni no Sanshin wo* (Com o *sanshin* em punho), cujo refrão diz, em língua okinawana: “jovens, tomem seus *sanshin* e toquem suas cordas/ olhando todos na mesma direção/ o navio se encherá de alegria”. Eu não conhecia bem a música, muito menos a letra, e a considero de baixa qualidade musical. Assistia a cantoria, próxima ao grupo de jovens concentrados perto do palco no qual outros cantavam, sem, contudo, estar entre eles.²³ Alguém me arrastou para o meio do grupo e abracei meus colegas. De repente, comecei a chorar emocionada com a situação. Meus colegas do Urizun ficaram tão surpresos quanto eu com meu choro

²³ O vídeo dessa apresentação pode ser acessado em https://www.youtube.com/watch?v=Febdx_LvTSY. Nele é possível ver minha posição distanciada, inclusive por minha postura corporal, e o momento em que uma de minhas colegas me leva para dentro do grupo.

involuntário. Pararam para rir, me abraçaram e tiraram fotos do meu rosto inchado. Acredito que, a partir desse momento, aceitei ser afetada, não por uma comunhão de afetos – pois sei bem que o que eu sinto não me pode dizer sobre o que eles sentem –, mas por ter, mesmo que involuntariamente, aceitado ocupar um lugar que me colocaria em posição de experimentar, em mim, o que eles não podiam me dizer, porém esperavam que eu entendesse. Talvez, por já possuir as características de pertencimento (por exemplo, fisionomia, parentesco ou prática da arte okinawana), meus interlocutores esperavam de mim e, mesmo me impeliam, a ocupar uma posição de “okinawana”, que eu já via sendo testada pela expectativa gerada em torno de minha frequência nas atividades do Urizun.

De fato, a partir daí, percebi que aquilo que não queriam me dizer antes começou a ser expresso diante de mim, através de comentários espontâneos, manifestações de sentimentos em relação às pessoas, à “cultura” e à “identidade” que divergiam em muito dos discursos habituais que estava acostumada a registrar em meu caderno de campo. Ser afetada, no conceito de Favret-Saada (2005), implicava um tipo de parceria cuja eficácia terapêutica, em seu caso específico sobre a feitiçaria, se dava pelo trabalho realizado sobre o afeto não representado. No meu caso, era justamente o afeto pela ideia abstrata de Okinawa que precisava ser representado, não necessariamente minha afetividade pelas pessoas. Isso me manteve num estado esquizofrênico permanente durante a pesquisa etnográfica. Se, por um lado, os atos de aceitar ser afetada e de assumi-lo despertaram em mim sensibilidades em relação a meu campo, por outro, eu sabia que, quanto mais eu mergulhava nessa posição, mais eu corria o risco de perder o controle e não observar atentamente coisas que se tornavam óbvias e naturalizadas pela lógica interna que me afetava. Contudo, fui notando que aceitar ser afetada não implicava que eu me desfizesse de minha posição de pesquisadora, algo que eu temia de maneira intensa e perturbadora. Não era isso que era exigido de mim. Mesmo assim, nas condições em que entrei em campo, eu não poderia permanecer *apenas* antropóloga. Penso, então, que meu desafio ao explorar temas recorrentes da literatura acadêmica brasileira sobre a “comunidade okinawana brasileira”, especialmente a questão das identidades, foi tomar partido de minha experiência sensível aliada à minha formação científica e ao meu projeto de conhecimento.

1. Campo, materiais e perspectivas teóricas

Esta pesquisa tem como objeto as relações e discursos engajados pelas lideranças da “comunidade okinawana brasileira”, que versam sobre “história, identidade e cultura”. Trata-se de investir numa reflexão sobre as narrativas da história da imigração okinawana ao Brasil, articuladas aos discursos identitários que foram e são construídos nesse processo. Busco compreender quais sinais diacríticos são colocados em operação pelo grupo, em sua relação com “brasileiros”, “japoneses” e nas diferenciações internas da “comunidade okinawana”. Ainda, busco articular as categorias dos discursos nativos sobre sua “história”, “cultura” e “identidade”, contrastando-as com as categorias sobre o Brasil, os brasileiros e os japoneses. Em cada capítulo desta dissertação trabalho com fontes e materiais diferentes: no primeiro, analiso o livro comemorativo dos 90 anos da imigração okinawana ao Brasil produzido pela AOKB; no segundo, trabalho com algumas performances de Satoru e minha experiência na *ryukyu buyou*; e, por fim, exploro no terceiro capítulo as entrevistas e conversas com membros da “comunidade”, realizadas pessoalmente ou via *Facebook*.

A diversidade de fontes, materiais e dados está diretamente ligada aos temas gerais de cada capítulo – “história”, composição de imagens na dança e “identidades” – e aos contextos em que cada tema emerge em meu campo. Contextos, por sua vez, moldam significativamente os vínculos com as pessoas e os tipos de conversas que podemos ter. Parto de uma relação mais distanciada com a AOKB no trato específico com sua produção escrita e sem ter estabelecido vínculos de longa duração e mais pessoais, no primeiro capítulo. Em seguida, parto de minha experiência pessoal com a dança para refletir sobre as imagens que ela cria nos corpos sobre o passado okinawano. No último capítulo, meus dados provêm de relações mais informais e de maior proximidade etária com meus interlocutores, o que proporcionou conversas mais livres. Optar por trabalhar com tal diversidade de fontes e meios baseou-se na ideia de seguir o campo e me adaptar às formas expressivas de meus interlocutores sobre os temas de minha pesquisa. Assim, ao invés de, por exemplo, escolher apenas um tipo de material fiquei atenta às formas pelas quais as pessoas se expressavam sobre determinados assuntos.

Ao contrastar a narrativa escrita de um grupo, as atividades do *Urizun* e a prática da dança procuro resultados mais apurados sobre a diversidade de meios e modos da

“comunidade okinawana” compreender sua existência e de se relacionar com o mundo. Além de criar, de maneira constante, novas categorias nativas, esse movimento de construção dinâmico no tempo e no espaço de “identidades okinawanas” produz e é produzida por suas articulações com essa memória de si, essa história que vai sendo contada pelo grupo na diáspora. Isso não significa que ela seja estanque ou cristalizada; mas se pretende, enquanto discurso, fixa e homogênea. É a partir dessa variedade nas formas de lidar com sua suposta identidade, e nas maneiras de falar dela, que se pode compreender muito sobre a experiência migratória desse grupo no Brasil. Também parto do suposto de estar diante de um mundo em que o global e o local não possuem fronteiras rígidas. Ou seja, o grupo se constrói, também, espelhado por sua face internacional, e por suas releituras nacionais. Nessa perspectiva, Appadurai (1996) argumenta que a globalização não produz apenas homogeneidades, mas também heterogeneidades culturais diretamente ligadas às populações migrantes que constituem formas híbridas de vida e comunidade em que tradição e modernidade coexistem, um dos fatores mais importantes na construção da globalização atual. Esta funciona através de cinco fluxos culturais globais que o autor chama de “*ethnoscape*”, “*mediascape*”, “*technoscape*”, “*financescape*” e “*ideoscape*”, utilizando o sufixo “*scape*” da expressão “*landscape*” (paisagem). Para o autor, são essas paisagens culturais que formam os blocos dos mundos imaginados, no sentido das comunidades analisadas por Anderson (2008). Considerando a ênfase na história da imigração e os vínculos simbólicos e materiais que a “comunidade okinawana brasileira” mantém com Okinawa e com “comunidades okinawanas” de outros países, é importante não perder de vista que o grupo se constitui, se compara e existe também num fluxo transnacional de trocas.

Utilizo como apoio e inspiração a noção de “invenção da cultura”, de Roy Wagner (2010), como um processo dialético de elaboração e produção de significados no qual contextos são articulados, assim como a ação ordinária e cotidiana é motivada. Invenção ganha aqui um sentido de comunicação, de mediação num jogo de estranhamento e familiaridade. Também me inspiro na noção de “cultura” (com aspas), de Manuela Carneiro da Cunha, no sentido de um “metadiscurso reflexivo da cultura” (2009, p.373), como parte do processo de visibilidade e de tomada de consciência da cultura por parte do grupo que, nesse processo, a inventa. Contudo, atento para a luta interior que busca dar sentido à noção de cultura para o grupo, de maneira que ela se torne “cultura com aspas”. Isto é, é o grupo que enrijece suas fronteiras, com vistas à sua utilização empírica. Nesse processo tentam-se estabelecer critérios de pertencimento

a uma etnicidade okinawana, fechando-a em si mesmo – mas que, como veremos, possui menos controle e rigidez na prática.

Nesta pesquisa, busco, igualmente, um aprofundamento da perspectiva da Antropologia Social em relação aos “marcadores sociais da diferença”; por meio da análise dos processos de formação de uma “comunidade okinawana” constituída no Brasil. Segundo Schwarcz e Starling, marcadores sociais de diferença tais como

raça, mas também gênero, sexo, idade e classe são categorias classificatórias que devem ser compreendidas como construções locais, históricas e culturais, que tanto pertencem à ordem das representações sociais – como fantasias, mitos, ideologias –, como exercem influência real no mundo, por meio da produção e reprodução de identidades coletivas e de hierarquias sociais politicamente poderosas, de forma e articulação complexa. Como “marcadores sociais da diferença” articulados em sistemas classificatórios, regulados em convenções e normas, materializados em corpos e coletividades, categorias como essas não adquirem seu sentido e eficácia isoladamente, mas por meio da íntima conexão entre si – o que não quer dizer que possam ser redutíveis umas às outras. Na verdade, tais marcadores estabelecem relações de relações. (2006, p.219).

Nesse sentido, tomamos tais “marcadores da diferença” em seus processos de produção de relações, na tentativa de observar a maneira pela qual categorias representacionais e classificatórias exercem influência sobre imagens internas e externas ao grupo em questão. Raça, cor e classe, como categorias articuladas, observadas na materialidade dos corpos e das relações que desencadeiam aqui, ajudam a entender, pois, como a imagem da “comunidade okinawana” foi forjada dentro da “comunidade japonesa”, e como esta foi reelaborada no contexto brasileiro. Nessa perspectiva, também, narrativas da história e de gerações sublinham e destacam conflitos e tensões internas, enquanto silenciam sobre outros problemas.

Relações internas e externas ao grupo conjugam-se de maneira a compor seu regime visual, sua memória, seus modos de solucionar conflitos, assim como criar problemas. Por fim, procuro compreender as diferentes construções sociais sobre “identidade” e “cultura” quando feitas por homens e por mulheres e, portanto, seccionadas por gênero e sexo.

Minha etnografia, para além do processo de investigação em si, constitui-se como uma produção de conhecimento por alguém que faz parte do grupo que estuda. Para além da autoridade etnográfica (ou de um manifesto okinawano), trata-se de uma

reflexão sobre os significados de “nativo” e de “autoantropologia” (Strathern, 1987), ou, melhor dizendo, sobre os significados de ser reconhecida como parte do campo tanto pela antropologia (e por seus profissionais), quanto pelo próprio campo. Considerando o debate antropológico sobre essa questão, principalmente a partir da década de 1980, entendemos, como Kuwayama (2003), que “nativo” é um conceito relacional, dependente de seu contexto. Ou seja, somos sempre, como mostrou Evans Pritchard (2003), seres sociais que se definem em relação e, por isso, somos capazes de assumir muitas identidades no tempo, mas também no espaço.

Há poucos trabalhos acadêmicos sobre a “comunidade okinawana brasileira”. A Universidade do Havaí possui um Centro de Estudos Okinawanos (*Center for Okinawan Studies – COS*) composto, em sua grande maioria, por pesquisadores havaianos de ascendência okinawana, que representa grande parte da bibliografia em língua ocidental sobre o tema da imigração okinawana. Sua principal publicação, *Okinawan Diaspora* (Nakasone, 2002), é uma introdução à experiência diaspórica okinawana escrita por autores estadunidenses e japoneses cujas famílias são okinawanas, e que se engaja na construção de um campo de estudos chamados Estudos Okinawanos. O sociólogo brasileiro, Victor Kanashiro, em seu artigo “Uma introdução aos Estudos Okinawanos” (2010), apresenta esse campo como emergente na área de Estudos Japoneses justificando-o pelas especificidades históricas, sociais e culturais de Okinawa construídas em processos de diferenciação nativos das demais “comunidades japonesas”. Segundo Kanashiro (2010), trata-se de um campo institucionalizado nos Estados Unidos, com o *Center for Okinawan Studies (COS)*; no Japão, com institutos nas Universidades de Hosei e Waseda; e, em Okinawa, nas Universidades de Okinawa, Internacional de Okinawa, de Artes de Okinawa e Ryukyu. Entre os campos disciplinares voltados para a temática estão: Economia, Arqueologia, Antropologia, Ciências Políticas, Linguística e História, com pesquisadores na Alemanha, Estados Unidos, Japão e, mais recentemente, Brasil.

As referências à “comunidade okinawana brasileira” podem ser encontradas de maneira esparsa em alguns estudos sobre a comunidade japonesa no Brasil, como em Lesser (2001) e Sakurai e Coelho (2008), por exemplo. No Brasil, encontramos os trabalhos de Alice Satomi (1998, 2004), Souza Nitahara (2009), Mori (1998, 2009), Kubota (2008, 2015) e Kanashiro (2010, 2015).

Satomi produziu seu mestrado e doutorado, na área de Etnomusicologia, defendidos na Universidade Federal da Bahia (UFBA), sobre a música clássica e

folclórica de Okinawa, abordando seu repertório no Brasil e apontando para construção da etnicidade.

Souza Nitahara, com mestrado em Antropologia defendido na Universidade de Brasília (UnB), explora a “comunidade okinawana transnacional” a partir de seu contato com membros do grupo artístico de tambores okinawanos (*taiko*), *Ryukyu Kokku Matsuri Daiko* (RKMD), em Brasília, e o “espírito *uchinanchu*”, expressão nativa, como síntese da “identidade okinawana”.

Kubota, cujo mestrado foi defendido na Universidade Estadual de São Paulo (UNESP – Marília) e o doutorado, na Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), ambos na Antropologia, tomou como campo a “comunidade okinawana” de Campo Grande/MS, analisando as diferenças culturais e identitária entre “japoneses” e “okinawanos” através da festividade do *bon odori* e do prato típico okinawano, patrimônio da cidade de Campo Grande, o *Okinawa sobá* como elementos diacríticos de alteridade entre os dois grupos. Seu doutorado analisa, em Campo Grande, a constituição das famílias e do parentesco okinawano.

Mori, professor do departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo (USP), é a principal referência sobre a temática no Brasil e tem como foco de seu trabalho a questão identitária e o xamanismo okinawano. Entretanto, quase toda a sua produção foi publicada em japonês.

Ainda na Universidade de São Paulo (USP), Ricardo Sorgon Pires, doutorando em História, tem desenvolvido sua pesquisa sobre as festividades da “comunidade okinawana” de São Paulo e trabalhando com a perspectiva teórica da História Oral. Na Universidade de São Carlos, Victor Hugo Kebbe desenvolve sua pesquisa de pós-doutorado sobre parentesco, imigração e xamanismo okinawano.

O tema das identidades na literatura acadêmica brasileira sobre Okinawa, como vimos, é recorrente mesmo quando não tomada como tema central das pesquisas. Assim como o xamanismo e o parentesco. Esses assuntos aparecem especialmente nas investigações antropológicas, com etnografias realizadas nas “comunidades okinawanas brasileiras” em diferentes cidades. Tanto Brasília como Campo Grande possuem fortes vínculos com a AOKB e com a “comunidade okinawana” de São Paulo. Nesse sentido, é possível perceber que a “comunidade okinawana brasileira” tem apresentado, nos últimos anos, a questão das identidades para diversos pesquisadores. Dentre eles, apenas eu e Kanashiro somos descendentes de okinawanos e refletimos sobre nossas posições através de eventos e experiências biográficas e emotivas em relação ao grupo. Kubota e

Souza Nitahara exploram suas posições em campo como descendentes de japoneses apontando para receptividade calorosa da “comunidade okinawana”.

As maiores diferenças entre meu trabalho e de meus colegas concentram-se sobre as perspectivas teóricas e a metodologia de coleta de dados, principalmente no que se refere à questão das identidades, decorrentes de minha inserção em campo que descrevi acima como “ser afetada”. Interessante notar que, como consequência de minha proximidade com o grupo, muitos de meus colegas me procuraram inicialmente como “nativa”, pedindo indicação de contatos ou opiniões sobre assuntos surgidos em seu próprio campo. Essa circulação de informações entre pesquisadores e “nativos”, por um lado, me deu a impressão de ser transformada em “informante privilegiada” e, por outro, em “antropóloga do grupo”. Essas representações, em grande medida, foram para mim conflituosas e intelectualmente desafiadoras, pois aumentaram a necessidade de sistematizar e compreender os limites da reflexividade na produção de minha etnografia, bem como de tentar agenciar minhas relações não apenas com meus interlocutores, mas também com meus colegas de profissão. Os conflitos e diálogos, especialmente com Victor Kanashiro, Victor Hugo Kebbe e Ricardo Sorgon Pires, contribuíram de maneira significativa para minha reflexão.

Neste estado híbrido em que me encontro entre nativos e pesquisadores, somado à minha posição peculiar de inserção no grupo, espero contribuir para o aprofundamento da literatura antropológica sobre os Estudos Japoneses no Brasil e na reflexão sobre as possibilidades de produção de conhecimento, a partir de conceitos e perspectivas metodológicas pautadas nos estudos de marcadores sociais da diferença, influenciadas por reflexões da etnohistória²⁴ e das teorias pós-coloniais²⁵.

Meu ponto de partida é a aposta na existência de diferenças relevantes entre “as comunidades japonesa e okinawana” em nosso país, apontadas também pelas pesquisas mencionadas acima. No entanto, não há uma cisão definitiva entre elas, e as fronteiras de suas diferenças não são completamente excludentes. Sigo, nesta pesquisa, também perseguindo de que maneira a política de formulações de diferenças se dá por meio da mobilização da noção de história como instrumento de legitimação da “cultura okinawana”. Supor as diferenças entre okinawanos e japoneses para construir meu objeto de estudo, leva em consideração uma questão de campo específica, e a possibilidade de compreender, pela perspectiva de um grupo étnico, considerado

²⁴ Cf. Lilia Schwarcz (2005), Marshal Sahlins (2011).

²⁵ Cf. Bhabha (1998), Hall (2006).

minoritário em termos quantitativos e qualitativos, assim como pouco conhecido pela sociedade brasileira pela etnia que reivindica (e mais conhecido como “japonês”), um processo de construção acelerada de discursos, manifestações culturais e identidades.

2. “Se juntar três libaneses forma um lojinha, se juntar três japoneses forma um associação”: AOKB e *Urizun*

“Se juntar três libaneses forma um lojinha, se juntar três japoneses forma um associação” é parte de uma piada sobre imigrantes que felizmente eu já não me recordo na sua integralidade, por mais que tente. No entanto, essa frase emerge em minha memória todas as vezes que penso sobre as associações okinawanas no Brasil. A AOKB-CCOB, matriz das associações okinawanas brasileiras, possui 44 subsedes e outros grupos ligados a ela, como o *Seisonenkai* e o Círculo de Ex-Bolsistas *Urizun*. Circulei pela AOKB e pelo *Urizun*. Ambos os grupos foram criados a partir da década de 1990, momento, inclusive, em que se conformam os discursos sobre movimentos minoritários, de uma forma geral, no Brasil²⁶. Esse é o caso também da AOKB, apesar de ter sua história ligada à *Kyuyou Kyoukai*, fundada em 1926, e ser considerada a primeira associação okinawana no Brasil. A quantidade de associações na “comunidade nipo-brasileira” além de representar, como elas desejam, a “presença e a força dos japoneses no Brasil”, também revela suas formas de lidar com as diferenças e assimetrias de poder internas, bem como de se reunir através de prioridades de identificação.

É comum, por exemplo, que imigrantes e descendentes de okinawanos se associem à subsede da AOKB localizada no bairro em que residem ou naquela mais próxima de sua residência de origem; ou seja, aquela à qual o imigrante ou membro mais velho da família é associado. A vizinhança é uma forma facilitada de acesso que fortalece a associação, pois a maioria dos membros é idosa e pode caminhar ou pegar carona com vizinhos para participar das atividades. Quando entrei para a escola de *ryukyu buyou* de Satoru Saito, muitas pessoas supunham que eu morava na região em que se localiza a escola, na Zona Norte de São Paulo, e se surpreendiam ao descobrir que minha família era da Zona Leste. Minha avó, associada ao ACEOMA (Associação Cultural e Esportiva Okinawa de São Mateus) me perguntou discretamente por que eu

²⁶ Para movimentos sociais no Brasil, ver Cardoso (2011 [2004]), Debert (1981).

não tomava aulas de dança, São Mateus. Nesses pequenos detalhes, o capital simbólico é de extrema importância: se as subsedes são caracterizadas por sua localização, elas medem sua força a partir de elementos que revelam o compromisso de seus associados. Assim, a quantidade de membros, a presença da juventude, a quantidade de Misses, dedicação nas artes e esportes, enfim, quase todas as atividades podem conferir capital simbólico perante outras subsedes e conseqüentemente nas formas pelas quais a subsede será conhecida. Ouvi muitos elogios em relação ao grupo de teatro popular okinawano de ACEOMA por parte de associados de outras subsedes durante minha pesquisa e muitas congratulações dos associados de ACEOMA quando me tornei Miss.

Há uma série de ramificações e identificações que promovem as associações okinawanas no Brasil. Uma pessoa okinawana poderá estar associada a uma subsede da AOKB; a um *Shi Cho Son* (literalmente, Cidade Vila Aldeia) da província de Okinawa, que designa o local de nascimento dos imigrantes; a uma escola de *ryukyu buyou*, de tambores (*taiko*), *minyou* (música popular okinawana), *koten* (música clássica okinawana), karatê; a uma associação referente a seu grupo etário, como *fujinkai* (senhoras idosas), *seinenkai* (jovens) e, a um grupo comercial (cooperativas okinawanas brasileiras de material de construção, de perfumaria e de supermercados).

Algumas associações são mais específicas, como o *Urizun*. A filiação a associações okinawanas não impede nem exclui a filiação a associações japonesas relacionadas à promoção da “cultura”, comércio, artes (exceto pela dança), local de nascimento dos imigrantes (por exemplo, quando uma parte da família provem de Okinawa e outra parte de outra região do Japão). Não é comum, no entanto, que uma pessoa que pratique a *ryukyu buyou* também se dedique simultaneamente à *nihon buyou* (dança clássica japonesa), pois são gêneros artísticos constituídos por diferenças essenciais e bem estabelecidas entre as escolas. Bem como não é aceitável que um aluno saia de uma escola de *ryukyu buyou* e ingresse em outra sem o consentimento e diálogo entre os mestres de uma e outra escola. Como se vê, as possibilidades de “trânsito” são evidentes, assim como interdições internas ao grupo.

As diferenças tornam-se motivo de associação e ao mesmo tempo de compartimentalização. Representam, ainda, um modo de lidar com a diferença internamente sem que haja rupturas profundas na ideia de “comunidade okinawana brasileira”. Os tropos da união e fraternidade okinawanos são essenciais no modo de representação das associações e na mediação de conflitos de interesses e poder. Se políticos, lideranças e associações apoiaram e apoiam o Okinawa Festival, realizado

pela Associação Okinawa de Vila Carrão (AOVC), subsele da AOKB, na Zona Leste de São Paulo, há 12 anos; o Nikkey Matsuri, evento que completa 10 anos na Zona Norte de São Paulo, também recebe o mesmo apoio, tendo uma forte representatividade das associações okinawanas dessa região de São Paulo, junto a outras associações japonesas. Ambas as regiões de São Paulo são conhecidas na “comunidade okinawana brasileira” por sua “força” e concentração de okinawanos e descendentes na cidade, especialmente em bairros periféricos como São Mateus, Vila Carrão, Casa Verde e Bairro do Limão. Esses bairros significam mais para a “comunidade okinawana brasileira” que o Bairro da Liberdade, no centro, conhecido como o bairro japonês de São Paulo ou a China Town paulistana – a despeito da sede da AOKB localizar-se neste bairro.

Shinji Yonamine, 65, presidente da AOKB entre 2012-2013, conta que a concentração de okinawanos nesses bairros ocorreu por serem próximos a rios, em cujas margens os okinawanos plantavam hortaliças para vender em ruas e mercados. Atualmente, esses bairros apresentam características de classe média baixa, com aluguéis de imóveis mais baratos, difícil acesso ao centro de São Paulo pela via do transporte público, zonas residenciais e de comércio “de bairro”. A “comunidade okinawana brasileira” ascendeu, contudo, de maneira geral à classe média principalmente através do comércio. Os comerciantes okinawanos, em São Paulo, especialmente os imigrantes do pós-guerra, optaram por construir negócios em bairros periféricos e mesmo em regiões de favela, como Itaim Paulista, bairro dos Pimentas, São Miguel, Brasilândia, entre outros, onde os aluguéis eram mais baratos e havia menos competição, principalmente nos setores de materiais de construção, mercado e perfumaria. Nestes setores, formaram-se também redes cooperativas, entre pequenos comércios, para compra em atacado de produtos tornando seu custo menor e compartilhado entre os proprietários. São exemplos dessas redes okinawanas, que também divulgam e se embasam no tropo da união e solidariedade nativa, a rede Okinalar, de materiais de construção, a Rede Plus de Supermercados e a Takeo Uehara, de perfumaria. Outro bairro em que se concentram as atividades de imigrantes e descendentes de okinawanos é o Brás, no ramo das confecções. Esses empresários constituem um grupo conhecido como Grupo de Confeccionistas do Brás. Muitos imigrantes e descendentes de okinawanos, que têm no comércio sua fonte de renda, ascenderam também à condição dos chamados “novos ricos”, caracterizada principalmente pelo alto poder de consumo de bens materiais em detrimento do

consumo de cultura. São esses empresários, contudo, que financiam, patrocinam, arrecadam fundos e organizam os principais festivais da “comunidade okinawana brasileira”: o Okinawa Festival e o Nikkey Matsuri, mencionados acima.

2.1. AOKB – Associação Okinawa Kenjin do Brasil

No Capítulo a seguir, exploro mais detalhadamente a AOKB. Aqui apresento suas dimensões e estrutura física. A AOKB possui um prédio de cinco andares: uma garagem no subsolo; no andar térreo, há um hall de entrada com uma sala contígua com poltronas e um balcão, utilizado nos eventos para armazenar ou servir bebidas e alimentos, um salão de eventos com capacidade de lotação de mil pessoas, com palco, cujos bastidores possuem dois camarins, além de dois banheiros. No primeiro andar, há um mezanino com vista para o salão de eventos, com cozinha, além de um corredor com quatro salas destinadas ao curso de língua japonesa oferecido pela Associação. Ainda nesse andar há um camarim, que não tem ligação com o mezanino, mas possui acesso pelo camarim principal do salão de eventos, através de uma escada, e que possui também acesso ao andar superior. Neste, encontramos o escritório administrativo formado por duas salas contíguas: uma secretaria e a outra, sala de reuniões e escritório do presidente da Associação. Neste andar há ainda uma ampla sala utilizada para eventos menores, reuniões da diretoria, aulas de música okinawana e karatê. Ao lado, vê-se uma sala pequena, de uso do grupo *Seisonenkai*, literalmente, grupo de jovens adultos, fundado em 1983, com membros na faixa etária de 45 a 65 anos. Ao seu lado, há uma sala das mesmas dimensões utilizada pelo grupo de karaokê. Do outro lado do corredor, em frente a esses espaços, há dois banheiros. O Museu, agora em reforma e reorganização, que possui um espaço reservado à biblioteca, que foi deteriorada por vazamentos de água e falta de manutenção. Os livros eram colocados lá junto com diversos objetos doados pelos associados, como fotografias ou utensílios. Funcionava, na realidade, como um depósito para todo o tipo de coisas que não eram jogadas fora, mas pouco utilizadas. Esse espaço está sendo reformado e será destinado aos jovens, especificamente ao Círculo de Ex-Bolsistas *Urizun* e ao projeto de centralização dos grupos de jovens das subsedes, os *Seinenkai*. Ao lado, há uma pequena cozinha. Ainda nesse andar, há outra sala, usada como depósito. O último andar é ocupado por uma quadra de esportes alugada a terceiros e usada apenas esporadicamente pela Associação

e associados. Além da quadra, o salão de eventos é alugado tanto a associados quanto a entidades e particulares sem vínculos com a AOKB. Seu prédio está localizado na Rua Tomás de Lima, perpendicular a Rua Conde de Sarzedas, no bairro da Liberdade, em São Paulo, conhecido como o “bairro oriental” da cidade. A Conde de Sarzedas é conhecida, na zona urbana do estado, como local inicial de concentração de imigrantes japoneses, iniciada por volta de 1914 (Handa, 1987, p.169). Ele foi construído em 1978.

Financiado por seus associados, através de uma anuidade que custa 55 reais, a AOKB conta ainda com o aluguel da quadra de esportes e de seu salão principal. Além disso, seus associados são procurados para patrocinar reformas e eventos.

Em 2015, são 28 eventos principais listados pela AOKB, tanto no prédio da Liberdade quanto no CCOB, em Diadema. A associação oferece cursos de língua japonesa, karatê, *Okinawa minyo* (música folclórica de Okinawa), *Okinawa taiko* (tambores de Okinawa), *ryukyu buyou* (dança clássica e folclórica de Okinawa) e *Okinawa koten* (música clássica de Okinawa). Parte das mensalidades é transferida para a AOKB como pagamento pela utilização de seu espaço. Essa utilização também é paga pelos grupos *Seisonenkai* e de karaokê, que possuem uma sala cada um, e por sessões de *reiki* (terapia com energias). No CCOB, há aulas de *gateball* (um esporte que usa tacos, uma bola e *gates* instalados no chão, com objetivo de passar a bola pelos *gates*; é um esporte muito apreciado e praticado por idosos okinawanos) e de tênis.

Em sua estrutura administrativa há um presidente; seis vice-presidentes; dois diretores financeiros; dois secretários (um de língua japonesa, outro de portuguesa); consultores especiais; e um conselho fiscal, composto por três membros. Toda a diretoria é composta por trabalhadores voluntários e eleitos na Assembleia Geral, realizada anualmente. O estatuto da AOKB-CCOB é lavrado em cartório.

Os funcionários contratados pela AOKB são os secretários da Associação que administram o cotidiano da entidade, seguranças, faxineira e o caseiro do CCOB. De resto, todas as outras atividades e funções são realizadas por meio de trabalho voluntário.

Como se pode notar a partir das dimensões dessa sede, não se trata de um grupo provisório ou destituído de bens, como a memória parece querer guardar. Ao contrário, a monumentalidade do edifício já é prova das aspirações do grupo, bem como a quantidade de membros da diretoria e sua associação a outros grupos da “comunidade okinawana brasileira”.

2.2. *Círculo de Ex-Bolsistas de Okinawa Urizun*

Outra grupo interessante para entender a formação da “comunidade okinawana” no Brasil é justamente o *Círculo de Ex-Bolsistas de Okinawa Urizun*; fundado em 1995, por Shinji Yonamine, um dos membros mais ativos da AOKB e criador de diversos grupos na “comunidade okinawana transnacional e brasileira”. *Urizun* é uma palavra da língua okinawana que significa “primeira brisa da primavera”. Segundo Yonamine (Urizun, 2015), bolsista da Universidade de Ryukyu, em 1980, havia um restaurante de mesmo nome nas cercanias da universidade que era frequentado por estudantes e professores, e cujo proprietário costumava ajudar os bolsistas estrangeiros, especialmente em casos de adoecimento. Como homenagem a esse senhor, Yonamine nomeou o *Círculo de Ex-Bolsistas*. O primeiro bolsista brasileiro a participar de um programa de intercâmbio estudantil em Okinawa foi Katsumasa Senaha, na década de 1970. De acordo com ex-presidentes do *Urizun*, há pouca documentação sobre os programas de intercâmbio entre 1970 e 1995, sugerindo que os estudantes viajavam à Okinawa de maneira mais independente, no sentido de não existir uma associação ou grupo que os reunisse. Com a fundação do *Círculo*, em 1995, inicia-se o esforço na direção de reunir esses estudantes em torno dos objetivos de difundir o aprendizado obtido em Okinawa na “comunidade okinawana brasileira”. No blog do *Urizun*, descreve-se o grupo nos seguintes termos:

[...] uma entidade sem fins lucrativos, com o objetivo de promover o convênio de bolsas de estudo e estágios na província de Okinawa. Estas bolsas de estudo tem como finalidade perpetuar a cultura de Okinawa em países em que há imigrantes e descendentes, além de capacitação técnica em países em desenvolvimento. Para a manutenção das bolsas, o *Urizun* tem como papel unir estas pessoas que se beneficiaram destes programas, e otimizar o pós-bolsa, em que se deve difundir e reforçar a cultura de Okinawa. O que significa urizun? É uma palavra do dialeto de Okinawa, que quer dizer o primeiro vento da primavera. Este vento traz o calor e a humidade que faz florescer, faz a vida ficar mais colorida, mais viva! (Disponível em: <http://www.urizun.blogspot.com.br/>. Último acesso em 07.05.2015).

Note-se o acento em palavras como perpetuar, difundir e reforçar a cultura de Okinawa, e sempre no singular. O nome *Urizun* agrega outro significado à juventude okinawana, através das imagens de florescimento, frescor, coloração e vitalidade, associadas também ao futuro da “comunidade”.

O grupo foi fundado em 1995, sem a formalização de estatutos ou documentos, mas vinculado à AOKB, que centraliza as informações e trâmites dos programas de intercâmbio estudantil em Okinawa. Nos 20 anos de existência, o *Urizun* teve oito presidentes. Eles são responsáveis por organizar o trabalho voluntário dos ex-bolsistas em eventos da AOKB, organizar uma reunião anual para divulgação das bolsas de intercâmbio e dar conta de eventuais demandas. A gestão de 2012 reuniu uma comissão que elaborou o estatuto social do Círculo, no qual se organiza e define a Junta Diretiva, chamada no cotidiano de Diretoria, composta de um presidente, três vice-presidentes, um secretário em língua japonesa e outro em língua portuguesa, tesoureiro, diretores culturais (número variado), Conselho Consultivo e Deliberativo (composto compulsoriamente por todos os ex-presidentes) e um Conselho Fiscal. É nesse estatuto social que também são definidas as categorias do quadro social do Círculo: (a) bolsista: candidatos às bolsas de intercâmbio; (b) ex-bolsistas: aqueles já usufruíram dos programas de bolsas e são membros do *Urizun* – somente essa categoria tem direito à voto e deliberação nas assembleias, tidas como instância máxima de tomada de decisões; e, (c) simpatizantes: não são bolsistas nem ex-bolsistas, mas colaboram com o *Urizun*. Efetivamente o *Urizun* se realiza enquanto grupo por meio do compromisso das pessoas que ocupam os cargos da Junta Diretiva. Ou seja, o grupo existe e funciona na medida do envolvimento de cerca de vinte pessoas, membros da diretoria, e outros voluntários.

Desde 2011, por conta de sua participação no 5º Festival Mundial de Okinawanos (*World Wide Uchinanchu Taikai*), o *Urizun* vem se destacando na “comunidade okinawana transnacional”, que se constitui a partir da criação de filiais nacionais em países de imigração okinawana com o objetivo de estabelecer rede de contatos e trocas, principalmente nos anos 1990, tais como o *World Uchinanchu Business* (WUB) e o grupo artístico de tambores okinawanos, *Ryukyu Koku Matsuri Daiko* (RKMD). Em 2010, houve uma intensa mobilização para agregar os ex-bolsistas, motivada pela previsão de cortes das bolsas de intercâmbio pelo governo de Okinawa. O *Urizun* redigiu cartas, coletando informações entre ex-bolsistas que pudessem comprovar de alguma maneira a importância das bolsas de estudo para a “comunidade”. No ano seguinte, o grupo se mobilizou para participar do Festival Mundial de Okinawanos, enviando uma comitiva com 26 ex-bolsistas e bolsistas, assim como buscando marcar encontros com políticos okinawanos ou pedindo a manutenção dos

programas de intercâmbio. A presença dos jovens “okinawanos brasileiros” parece ter surtido efeito, pois as bolsas foram mantidas.

Nesse mesmo ano, eu estava em Okinawa como bolsista *kenshuu* da aldeia de Nakagusuku Son, de onde partiram meus avós para o Brasil. Estava cada vez mais disposta a realizar uma pesquisa com a temática okinawana e me candidatei à bolsa de três meses. Parti em setembro de 2011 e vivi com a irmã de minha avó. O programa, estruturado para receber descendentes de imigrantes okinawanos – isto é, estrangeiros – consistia em tomar aulas de *ryukyu buyou* e *sanshin* (instrumento de três cordas, típico de Okinawa), com professores da aldeia; frequentar diariamente o curso de língua japonesa, no qual tínhamos também aulas de *sanshin* e *ikebana* (arranjos florais) para as mulheres, e ideogramas japoneses para os homens.

A bolsa paga a passagem de ida e volta, seguro viagem e o bolsista recebe, no primeiro mês, uma quantia extra como reembolso pelos trâmites burocráticos no Brasil, além de um valor mensal para alimentação e transporte. Por ter usufruído de uma bolsa de estudos em Okinawa, tornei-me membro do grupo *Urizun*.

Comitiva do Urizun no 5º Festival Mundial de Okinawanos, em Okinawa, Japão. Foto de capa de um dos principais jornais de Okinawa, Ryukyu Shimpo. Foto: Eduardo Tetsuo Higa, 12.10.2011.

Os “okinawanos brasileiros” destacaram-se pela quantidade de pessoas e pelas vestimentas feitas com o objetivo de chamar atenção em meio à multidão de “okinawanos” num evento que durou cinco dias e contou com a presença de 5 mil pessoas. Foi nesse mesmo evento que surgiu a ideia de formar uma associação da juventude okinawana mundial. O *Urizun* foi encarregado de organizar o primeiro encontro dessa associação, que até então só tinha o nome *World Youth Uchinanchu Association* (WYUA). A partir desses eventos, o *Urizun* começa a ganhar destaque na AOKB e se intensifica o diálogo entre a geração de *nisei*, filhos de imigrantes, na liderança e o grupo de jovens. Em 2015, o grupo ganhou uma sala no prédio da AOKB e comemorou 20 anos de sua fundação.

O *Urizun* é descrito geralmente, pelos seus membros, como um grupo de “amigos” que tem interesse em divulgar a “cultura okinawana”. Por meio de uma ideia abstrata de amizade, constroem-se na prática os limites de entrada e participação no grupo. A entrada e participação, assim como os objetivos, motivos e funcionamento do *Urizun* são passados oralmente. Efetivamente, só é possível compreender a dinâmica de funcionamento do grupo uma vez que se é aceito e se constrói uma relação em que se é chamado para participar das atividades ou se busca por elas. De fato, o *Urizun* convoca voluntários para ajudar nas atividades da AOKB quando esta o solicita. A quantidade e variedade das atividades dependem da quantidade de membros comprometidos e organização do presidente e dos vice-presidentes. Não é possível encontrar dados mais apurados sobre o grupo, a não ser pelas conversas e participação de reuniões. A noção de se constituir como um “grupo de amigos” transparece pelo distanciamento e aproximação de membros. Em geral, os ex-bolsistas constroem vínculos de amizade e maior proximidade tendo o tempo como critério de aproximação: no mesmo ano, cerca de 25 “okinawanos brasileiros” viajam a Okinawa e aqueles que se encontram lá nos mesmos meses tendem a se tornar amigos e a trabalhar como voluntários juntos, quando retornam ao Brasil.

Teoricamente, todas as pessoas descendentes de okinawanos ou okinawanas brasileiros que usufruem de algum tipo de bolsa de estudos em Okinawa são membros do *Urizun*. Admite-se, pelo menos, que deveriam ser membros e colaborar com as atividades do grupo. Na prática, há ainda membros que não usufruíram de bolsa alguma. As principais modalidades de bolsa são: *Kenshuu*, bolsas de estágio que variam de um a seis meses financiadas pelas prefeituras dos *Shi Cho Son* (Cidades Vilas Aldeias) e possuem estrutura de programa de difusão cultural, financiadas pelas prefeituras

okinawanos e pelo governo da província; e *ryugaku kenpi*, intercâmbio de doze meses em universidades de Okinawa, financiado pelo governo da província, mais voltado para o aprendizado acadêmico. Existem outras bolsas oferecidas por outras associações japonesas, com a JICA (*Japan International Cooperation Agency*), voltadas para programas de intercâmbio acadêmico e formação de lideranças e profissionais, inclusive, em universidades em Okinawa. A JICA é uma agência de auxílio estudantil a países em desenvolvimento, fundada na década de 1970, em decorrência da adesão do Japão ao Plano Colombo de Cooperação e Desenvolvimento do Sudeste Asiático, criado em 1954. Esse tipo de medida criada pelo governo japonês está associada a seus compromissos internacionais de cooperação e reparos do pós-guerra. A JICA foi fundada também em decorrência da recuperação do país e de seu *boom* econômico.

Atualmente, no *Urizun*, a maioria dos membros e da diretoria é composta por “ex-bolsistas” que foram *kenshuusei* (estagiários) ou *kenpi*. Nesse sentido, é enfatizado o compromisso que essas pessoas possuem com Okinawa. Especialmente por não ser uma província rica, as atividades do *Urizun* tomam a divulgação da “cultura okinawana” para as novas gerações de maneira bem intensa como “forma de agradecimento ao povo okinawano que, em última instância, paga nossas bolsas”. Este é um dos principais argumentos para atrair o engajamento de jovens ao *Urizun*. Não sendo um grupo muito grande, estabelece-se uma sociabilidade de amizade, muito movida pelas emoções e sentimentos em relação a uma propalada “identidade okinawana”. Também se criam políticas de dependência internas, uma vez que bolsistas são futuros propagadores e devedores.

A hierarquia do *Urizun* baseia-se na antiguidade de entrada, separando *senpai* e *kohai*, veteranos(as) e ingressantes, respectivamente. Essa estrutura inspira-se na hierarquia escolar japonesa, que divide calouros e veteranos. Independentemente da idade, o que conta é o momento de entrada no grupo. Sem rigidez explícita, novos membros acostumam-se às dinâmicas das reuniões e do trabalho voluntário ao serem direcionados para seus *senpai*, sobretudo em caso de dúvidas sobre o que fazer ou como agir. Assim, no início de uma reunião, a abertura é feita pelo presidente ou por um *senpai*, bem como a distribuição das tarefas, que dependem muito do tipo de evento no qual o *Urizun* se engaja.

Como mencionei acima, o *Urizun* tem ganhado reconhecimento nos últimos anos. A AOKB deixa, então, de ver o trabalho voluntário de jovens okinawanos e okinawanas apenas como força braçal para montagem de palcos ou cadeiras em seus

eventos. É nesse contexto que o *Urizun* começa a se apresentar também como criador de atividades. Não é mais incluído apenas pelos eventos da AOKB, mas passa a representar uma maneira jovem de compreender a “cultura” e a “identidade” okinawanas. Tendo como capital simbólico o período de estudos e residência em Okinawa, seus membros tornam-se, crescentemente, o mais novo vínculo com a terra natal dos imigrantes. A cada gestão, que dura um ano, o número de membros ativos varia, mas, nos últimos três anos, gira em torno de 20 pessoas. A faixa etária do grupo varia entre 25 e 40 anos. A maioria possui formação universitária ou pelo menos o Ensino Médio completo. A atuação profissional dos membros é bem diversificada: comerciantes, feirantes, professores universitário, cientistas sociais (não sou a única), designers, engenheiros, dentre outros. Pela atuação profissional ou área de formação, os membros são designados a atividades específicas, como a produção de cartazes, tesouraria e edição de textos (função na qual estou há três anos).

Desde a década de 1990, a juventude okinawana é vista com interesse pelas lideranças da AOKB, seja como sua substituta, seja como a esperança de manutenção do caráter okinawano através da insistência e ênfase no objetivo de difusão cultural.

* * *

Meu intuito, portanto, ao analisar essas associações não é estabelecer um centro fixo de poder bem como suas irradiações na “comunidade okinawana”, muito menos afirmar a horizontalidade da camaradagem okinawana. Minha intenção não é, tampouco, substituir as versões nativas pela minha. Trata-se menos ainda de produzir um manifesto okinawano. Meu objetivo maior é compreender o investimento emocional, material e político de tantas brasileiras e brasileiros em construir ou se deixar reconhecer por uma etnicidade peculiar, apesar de sua pequenez diante de tantas outras lutas políticas e da já estabelecida imagem positiva de “japoneses”, no Brasil.

3. “Comunidade okinawana brasileira”

“Comunidade okinawana brasileira” é uma expressão nativa do grupo de imigrantes e de seus descendentes de Okinawa. Ela é utilizada pelas lideranças de 44 associações okinawanas no Brasil e pela mídia do grupo, constituída pelo Jornal Utiná

Press²⁷ e por dezenas de autores de blogs e sites de associações e grupos de artes performáticas. É dessa maneira também que me refiro ao grupo de imigrantes e descendentes de okinawanos no Brasil que possuem vínculos e interesses na construção da ideia de “comunidade” e de “Okinawa” em nosso país. Assim, não são todos os imigrantes e descendentes que se sentem ou se tornam parte ativa e significativa na “comunidade”. Dessa maneira, o problema não é avaliar a quantidade numérica desta população no Brasil – mesmo que existam estatísticas e números confiáveis sobre ela –, mas, acima de tudo, pensar criticamente nos conceitos de consanguinidade, fenótipo e descendência mobilizados pelo grupo.

Seguindo essa diretriz, defino “comunidade okinawana brasileira” como uma expressão que manifesta o caráter universalizante e englobante da ideia de “comunidade”, assim como constrói e acaba por significar os adjetivos “okinawana” e “brasileira” a partir da perspectiva da “diferença”. Ela propõe um discurso estruturado a partir de noções nativas de *cultura*, que, genericamente, refere-se a especificidades artísticas, hábitos alimentares e espiritualidade; *história*, como produção nativa de conhecimento de si; e *caráter*, esse sendo o “espírito *uchinanchu*” caracterizado principalmente como alegre, caloroso, solidário e pacífico. Nessa autodenominação, é expressiva a vontade do grupo de existir como coletividade específica que, no entanto, é okinawana e brasileira.

Se, por um lado, como afirma Carneiro da Cunha (2009), não se leva para a diáspora todos os seus pertences – escolhem-se apenas alguns – e, de acordo com Barth (2000), grupos étnicos são formas de organização social nas quais seus membros se identificam e são identificados como tais; por outro lado, as situações de contato interétnico exigem que haja o estabelecimento de uma comunicação igualmente afetiva. Na verdade, para que os símbolos escolhidos como mais significantes e mesmo o movimento de assumir uma determinada identidade étnica façam sentido para os grupos assim envolvidos, é preciso a formação de uma certa sensibilidade comum. Por isso, a própria utilização da expressão “comunidade okinawana brasileira” pretende a universalização de argumentos abarcados por ela em termos de identidade e cultura. É

²⁷ O Utinapress foi fundado em 1998, por Marcello Tinen e Cida Guenka. Em 1996, Marcello com outros sócios criaram o primeiro jornal da “comunidade okinawana brasileira”, o Utina News. A sociedade foi desfeita, mas Marcello continuou com o projeto de manter um jornal da “comunidade”. Cida Guenka já não trabalha mais no jornal e possui um site chamado uchina.com.br. A esposa de Marcello, Vanessa Shiroma Tinen, é editora do UtinaPress. O jornal é mensal e tem formato tabloide, capas coloridas e páginas internas em preto e branco, com tiragem próxima a quatro mil exemplares. Não é vendido em bancas. Circula somente por assinatura que custa R\$39,00 ao ano. Ver: www.utinapress.com.br.

interessante pensar nessa nova vocação de grupo que se inicia nos anos 1990. Interessante também é anotar que essa concepção não era “significada” antes, ainda mais quando esse grupo não se identificava como “imigrantes okinawanos”.

A “comunidade okinawana” pode funcionar, então, como uma “comunidade imaginada”, no sentido dado à expressão por Benedict Anderson (2008), e a que já nos referimos aqui, quando esse autor pensa a nação: “ela é *imaginada* porque mesmo os membros das mais minúsculas nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham uma imagem viva da comunhão entre eles” (p.32). Ela é limitada, pois “nenhuma delas imagina ter a mesma extensão da humanidade” (p.33). Mesmo sabendo as diferenças de escala, história e proporção, entre os dois contextos selecionados, é possível dizer que o grupo que estudo é “imaginado”, na forma defendida por Anderson,

como uma *comunidade* porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação é sempre concebida como uma profunda camaradagem horizontal. No fundo, foi essa fraternidade que tornou possível, nestes dois últimos séculos, que tantos milhões de pessoas tenham-se disposto não tanto a matar, mas sobretudo a morrer por essas criações imaginárias limitadas. (p.34)

Claro que não quero afirmar aqui que Okinawa seja uma nação²⁸, no sentido estrito do termo. Contudo, a autodenominação como “comunidade” universaliza e busca abarcar as ideias de que seus membros, espalhados pelo mundo possuem ancestrais provenientes de Okinawa (especialmente os imigrantes) e que estão ligados pelo que chamam de *yui maru*, os laços de solidariedade okinawana e o *ichaariba choode*, provérbio okinawano que significa “uma vez que nos encontramos, somos irmãos”.

Apesar da “comunidade okinawana” incluir pessoas de outras nacionalidades que adquiriram o “espírito *uchinanchu*”, em especial através da prática das artes okinawanas e do matrimônio, existem critérios, ritos e uma ética que, imagina-se, seriam aplicadas e reconhecidas por todos os seus membros. E, finalmente, apesar das diferenças de pontos de vista, posições políticas e conflitos internos existentes, a “comunidade” se mostra homogênea para fora de si, ao mesmo tempo que se imagina

²⁸ É importante esclarecer este ponto considerando-se a existência de grupos ativistas, em Okinawa, que lutam por sua soberania e independência do Japão. O movimento pela independência de Ryukyu começou em 1945, com o fim da Batalha do Pacífico. O grupo pró-independência mais conhecido é o partido político *Ryukyu Dokuritsuto* (Partido Ryukyu Independente), conhecido também como *Kariyushi Club* (Clube da Felicidade/ Harmonia com a natureza), fundado em 1970, dois anos antes de Okinawa ser revertida ao Japão pelos Estados Unidos.

unida por laços afetivos. Tal afinidade de grupo amplia-se especialmente em função da memória do sofrimento da miséria – difundida no início do século XX, e em meio à diáspora e a destruição da Segunda Guerra Mundial –; pelo fenótipo referido nos discursos que destacam o grupo como diferente do japonês – mais preto, mais troncudo, olhos maiores, mais pelos, cabelos mais grossos –; pela constituição da família e de seus modos de vida. Além disso, imaginam-se como “comunidade” também em relação aos brasileiros, especialmente através da noção de família e de hábitos culturais, pois os discursos identitários e culturais da etnicidade okinawana pretendem delimitar fronteiras e diferenças entre o grupo e sua ideia do que seja a sociedade brasileira.

Concordo com Homi Bhabha (1998) ao ressaltar que:

A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*, inscritos na lápide fixa da tradição. [...] O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. (1998, p.20)

A questão da cultura disposta “na esfera do *além*”, nos termos de Bhabha (1998), refere-se à distância espacial e temporal, que são tornadas limites das representações fronteiriças. Isso marca a sensação de “viver nas fronteiras do ‘presente’” nomeado contemporaneamente a partir do prefixo “pós”. O “além”, no fim do século XX, representa um “momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” (Bhabha, 1998, p.19). Nessa zona fronteiriça, aliás, explorada pelos estudos pós-coloniais, emergem os entre-lugares, “momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (id., p.20). Estes abrem terreno para elaboração de estratégias de subjetivação, criando-se novos símbolos de identidade ao definir a ideia de sociedade.

Tal perspectiva, elaborada pelos estudos pós-coloniais de uma maneira mais geral²⁹, contribui imensamente para a investigação intelectual e política, representativa da emergência de vozes marginalizadas, em função do predomínio de referências europeias e brancas nas narrativas e reflexões globais.

Como argumenta Anne McClintock (2010), o que dá forma ao termo “pós-colonial” é a sugestão de uma crise importante na ideia de progresso histórico linear. O

²⁹ Por exemplo, McClintock(2010), Hall (2006) ou Said (1978).

termo “pós-colonial” marca metaforicamente, também, uma definição de história em que há um antes e um depois do colonialismo. Segundo a autora, caracterizar identidades e contextos como “pós-coloniais” – por exemplo, “o intelectual pós-colonial”, “a situação pós-colonial” – marca a existência de culturas diversas não por sua positividade, mas em relação ao tempo linear europeu. Tal perspectiva demonstra uma “relutância em abandonar o privilégio de ver o mundo em termos de uma abstração singular e a-histórica” (McClintock, 2010, p.30). Além do mais, o recorte reduz à mesma condição, culturas e povos múltiplos através de uma noção específica do contato com o colonialismo europeu. Segundo McClintock:

Orientar a teoria em torno do eixo temporal colonial-pós-colonial torna mais fácil não ver e, portanto, não teorizar, as *continuidades* nos desequilíbrios internacionais em termos de poder imperial. Desde os anos 1940, o imperialismo norte-americano sem colônias assumiu diferentes formas (militar, política, econômica e cultural), algumas ocultas, algumas apenas meio ocultas. O poder do capital financeiro norte-americano e das gigantescas multinacionais no comando dos fluxos de capital, pesquisa, bens de consumo e informações da mídia à volta do mundo pode exercer uma força coercitiva tão grande como qualquer canhoeira colonial. É precisamente a maior sutileza, a inovação e a variedade dessas formas de imperialismo que tornam instável a ruptura histórica implicada pelo termo “pós-colonial”. (2010, p.34).

Os estudos pós-coloniais debruçam-se especialmente sobre o contexto indiano e africano, diretamente relacionados ao imperialismo europeu. Não é o caso, aqui, de advogar a condição pós-colonial do contexto brasileiro e japonês ou okinawano. Nossa intenção é antes refletir a partir do insumo teórico produzido pelas teorias pós-coloniais, que têm indagado acerca das continuidades e discontinuidades nas narrativas sobre história e produção de identidades e identificações.

Chama atenção como os imigrantes okinawanos e seus descendentes expressam veementemente o reavivamento de sua “cultura”, segundo eles “perdida” em decorrência das imposições do Japão, enquanto Estado-nação, das limitações à independência de Okinawa diante da permanente ocupação militar estadunidense da ilha e do “abrasileiramento”³⁰ de descendentes em terras tropicais americanas. Enquanto *teoria* (e não como condição), os estudos pós-coloniais podem representar uma chave de compreensão para ver a “comunidade okinawana brasileira” enquanto processo: não

³⁰ “Abrasileiramento” não significa apenas mestiçagem entre okinawanos e brasileiros. A expressão indica, para o grupo, a adoção de características morais e culturais exógenas a “comunidade okinawana brasileira”.

somente como reflexo de sua pretensão à fixidez e de sua imagem de grupo fechado e tradicional. Em processo, a “comunidade okinawana brasileira” situa-se também em *entre-lugares*, onde eventos históricos, contatos multilocais, estratégias de subjetivação, criação de símbolos e articulação de novas identidades definem e são definidoras de sua noção de “comunidade”. Os efeitos percebidos da história de Okinawa pela “comunidade okinawana brasileira” são interpretados, traduzidos e significados de maneira a manter e rotinizar, sobretudo, os discursos acerca da “cultura okinawana”, devidamente deslocados dos impactos políticos de difícil resolução, como a presença de bases militares e a necessidade econômica da presença de turistas na ilha.

A pesquisa de campo demonstra que os temas aqui em foco oscilam e se mantêm entre continuidades e rupturas, entre representações discursivas e atuação coladas às relações de poder, entre minorias de direito e uma minoria étnica da classe média brasileira, entre Okinawa e Brasil. Assim, a “comunidade okinawana brasileira” encontra-se numa posição liminar. Interessante pensar que até mesmo os “japoneses” são entendidos como liminares; imagem, aliás, que engloba o fenótipo okinawano. Eles também são compreendidos a partir de extremos pontuais: dotados de super-inteligência ou mafiosos, pênis pequenos ou gueixas hipersexualizadas, brasileiros ou asiáticos.

Por fim, se há um posicionamento político mais explícito de minha parte, creio que este seria o de colocar em evidência e dar visibilidade a uma “comunidade” pouco conhecida por muitos brasileiros e nipo-brasileiros. Ao construí-la como objeto de investigação, permito-me refletir também – mesmo que de forma não tão direta – sobre a presença “japonesa” no Brasil. A “comunidade okinawana brasileira” não se constitui atualmente em nosso país como uma minoria de direito, no sentido de lutar por acesso a políticas públicas, a direitos civis ou políticos. Uma vez que considerada parte da “comunidade nipo-brasileira”, a “comunidade okinawana” se coloca, em termos de representação, entre a classe média branca brasileira, no que se refere ao poder de consumo, à ascensão social e no posicionamento ideológico e partidário de seus representantes políticos – filiados a partidos como o PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira), PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro), PR (Partido da República) e DEM (Democratas)³¹. Dentro da “comunidade okinawana brasileira”, porém, um número significativo de jovens que assumem sua identidade

³¹ A deputada federal Keiko Ota, eleita em 2014, é filiada ao PSB (Partido Socialista Brasileiro) e o falecido Luiz Gushiken, ambos descendentes de okinawanos, foi fundador do PT e ministro de Lula, em seu primeiro mandato.

okinawana publicamente, nas redes sociais *Facebook*, *Twitter* e *Instagram*, tem se posicionado politicamente por reivindicações pautadas pela esquerda, brasileira e okinawana. Assim, assumir o pertencimento e agir de forma a preservar (mesmo que criando) a estabilidade de discursos sobre identidade e cultura implicar prever processos mais ambivalentes e conflituosos que podemos apressadamente supor.

Apesar de meu campo inicialmente estar focado nas associações e grupos que representam e elaboram os discursos oficiais sobre “identidade” e “cultura” okinawanas, durante o processo de realização deste trabalho, nosso objeto de certa maneira se deslocou, ganhando importância a ideia de compreender tais discursos para então observar suas possibilidades de criação na vida de brasileiros que se “sentem” okinawanos. “Sentir a identidade”, mais que assumi-la ou negá-la, é um ponto crucial na criação dessa familiaridade com Okinawa, um lugar conhecido, mas também abandonado pelos imigrantes, e para o qual retornam seus descendentes, física e simbolicamente.

Sentir-se okinawano, no entanto, não é apenas um movimento interior. Na maioria das vezes, esse sentimento é resultado de pressão exterior. Seja pela aparência física de “japonês” ou pela imposição da família, denominar-se okinawano é conclusão ou aceitação constante de muitos jovens, fora das associações okinawanas e da “comunidade okinawana brasileira”. Se, por um lado, esse sentimento é celebrado pelas associações okinawanas e pela “comunidade”; por outro, ele não é fonte de alegria para muitos. E aqui estou me referindo somente a pessoas que assumem que a identidade okinawana seja uma questão importante em suas vidas – importante, mas, nem por isso, fácil ou evidente.

4. Miss Okinawa (ou como meu corpo se tornou okinawano)

O que é ser *Uchinanchu*?

“Ao dizer ‘sou *uchinanchu*, descendente de okinawanos’ a brasileiros e outros descendentes de japoneses, me dá a sensação de estar sendo sincera e fiel a minha história e a de meus antepassados, pois há muitos elementos particulares à cultura e ao povo okinawano, elementos que lhe são próprios. Acredito que a espontaneidade, a alegria e a união são traços fortíssimos da comunidade okinawana aqui no Brasil, o que nos faz sentir parte de uma grande família e nos dá o conforto de saber que sempre teremos com quem contar. Sou sansei e tenho muito ainda a aprender sobre nossa cultura, mas das coisas que sei e pelos *uchinanchus* que conheço só posso dizer que

não poderia ser mais grata por ter nascido numa comunidade cujos costumes e cultura são tão encantadores”. Laís Miwa Higa, *Miss Ryuso* 2009. In: Jornal Utiná Press, Julho de 2009.

Mitsuko Higa, 72, minha avó paterna, imigrante okinawana; Elina Nakaharada Akioka, 77, minha avó materna, filha de imigrantes japoneses; e, eu, aos 22 anos, vestindo o *bingata*, quimono tradicional de Okinawa. Diadema, SP. Foto: Marcello Tinen, Utiná Press, 2009.

O trecho acima corresponde à minha definição de “ser *uchinanchu*”, okinawana na língua nativa, realizada em 2009 na entrevista que dei ao Jornal Utiná Press, principal veículo de comunicação da “comunidade okinawana” do Brasil. Nessa ocasião eu comentava a minha “conquista do título de Miss Ryuso³²”, concurso de beleza da “comunidade okinawana brasileira”. “O que é ser *Uchinanchu*?” é um quadro publicado na segunda página do periódico mensal, com definições de “ser *uchinanchu*” elaboradas por diversos correspondentes; pessoas geralmente ligadas à matéria de capa do jornal. Apesar de serem definições curtas, elas dizem muito sobre a construção e mobilização de sinais diacríticos nos discursos identitários nessa “comunidade”. Nessas matérias podem-se perceber várias formas, durações e tipos de comprometimento com nossas identidades okinawanas. Com essa definição, assumi pela primeira vez uma “identidade

³² *Ryuso* significa literalmente, “quimono de *Ryukyu*”.

okinawana” ao torná-la pública, da maneira mais agradável e compatível com o que eu imaginava, na época, ser um “*uchinanchu*” em sua “comunidade”.

O concurso de beleza Miss Ryuso foi criado por Elza Hanashiro, em 1988, no Centro Cultural Okinawa do Brasil (CCOB), em Diadema/SP, como uma das atividades do *Kyodo Matsuri*, Festival de Cultura Popular de Okinawa. O objetivo do concurso, chamado de “uma estética okinawana a brasileira” por Isao Teruya e Cláudia Harumi Kakazu (1ª Princesa do Miss Ryuso 2000) na edição de setembro de 2005, do Utiná Press, é

como em todo concurso de beleza o objetivo deste também é a de escolher uma pessoa que retrate e represente o ideal da estética feminina do *uchinanchu*, sobretudo daqui do nosso Brasil. Insistimos neste detalhe (nosso Brasil) porque além das *nisseis*, *sanseis*, *yonseis*³³, contamos também com a participação de muitas belas candidatas mestiças, decorrência da natural miscigenação e principalmente pelo fato de muitas delas representarem as diversas localidades do nosso país. (p.10)

No ano em que participei do concurso, 2009, tivemos dois ensaios, nos sábados precedentes ao dia do evento, sempre realizado num domingo de julho, pois o concurso ocorre dentro das festividades do *Obon*, traduzido pela “comunidade” como o “Dia de Finados”, quando os espíritos dos antepassados falecidos visitam seus familiares vivos.

Os critérios para se candidatar são:

1. Ser descendente da província de Okinawa (pai ou mãe);
2. Completar 18 anos até data próxima à realização do concurso;
3. Ser indicada por *Shibu* (subsede da AOKB); escola de *ryukyu buyou*, judô, karatê, kobudo ou outras associações;
4. Ser solteira;
5. Ter família associada à AOKB;
6. Ex-candidatas, com exceção das que ganharam o título de Miss, podem concorrer novamente;
7. Trajes: *bingata* (quimono tradicional de Okinawa); gala e esporte – somente o primeiro se mantém em todas as edições. Em 2009, quando participei, o único traje do desfile era o *bingata*.

³³ *Nisei*, *sansei* e *yonsei* designam as gerações de descendentes de japoneses e okinawanos nascidos no Brasil. Significam respectivamente, segunda, terceira e quarta geração.

8. Taxa de inscrição: R\$50,00; e maquiagem e aluguel de quimono: R\$150,00. Em geral, as associações que indicam a candidata arcam com os custos. A maquiagem e os quimonos são fornecidos pelas professoras de *ryukyu buyou* da “comunidade”;
9. Documentos de candidatura: ficha de inscrição assinada pela candidata e pelo presidente da associação que a indica; cópia simples do documento de identidade e uma foto 10x15 que será fixada num mural, no dia do concurso.

Tradicionalmente, a vencedora ganha uma viagem para Okinawa e representa o Brasil no Festival de Naha, capital de Okinawa. Por alguns anos, o concurso perdeu patrocínios e os prêmios variavam de eletroeletrônicos, viagens a hotéis-fazenda, até uma quantia em dinheiro. Em 2009, quando participei, não havia prêmio. Ganhei brindes e uma quantia em dinheiro, que, pelo estado do envelope, devia ter sido recolhido às pressas, no mesmo dia.

O corpo de jurados é composto majoritariamente de homens mais velhos, com mais de 45 anos, descendentes de okinawanos, que são considerados “ilustres”: empresários de sucesso, médicos, presidentes de associações, etc. Alice Itocazu e Hatsue Uehara eram as responsáveis por nos treinar e Cida Guenka, companheira do então presidente da Associação Okinawa Kenjin do Brasil – Centro Cultural Okinawa do Brasil (AOKB-CCOB), era a organizadora do concurso. Alice e Cida são membros do grupo *Seisonenkai*, de jovens maduros, como se descrevem.

Explicaram-nos que naquele ano, excepcionalmente, não haveria o desfile com traje esporte, somente com o *bingata*, o quimono cortado e tingido no estilo típico de Ryukyu e conhecido por seu uso na corte do Reino de Ryukyu e nas danças clássicas. Dirigimo-nos então aos camarins, localizados nos bastidores do palco do CCOB, para vestirmos os *yukata*, quimonos de algodão, que deveríamos ter levado ao ensaio, junto com o *tabi* (meia branca no estilo japonês) e o *zori* (chinelo japonês).

Em julho de 2009, eu já praticava a *ryukyu buyou* (dança clássica e folclórica de Okinawa) há cerca de seis meses, com o mestre Satoru Saito. Sabia mais ou menos vestir o *yukata*, imprescindível nas aulas do mestre Saito. Vesti-me e ajudei Hatsue a vestir as outras garotas.

Hatsue, que devia ter por volta dos 60 anos de idade naquela altura, dirigia-se a mim com certa intimidade por ela também ter sido, durante alguns anos, aluna do

mestre Saito. Apesar de não nos conhecermos anteriormente, nós conhecíamos pessoas em comum, como minha avó paterna, imigrante okinawana. Percebi, então, que minha prática de *ryukyu buyou* se tornara ali um capital simbólico fundamental: parecia haver um pressuposto internamente partilhado de que dançar e vestir o quimono me tornavam mais apta a vencer o concurso. No fim do primeiro ensaio, algumas garotas já comentavam comigo que acreditavam que eu sairia vencedora. Eu mesma, por outro lado, ainda imaginava apresentar uma atitude externa em relação à carga de emoção das colegas que lá desfilavam.

Nos ensaios, conversando com as outras candidatas, percebi que todas, com exceção de uma, estavam lá por “obrigação”; ou seja, para atender um pedido dos avós ou de diretores das subsedes da AOKB (*shibu*) às quais suas famílias eram associadas. No meu caso, após recusar diversas vezes os pedidos de minha avó paterna para que participasse, decidi aceitar. No ano anterior, minha irmã caçula, Cintia Tiemi Higa à época com 25 anos de idade, havia participado e conquistado o segundo lugar na competição – o que me serviu de incentivo.

Tive a impressão de que formávamos, as candidatas do concurso, um grupo de certa maneira coeso, devido a estarmos reproduzindo ali os mesmos motivos: minha avó me obrigou, o diretor da associação pediu, etc. Tal atitude fazia também com que a única mulher que dizia explicitamente que queria ganhar fosse vista como *outsider* e com relativa repulsa por não entrar no clima que se formava entre as candidatas. Que tratava de colocar a ideia de competitividade e desejo de vitória estritamente no fato de que aquilo tudo se tratava de um *concurso*.

As relações que foram se criando entre as candidatas eram manejadas por nós, ou pelo menos assim me lembro, com docilidade, simpatia e apoio mútuo, que se expressavam em sanar dúvidas, relembrar juntas os movimentos que deveriam ser feitos no palco, ajustar quimonos – comportamento também incentivado pelo próprio concurso, que tem entre os títulos o “Miss Simpatia”, eleita pelas próprias candidatas.

O bastidor era bem agitado: assistentes de palco; professoras de *ryukyu buyou* que faziam a maquiagem e o penteado, e vestiam os quimonos; mães, irmãs, amigas e namorados das candidatas; e artistas de música e dança que se apresentam nos intervalos do concurso.

Destaco que o único evento da “comunidade okinawana brasileira” oficial e explicitamente marcado pela questão de gênero, está focado na exposição de corpos femininos “okinawanos”: expostos e julgados em referência a um ideal de beleza com

base no fenótipo e construções sobre o caminhar, a postura e as expressões faciais das candidatas. Em 27 edições, até 2014, apenas três Miss Ryuso eram mestiças de okinawanos com brasileiros. Em 2008, Ana Maria Tamashiro Higa, 67, educadora e membro do *Seisonenkai*, criou o Fórum Feminino da AOKB, que visava discutir temas variados a partir da perspectiva das mulheres okinawanas. O evento contou com grande participação da “comunidade okinawana brasileira” e, por fim, a AOKB decidiu transformar o Fórum em Masculino e Feminino. Em sua 5ª edição, o nome do evento passara a ser Fórum da AOKB, em 2013³⁴.

A “comunidade okinawana brasileira” possui espaços e dinâmicas de gênero bem marcadas. Por exemplo, existem grupos de senhoras, nas associações okinawanas, chamadas de *Fujinkai*, e cuja principal atividade é cozinhar o *Okinawa sobá*, prato típico de Okinawa, nos eventos das associações. Nas reuniões do *Seisonenkai*, as pessoas se sentam à mesa não apenas por grupos de afinidade, mas principalmente por gênero: há a mesa das mulheres e há a mesa dos homens, na qual ficam todas as bebidas alcoólicas. No *Urizun*, as marcações de gênero são menos delimitadas, mas muito perceptíveis nas piadas que circulam nos contextos de confraternização e que basicamente apontam comportamentos de gênero: “nem parece homem”, “mulher não pode beber desse jeito”, etc. Mais constantes são as conversas em tom de brincadeira sobre sexualidade: “gay” e “viado” emergem como categorias de humor duvidoso, mas que causam efeito ofensivo imediato entre a maioria dos homens do grupo.

Nota-se também que o tipo de relações imediatas criadas no bastidor do concurso Miss Ryuso entre as candidatas revelam características de um ideal de performatividade do feminino, especialmente presentes nos estereótipos de mulheres asiáticas: simpatia, doçura, acanhamento, submissão, leveza, graciosidade. Minha avó insistiu nos seguintes pontos, que também eram enfatizados pelas organizadoras do concurso: sorria o tempo todo, mas não mostre os dentes; não olhe diretamente para os jurados ou para qualquer pessoa do público, mantenha o olhar no horizonte; não faça a cara que você costuma fazer de brava, seu rosto deve parecer sereno e simpático; olhe com doçura e caminhe como se você estivesse flutuando, mantendo as mãos junto ao corpo e sem movimentos bruscos. Minha avó estava visivelmente preocupada, pois apesar de ter, por anos, insistido em que eu participasse, ela me considerava antipática e desengonçada. Além do título, ganhei uma nova avaliação de minha avó. Fiquei, de

³⁴ Nessa edição, cujo tema era “Cultura e tradição na comunidade okinawana brasileira”, fui indicada pelo *Urizun* para ser uma das palestrantes.

fato, muito satisfeita em vê-la feliz. De certa forma, eu pude dizer a ela que se eu considerasse necessário poderia ser outras mulheres, mas que escolhi ser do meu jeito, sem, no fim, deixar de cumprir naquela ocasião minha “função” de neta. Com isso, confesso que desejava vencer e fiz valer minha coroa de Miss Ryuso como capital simbólico, uma vez que nos anos seguintes fui apresentada a uma série de interlocutores como “Miss Ryuso”. Para que isso acontecesse, tive de me desfazer de diversos preconceitos em relação a concursos de beleza, sem, no entanto, perder de vista a crítica. O concurso Miss Ryuso recoloca anualmente performances e papéis de gênero, mantém pressupostos raciais e fenotípicos que alimentam a noção de família, parentesco e hereditariedade da “comunidade okinawana” e reforçam a ideia de tradição em contraposição à modernidade, no evento mais significativo do grupo, o Kyodo Matsuri. Simultaneamente, para as jovens que participam do concurso os ganhos parecem nulos ou devem ser significados em termos de sua trajetória pessoal e individual, em vistas de a quem “agradam” e satisfazem. Foi isso que fiz. Contudo, no momento em que a Miss Ryuso 2008, Larissa Tsuboi, me coroou, tudo o que eu podia ouvir eram os gritos de alegria de minha mãe e da torcida. Obviamente, naqueles instantes eu não podia racionalizar o que acontecia. Lembro-me de ter notado que não imaginava que minha mãe poderia gritar tão alto, que eu deveria sorrir, mas já não sabia mais o que fazer com meus gestos e movimentos corporais, além de me deixar levar pelos abraços e ser puxada para lá e para cá para tirar fotos, inclusive com pessoas que eu não conhecia. Sentia-me, e essa é uma sensação que me acompanha até hoje, muito constrangida e dividida entre a alegria e o alívio de ter ganhado o título e a confusão de não saber explicar para mim mesma porque eu performatizava uma feminilidade da qual quis me afastar pessoalmente.³⁵

³⁵ Durante minha adolescência e juventude, uma das memórias mais perturbadoras que tinha da infância e que eu registrara em meu diário pessoal era de ter a impressão de que a única qualidade que minha família via em mim era beleza. A questão não era se ela era real. Mas, em comparação com minhas irmãs, uma sempre designada como “esperta” e a outra como “artista”, ser chamada de “bonita” era muito frustrante, especialmente quando eu pensava sobre o que “queria ser quando crescesse”. Eu me via tão diferente dos padrões de beleza, na escola meus colegas gozavam de minha aparência “japonesa” – sem peito e sem bunda – e imaginava que eu não teria futuro algum sendo “bonita” para minha família. Eu gostava de ir à escola, mas tomei como missão pessoal tornar-me “inteligente” e mostrar para minha família que eu gostava de estudar, sem ter que dizer. Ironia do destino, minha aparência foi aprovada pela “comunidade okinawana” e, ao conhecer minha professora orientadora, minha avó lhe disse que não me ensinara tarefas domésticas porque queria me deixar livre para ler e estudar. Realmente, ela não me ensinou tarefas domésticas. Mas quando lhe contei que entrara na universidade ela me disse: “Ah, parabéns. Eu ficava olhando você com esse monte de livro, só sentada, lendo e eu achei que você ia ficar louca. Mas que bom que você ficou inteligente.”

O título de Miss Ryuso 2009 abriu-me novas relações. Se antes o que sabia sobre Okinawa, sua cultura e identidade se limitava a minhas relações de parentesco, e a seis meses de aulas de dança okinawana, passei a conhecer pessoas na “comunidade”. Era então apresentada como Miss, o que me tornava mais interessante aos olhos dos demais, na mesma medida em que crescia minha vontade de pesquisar o grupo e fazer perguntas sobre a história e a cultura de Okinawa.

O trecho sobre “ser *uchinanchu*” que abre esta seção foi minha primeira formulação pessoal sobre a “identidade okinawana”. Na época, eu não estava envolvida com a “comunidade”, suas atividades e nem pensava sobre “a identidade okinawana”. A decisão de me candidatar baseou-se exclusivamente em questões pessoais e familiares. Entretanto, já no primeiro ensaio para o concurso comecei a imaginar que minha participação seria uma oportunidade para conhecer melhor a “comunidade”. Sabia, claro, que havia diferenças entre okinawanos e japoneses, especialmente por minha mãe não descender de okinawanos. Eu projetava, na ocasião, minha “identidade okinawana” como uma questão para minha avó. Não imaginava que eu pudesse senti-la ou pensá-la para além do afeto que sinto por ela.

Depois de publicada a matéria no jornal, alguns familiares disseram ter ficado impressionados com minha declaração e que não imaginavam que eu soubesse o que “era ser *uchinanchu*”. Eu também não sabia. Mas “não saber” o que é o “espírito *uchinanchu*” é uma afirmação constante para muitos “okinawanos brasileiros”. Assim, “não saber” é parte fundamental do discurso identitário desse grupo, que busca englobar muitos significados e tipos de pessoas sem parecer explicitamente normativa e regulatória. É um recurso enunciativo extremamente utilizado. Tinha em mente, ao dar a entrevista, que deveria explicitar minha posição inferior em relação aos meus “saberes” sobre “ser *uchinanchu*”, pois era jovem e ainda pouco envolvida com a “comunidade” e exaltar a “união”, “solidariedade” e a “família”, elementos perceptíveis em qualquer contato com o grupo.

Essa seria somente uma experiência pessoal, sem tentativas de racionalização, se eu já não estivesse, na época, interessada em pesquisar sobre Okinawa e imigração okinawana no Brasil. Tornar-me Miss Ryuso me deu novas possibilidades de entrada para o campo, que eu tateava ainda com muito receio, em conversas com meu professor de dança e com colegas da academia³⁶.

³⁶ Ademais, em 2009, eu cursava o terceiro ano da graduação em Ciências Sociais, na UNIFESP, com uma pesquisa de iniciação científica em Antropologia da Saúde, sobre crianças com câncer.

Ao receber o título de Miss Ryuso não tive que assumir qualquer compromisso oficial. Eu simplesmente poderia ter voltado para minha vida e guardado a coroa³⁷. A única coisa que sabia que precisava fazer era voltar ao concurso no ano seguinte para coroar a próxima Miss. No entanto, na semana seguinte, recebi a ligação de Vanessa Tinem, editora do Jornal Utiná Press, pedindo que eu oferecesse a entrevista por telefone, pois já estavam no período de fechamento.

A primeira tarefa, após me tornar Miss Ryuso, foi me tornar *uchinanchu*. Pois tive de dizer o que é ser *uchinanchu*. Não se tratava mais só da materialidade e interpretação de um fenótipo, da “leveza e graciosidade” com que se caminha trajando um *bingata*, circunscrita numa tarde de domingo, num evento provinciano. Tratou-se também de ter de assumir publicamente uma identidade anteriormente inexistente no campo de minha *racionalidade*. O fato é que, a partir de sua invenção, o caminho tomou desdobramentos que eu não poderia prever. Tornou-se um vocativo que substitui o uso de meu nome, Miwa, como sou chamada por meus interlocutores e interlocutoras e por minha família, quando querem brincar comigo, demonstrando intimidade e carinho, ou quando não escuto seus chamados.

“Miss” tornou-se também, a partir de então, uma das características que me compõem como pessoa na “comunidade”. Foi bem constrangedor ter sido apresentada às pessoas como “Miss” e esperar que elas olhassem para o meu rosto, formulassem para si mesmas seu julgamento em relação à minha “beleza okinawana” e, então, estendessem a mão para nos cumprimentarmos.

Como é de se esperar, nunca fui chamada de feia, também jamais disseram para mim que minha beleza não fosse “suficiente”, mesmo passados tantos anos do concurso. Lembro-me de apenas uma ocasião em que minha aparência foi destacada. Em 2012, enquanto nos servíamos de comida durante um ensaio da escola de *ryukyu buyou* de Satoru Saito, em filas dos dois lados de uma mesa comprida, um senhor imigrante me disse: “você é muito bonita!”. Uma amiga, que estava ao nosso lado, lhe contou que eu era Miss Ryuso. Ele apontou os palitinhos para mim e afirmou: “mas você não tem cara de *uchinanchu*. Você é japonesa ou é mestiça. Porque *uchinanchu* não é bonita assim”. Por sorte, as pessoas na “comunidade” sabem que é dada aos homens idosos okinawanos a liberdade de dizer o que querem, especialmente sobre a aparência das mulheres. Contudo, encontrei-me na terrível situação de rir da piada, tipicamente

³⁷ O que de fato fiz por muito tempo, até que, por brincadeiras e incentivos de meus colegas da pós-graduação na USP, considerei interessante incorporar o evento à minha etnografia.

masculina okinawana, e defender meu título e a beleza da mulher okinawana em poucos segundos, ansiando para que a fila da comida andasse mais rápido. Pior, meu constrangimento não parou por aí. Passei a tentar me *explicar* teorizando: “pode ser porque sou ‘misturada’”, termo utilizado pela “comunidade okinawana brasileira” para designar crianças de famílias japonesas e okinawanas. Por fim, a fila andou com a conclusão, por parte do senhor, de que eu não era “tão *uchinanchu* assim”.

Esta não é uma memória que permaneceu comigo apenas por seu caráter risível, mas também pela ideia de representação que a construção identitária nos coloca. Pois, se a “identidade okinawana” é, como me dizem, *sentida*, ela o é na medida em que um *sentimento* deve ser representado, seja no corpo, nos gestos, seja nas palavras ou atitudes. Preferencialmente, de todas essas maneiras ao mesmo tempo. A representação da “identidade okinawana” é atuada e performatizada na participação de eventos da “comunidade”, em escolas de arte okinawana, em viagens à Okinawa, na formação de famílias okinawanas e redes de comércio. Não apenas individualmente, portanto, se dá o engajamento entre sentimento e a representação da “identidade okinawana”. Os outros devem também designar esse pertencimento.

Com a entrada em campo, os vínculos que eu formara antes da pesquisa se estreitaram e, outros, se afrouxaram. E, assim, adquiri outra característica em minha pessoa okinawana: antropóloga. Fui convidada a participar de debates sobre juventude e cultura okinawana, escrever mensalmente a coluna do grupo *Urizun* para o Jornal Utiná Press e conversar com jovens sobre a história de Okinawa. Participar dessas atividades foi uma maneira de agradecer à “comunidade” pela bolsa de estudos de três meses que ganhei da prefeitura da vila okinawana em que minha avó nascera, em 2011. Foi, também, uma maneira de ter acesso específico ao campo. Um acesso arriscado, angustiante e com muitos conflitos. Afinal, e em última instância, o trabalho voluntário nas atividades da “comunidade” é considerado a forma mais reconhecida de performance do “espírito *uchinanchu*”. Para meu projeto pessoal de conhecimento, o *Urizun* se mostrava mais adequado, justamente por eu estar mais distante emocionalmente de seus membros e por tratar *diretamente* da questão da promoção da cultura e identidade okinawana em todas as suas atividades.

Mais que estar em Okinawa por três meses, aprendendo o tipo de difusão cultural que é feita pela província, retornar ao Brasil e me inserir no *Urizun* significaram momentos cruciais para que eu reinterpretasse a fala de Victor Kanashiro, ex-bolsista *kenshuu* de Naha, e sociólogo. “Voltar a um lugar em que eu nunca estivera” significou

encontrar em Okinawa a “comunidade okinawana brasileira”: agir da maneira mais correta e disciplinada possível para representar o Brasil diante dos okinawanos japoneses; conscientizar-me de uma identidade através da “comunidade” e não através da vivência dos okinawanos japoneses; emocionar-me com meus laços de parentesco rompidos pela imigração, mas cujos parentes me receberam em suas casas e seus cotidianos; e conceber, por fim, a ideia de camaradagem horizontal entre okinawanos do mundo todo, pela amizade que fiz com okinawanos peruanos, argentinos, estadunidenses e bolivianos. Voltei também a um lugar em que eu só estivera por meio das histórias de minha avó: a presença militar e assustadora de um tanque de guerra que para no semáforo para os pedestres atravessarem a rua; uniformes militares e bares estadunidenses por todos os lados; um amigo okinawano que me dizia o quanto eu sou privilegiada por ter feito faculdade; outra que trabalhava num *snack bar* (bar em que homens contratam mulheres para conversarem com eles enquanto bebem, mesmo sem intercuro sexual e que é visto como um tipo de prostituição) para sustentar sua filha, cujo pai, turista japonês, a abandonou; e sua irmã, que, quando grávida, sofreu um mal-estar e, no hospital, seu companheiro, um soldado estadunidense, autorizou os médicos a abortarem o bebê sem o consentimento dela. Ouvir essas histórias foi sentir como se o tempo tivesse passado para a “comunidade okinawana brasileira”, mas não para Okinawa. As acusações de que os imigrantes fugiram das consequências da guerra e a resposta de minha avó quando lhe perguntava, na infância, o porquê de ela continuar no Brasil – “aqui não tem tufão, não tem guerra” – começaram a fazer mais sentido. Da mesma forma, faz sentido que nem todas as pessoas okinawanas tenham paciência, tempo e vontade para celebrar e investir na ideia de “comunidade okinawana”, e na sua “cultura e identidade”.

Outro episódio de minha “okinawanização” ocorreu no segundo dia de minha estada em Okinawa. Mostrava minhas fotos de Miss Ryuso quando ouvi o comentário de uma senhora de 87 anos em língua okinawana, “*juuri mitai*”. Eu respondi que havia entendido e a senhora mostrou-se um pouco constrangida. Trata-se de um termo em desuso para “puta”. Ela acabara de dizer que eu parecia uma “puta”, mas logo se desculpou, contando que era uma piada e que atualmente o termo significava “bonita”. De fato, minha avó riu muito quando lhe narrei a história – mesmo eu tendo lhe descrito a situação aos prantos.

O humor okinawano foi realmente uma das coisas mais difíceis de assimilar, como Miss e como antropóloga. Por vezes os okinawanos, no Japão, se aproximavam

de mim para dizer que eu era muito “*okashi*” (esquisita, engraçada); por vezes que parecia uma comediante mestiça da TV japonesa pelo meu sotaque. Em outros momentos, quando estava com meus amigos okinawanos, parecia um deles e frequentemente eu era abordada por senhores de idade, nunca por homens jovens – mulheres me disseram que esse é um hábito comum de senhores, pois são velhos e só podiam mesmo falar. Antes de voltar ao Brasil, meus amigos okinawanos resolveram me contar algumas das piadas internas que faziam a respeito do meu sotaque, meus gestos e minha aparência. Achei bem divertido e perspicaz. Lembrei-me dos textos de Geertz e de Darnton que mostram como o humor é uma forma acertada de entrar em “casa alheia” (Darnton, 2011; Geertz, 2013). Voltei com a sincera dúvida de se eu havia representado bem os “okinawanos brasileiros”, mas com a certeza de ter compreendido o humor okinawano. Afinal, do que valeria um título se ele não pudesse ser gozado?

5. Autoantropologia, nativo relativo e ser afetada: ou como diz minha avó, “onde eu coloco meu corpo”?

Minha avó, imigrante okinawana, descreve a sensação de dúvida sobre como se posicionar em determinados assuntos de extremo constrangimento da seguinte maneira: “parece que o corpo não tem lugar, não sabe onde fica, vai pôr onde? Como vai ficar?”. Em todas as vezes que fui questionada sobre minha posição no campo, sobre a necessidade do meu distanciamento e sobre eu me sentir nativa ou não, a voz dela emergia em minha cabeça dizendo essas palavras, com seu sotaque carregado.

Não se trata de pensar em termos dicotômicos de aproximação e distanciamento, observadora e observados, ou antropóloga e nativos, uma vez que eu já havia me constituído como “okinawana” na “comunidade” quando iniciei esta pesquisa, em 2013. Para elaborar minha etnografia foi necessário o distanciamento interpretativo

O problema pode ser colocado da seguinte forma: por um lado, para meus pares de profissão, eu corro o risco de “comprar o discurso nativo”, não por uma vontade de compartilhamento da autoria ou por querer dar voz ao meu nativo como propõe Clifford (1988), mas pelo risco de eu confundir ou misturar minha interpretação como pesquisadora e a possibilidade de, como okinawana, eu assumir minha interpretação e interesses de nativa como minha própria “informante privilegiada”, na etnografia. Por outro lado, as pessoas com quem conduzi a pesquisa podem temer que eu interprete meu

campo de maneiras que não lhes convêm, que não lhes sejam aceitáveis, mesmo que eu tenha tido muito cuidado. Afinal, eu sei que muitos dos meus interlocutores nativos esperam que minha dissertação seja uma representação da “comunidade okinawana brasileira” na academia, desde que esteja adequada a seus termos.

“Ninguém nasce antropólogo e, menos ainda, por curioso que pareça, nativo”, afirma Eduardo Viveiros de Castro (2002) ao propor que a tarefa da antropologia é multiplicar o mundo, povoá-lo de possíveis que não são exprimíveis fora de sua própria expressão. Estabelecer essa relação de conhecimento envolve experimentar o pensamento de outrem e não apenas buscar explicar o que ele é ou produz. Levar a sério tal pensamento não se reduz a acreditar no que o nativo fala, por um lado, ou desrealizá-lo, por outro. Mas, antes, recuperar, em diálogo, seus valores e símbolos em sua potência. O trabalho do antropólogo seria então o de criar a relação entre problemas distintos trazendo ao mundo mais uma possibilidade, que pode também ser comum a vários outros nativos, em suas próprias expressões; tomar essas relações como formas de conhecer e criar realidades.

Pensar a etnografia como um processo que percorre todo o trabalho de investigação antropológica, não apenas como método, mas também como epistemologia e escrita, torna possível um conhecimento não dicotômico do campo e de meus interlocutores. A polarização entre antropólogos “nativos” e antropólogos “antropólogos”, como aponta Kirin Narayan (1993), tem origem no contexto colonial em que a disciplina é formada. Tanto Narayan como Kuwayama (2003) insistem no deslocamento do foco na relação observador-observado, para se pensar os tipos de relações que a antropóloga estabelece com seus interlocutores e cujo resultado antropológico se realiza na escrita.

O termo “nativo” é um construto, portanto, da forma de organização de conhecimento da Antropologia, mas pode ser também uma posição relacional. Na academia, posso ser designada como “nativa”. Já em campo, não, pois essa não é uma questão fundamental para a produção de conhecimento do grupo. A posição de nativo designa a alteridade entre pesquisador e pesquisado para a Antropologia. Além do mais, a polarização de posições no trabalho etnográfico, tendo origem no contexto colonial, carrega outros tipos de relação de poder e autoridade, inclusive o domínio da escrita e da leitura por parte do pesquisador. Já eu me sinto nativa na condição de antropóloga. Porém, assim como “casa” pode ser definida por graus infinitos de familiaridade, as relações com as pessoas em campo não têm o poder de fixar ou manter fixada a

dicotomia pressuposta de familiaridade e distanciamento. Concebida a ideia, também antropológica, de que toda relação em campo é também relação social, não é possível manter a expectativa de que esse meu marcador de profissão e de lugar estabeleça, sem variações, uma única posição, como a de antropóloga nativa. Dessa maneira, se nativa é um adjetivo ou conceito que caracteriza minha presença em campo, também o são ser mulher e ter, no momento desta escrita, 28 anos – para citar apenas alguns elementos que podem me compor enquanto indivíduo e exercer influência sobre como sou vista e me porto.

Em minha etnografia, explicitarei meu parentesco e relação de consanguinidade; os momentos em que me senti “em casa” e momentos em que me senti no quintal, distanciada pela condição de pesquisadora. Sentir, no entanto, pode ser suficiente para eu me tornar “nativa” para os okinawanos, mas não pode o ser para o meu trabalho etnográfico. Pois o “sentimento” para a “comunidade okinawana brasileira” opera de maneira a essencializar uma identidade. Isso é importante para “eles”. Se o resultado, ou o modo de solucionar a questão, se encontra somente na escrita, conceber a etnografia como gênero que em si produz discontinuidades e rupturas seria o suficiente. Pois a etnografia é, como fundamento metodológico e técnica por excelência da antropologia, a forma *não-nativa* de organização e sistematização do conhecimento. Porém, se eu insiro em minha etnografia minhas idas e vindas entre sujeito e objeto isso não significa necessariamente que me aproprio do gênero etnográfico para produzir uma versão do conhecimento nativo baseada em minha experiência como indivíduo para visibilizar uma identidade.

No caso desta pesquisa, fui constantemente assombrada pelo terror de ver minha etnografia desmoronar, sempre que eu me identificava com meu objeto e me sentia seduzida intelectual e emocionalmente por categorias que me chamavam a atenção, justamente pelo apelo duplo que elas exerciam sobre mim. Sobre *mim*, no entanto, como feixe de posições, marcadores e idiossincrasias.

Segundo Marilyn Strathern,

não se deve decidir se os antropólogos estão trabalhando em casa *como* antropólogos com base em se eles se autodenominam malaaios, pertencem aos ciganos Travellers ou nasceram em Essex; isso deve ser decidido pela relação entre suas técnicas de organização do conhecimento e a forma como as pessoas organizam o conhecimento sobre elas mesmas. (2014, p.157)

Ao questionar o valor dado à reflexividade na antropologia pós-moderna, Strathern (2014[1987]) argumenta que a autoantropologia não é aquela em que o pesquisador provém do mesmo grupo que estuda, mas que o grupo estudado provém da mesma sociedade que a antropologia. Dessa forma, a autoantropologia se realiza somente quando o objeto de estudo se pensa nos mesmos termos que a antropologia os pensaria, havendo, portanto, uma continuidade entre a produção de conhecimento nativa e a produção de conhecimento antropológico através de conceitos como “sociedade” e “cultura” e de noções de autoria compartilhada entre academia e sujeitos pesquisados. Para a autora, em última instância, a autoantropologia só seria possível se a forma de autoconhecimento adotada pelo pesquisado for a própria Antropologia, com seus instrumentos conceituais.

A questão que nos constringe refere-se à forma como o ponto de vista do antropólogo (não apenas o “antropólogo nativo”) e certos conceitos coincidem com os dos nativos e das nativas. Nessa direção, conceitos como os de cultura, sociedade e comunidade estão presentes tanto no vocabulário antropológico como no das pessoas com quem estabeleci interlocução, assim como viraram os temas de minha própria pesquisa. No entanto, há muitas rupturas e continuidades entre os dois universos, o que implica que seus significados nunca serão os mesmos, e estabilizados, para um e para outro. Ainda de acordo com Strathern (2014[1987]):

Rabinow [1984] se refere ao recente surto de autoconsciência na criação da forma etnográfica. [...] [Ele] aplica a uma série de produções etnográficas a distinção de Barthes entre o escritor, por um lado, que se ausenta do texto e trata a linguagem como uma ferramenta transparente para fins de explicação e instrução e, o autor, por outro lado, cujos textos incorporam sua relação com o mundo, nos quais a linguagem é seu próprio fim, extremamente autorreflexiva. Rabinow se preocupa com as diferentes intenções que os antropólogos demonstram em relação à produção etnográfica e com o significado ético da forma, pois o antropólogo se enreda necessariamente em uma tríade de relações, não só com um público leitor no vernáculo, mas também com os ditos informantes, e não consegue dirigir-se igualmente a ambos como público (Webster 1982:108-09). Quanto à diferença entre ser autor e ser escritor, o antropólogo-etnógrafo mantém a distinção entre esses conjuntos.

Como autor(a), o(a) antropólogo(a) pode lançar uma luz diferente sobre as experiências das pessoas de modo a iluminá-las: as pessoas saberão mais sobre si mesmas. E assim como sua análise ganha sentido em relação a outras análises para seus colegas, o(a) antropólogo(a) como escritor(a) oferece uma explicação sobre como as bases dessas análises são estabelecidas. Conhecer-nos melhor como objetos de estudo e como os sujeitos que realizam o estudo são dois

aspectos amalgamados na premissa cultural de que todo conhecimento é uma espécie de autoconhecimento. (p.150).

A autora argumenta ainda que o que nós, antropólogos, entendemos como conhecimento e, conseqüentemente, como autoconhecimento é um conceito historicamente construído pelo “Ocidente”, a partir do Iluminismo. Por isso, a reflexividade como valor antropológico coloca-se como uma “premissa cultural”. Nesse sentido, o antropólogo tem de lidar, em seu texto, com duas espécies de leitores que o veem de formas distintas, como autor e como escritor. Não seria possível saber, até mesmo no momento em que escrevo, se meu campo irá adotar minha etnografia como uma maneira de se conhecer ou de se pensar através do tipo de organização de conhecimento feito pela antropologia. Provavelmente os dois. Além do mais, tomando por suposto de que estou inserida na sociedade “ocidental”, há de existir muitas continuidades entre conceitos antropológicos de cultura e comunidade e conceitos nativos.

Trata-se, portanto, de uma autoetnografia como desenvolve Victor Kanashiro:

Em 1991, num artigo intitulado *Arts of Contact Zone*, a crítica literária Marie Louise Pratt (1991) cunha o termo texto autoetnográfico para se referir a textos nos quais pessoas se engajam em descrever a si próprias de modo a comprometer as representações que os outros fazem delas. Para a autora, as zonas de contato são propícias à emergência da autoetnografia, porque se constituem em espaços sociais em que as culturas se encontram, se confrontam e se fundem umas com as outras, mesmo quando marcadas por relações assimétricas de poder. Pratt (1991) utiliza o termo para problematizar os modelos de “comunidades”, dando atenção à transculturação, termo sugerido por Fernando Ortiz para descrever os processos nos quais membros de grupos marginais ou subordinados selecionam e inventam a partir de materiais transmitidos pela cultura dominante. (Kanashiro, 2015, p.23)

Ao mesmo tempo em que, no processo da pesquisa, fui reconhecida pelos meus interlocutores como okinawana, assumi de diversas formas essa “identidade”. Mas poderia também *não* me sentir nativa, ou *não* ter me tornado nativa de minha própria pesquisa. Pois, como vimos analisando, a questão da identidade é sempre relacional, nunca resulta numa visão única e completamente consciente. Enquanto método, a autoetnografia conecta a dimensão biográfica do pesquisador a dimensões sociais, históricas e políticas através da análise sistemática de seu material de investigação. A descrição de minhas posições e eventos em minha trajetória biográfica está ligada, nesta pesquisa, especificamente à maneira pela qual elementos anteriores à investigação

antropológica tiveram importância para o estabelecimento de vínculos e relações em campo.

Como afirma Strathern (2014[1987]), a autodenominação não é suficiente para decidir se o antropólogo trabalha como antropólogo em casa, pois não é apenas um ato de sua vontade, sua escolha autoral, se a autoria do etnógrafo deslocará ou não a autoria dos estudados, mas uma questão de prática social e cultural. A minha dupla presença na pesquisa (como observadora e observada), portanto, considera trazer para o texto etnográfico meus vínculos com as interlocutoras e interlocutores, através de uma preocupação epistemológica com a autoridade etnográfica e com as relações sociais que permitiram a realização da pesquisa. Pretendo trazer também uma noção de organicidade entre metodologia de pesquisa; investigar a presença de pesquisadores em campo; o contexto e as relações sociais que conduzem nossa observação e coleta de dados. A maneira pela qual a observação e os dados são transformados em conhecimento antropológico é parte da escrita etnográfica. Como demonstra Strathern, em “Os limites da autoantropologia” (2014[1987]), há duas suposições sobre essa antropologia feita em casa: que o antropólogo poderá obter um melhor entendimento sobre a sociedade que estuda por esta ser familiar, e que as sistematizações antropológicas serão expostas como estratégias sem revelar nada de novo como um conjunto de mistificações. Ambas se originam, de acordo com a autora, da implicação geral desse tipo de antropologia que é uma maior reflexividade, nos tornando mais conscientes de nós mesmos convertidos em objetos e sensíveis aos métodos e instrumentos de análise. Porém, não se trata apenas de aperfeiçoar uma autoconsciência:

Existe uma reflexividade conceitual além das sensibilidades dos praticantes individuais na medida em que o relato antropológico *como* relato antropológico, devolve ou não para as pessoas as concepções que elas têm sobre si mesmas – aspecto que se aplica igualmente à etnografia e à análise antropológica. Quando isso acontece pode-se falar em autoantropologia nos dois casos. Contudo, não me refiro à devolução da informação da forma como ela foi oferecida, mas ao processamento antropológico do “conhecimento” informado por conceitos que também pertencem à sociedade e à cultura estudadas. (Strathern, 2014[1987], p.136).

Nesse sentido, não se pretende aqui devolver algo a meus nativos. Mas, através de suas informações, refletir sobre os temas que eles propõe e que compõe esta pesquisa.

6. Sobre os capítulos

Depois de apresentados os pressupostos metodológicos e teóricos dessa dissertação “feita em casa” – parte fundamental e por isso longa desse trabalho –, é hora de descrever brevemente os capítulos que o compõem. O primeiro capítulo apresenta a análise etnográfica d *Imigração Okinawana ao Brasil: 90 anos Desde Kasato Maru*, publicação comemorativa da AOKB (2000). O uso feito da noção de história serial e progressiva, na narrativa da AOKB, revela-se atrelada a uma geração específica: os filhos de imigrantes, *nisei*. A história, como categoria acionada pelo grupo, é também pensada nos termos em que o desejo da ascensão social dos imigrantes japoneses contribuiu para o estabelecimento de uma imagem positivada dos “amarelos”, no Brasil. As histórias guardam temporalidades nas relações entre gerações: imigrantes, *nisei* e jovens ocupam posições na “comunidade” correspondentes às noções de passado, presente e futuro.

Ainda explorando o eixo da história, o capítulo seguinte traz o conceito de *cronótopo*, de Bakhtin (1998), e investe sobre as relações intrínsecas entre espaço e tempo. Pela formulação do conceito de *cronótopos de nomeação*, os nomes da ilha – Okinawa, Ryukyu e Uchina – podem ser meios de classificação e formação de tropos na memória. Uma vez relacionados a momentos da ilha nas narrativas sobre a história³⁸, esse nomes evocam imagens. A performance da dança de Okinawa, por sua composição estética e poética, nos ajudará a entender como a nomeação de um espaço geográfico consegue dar forma a imagens do passado que não pode ser acessado por documentos e registros materiais.

Retomo a questão do “espírito *uchinanchu*”, no capítulo 3, a partir de uma entrevista com um interlocutor sem ascendência asiática, que, no entanto, faz parte de várias associações okinawanas. Contraponho suas narrativas biográficas com outras, de homens jovens que buscam se afastar de uma pressuposta identidade okinawana ou japonesa, derivada de sua aparência fenotípica. Nessas narrativas, categorias como “japonês”, “misturado” e “mestiço” aparecem de forma a por vezes assumir, por vezes afastar vínculos com as ideias de Okinawa. Exploro, então, a presença da categoria “amarelo” na Pesquisa de Características Étnico-Raciais, produzida pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), em 2008, cuja análise foi publicada em

³⁸ Ver Sahlins (2011).

livro em 2013. Se o “amarelo” se mantém como categoria de raça/cor no Censo Brasileiro desde 1940, por que não se apresenta como significativa na interpretação de questões raciais em nosso país e também não é mobilizada no senso comum para designar fenótipos asiáticos? Apesar da imigração recente, com pouco mais de cem anos, e de constituir apenas 1% da sociedade brasileira, segundo o IBGE, gostaria de olhar para a insistência de sua presença no sistema classificatório do Instituto e no método de autodeclaração utilizado pelo mesmo.

Não se trata de construir ou visibilizar uma “outra” forma de racismo, como querem alguns nipo-brasileiros em fóruns de discussão na rede virtual *Facebook*, mas atentar para uma posição desconfortável para muitos brasileiros e brasileiras que são lidos apressadamente por sua aparência. Fenótipo, etnia, raça e cor se entrelaçam para constituir uma presença no imaginário da diversidade cultural brasileira. Presença intrigante, pois constituída numa lógica de segregação étnica e demarcação de fronteiras tanto produzidas pela ideia de “comunidade okinawana” e “comunidade nipo-brasileira”, quanto atreladas à sua construção. São, pois, liminares. Vislumbramos uma situação de fronteiras borradas, que, em nosso país, mantém no âmbito das relações privadas e íntimas a expressão de múltiplas identificações (brasileira, japonesa, okinawana) através de noções sobre mestiçagem, conhecimento sobre “culturas”, hereditariedade e expressões estéticas corporais.

CAPÍTULO 1 – *Tinsagu nu Hana*: Flores de Bálsamo – histórias e gerações

Tinsagu nu hana ya chimi sachi ni sumiti

Uya nu yushi gutu ya chimu ni sumiri

Assim como as unhas ficam tingidas pelos pigmentos das flores de bálsamo
Meu coração é tingido pelos ensinamentos de meus pais
(Música folclórica de Okinawa, *Tinsagu nu Hana*)

1. Okinawa no Brasil: de gente com mau caráter a comunidade com história e cultura

No fim do século XIX inicia-se no Brasil um debate público acerca dos “amarelos”. Estávamos no mesmo contexto em que as teorias de eugenia eram adaptadas ao que se propunha como o modelo de formação da nacionalidade brasileira (Schwarcz, 1993, 2012a, 2012b; Dezem, 2005; Lesser, 2001; Schpun, 2008).

O fim da escravidão africana, o desejo da constituição de um povo branco, as demandas por mão-de-obra dos cafeicultores de São Paulo e a superpopulação no Japão são alguns dos elementos que impulsionaram o debate sobre a imigração japonesa ao Brasil – já em parte moldada por uma discussão durante o século XIX, sobre a imigração chinesa (que não se efetivou, ao menos em grande volume). Segundo Lesser,

os debates sobre a mão-de-obra chinesa foram importantes, ao determinar as maneiras pelas quais a etnicidade viria a se entrecruzar com as questões de identidade nacional. Pela primeira vez, as elites passaram a expandir o panorama daquilo que o Brasil poderia vir a se tornar, levando em conta o impacto de imigrantes que não eram nem pretos nem brancos. (2001, p.69)

Em 1908, dos 781 imigrantes japoneses a bordo do *Kasato Maru*, 325 tinham origem na província de Okinawa. Conta-se que esses imigrantes, motivados pelas propagandas veiculadas pelas empresas de emigração japonesa, viam o Brasil como um país rico e cheio de oportunidades que permitiria que retornassem em pouco tempo a sua terra natal. Por outro lado,

os imigrantes japoneses, ao contrário dos chineses e dos árabes, levavam consigo o lastro de serem uma potência mundial. O discurso brasileiro sobre a imigração japonesa combinava, portanto, o medo

social da “mongolização” e o desejo de imitar o desenvolvimento econômico e social do Japão. (Lesser, 2001, p.159)

Entre os japoneses – provindos de uma região em expansão imperialista na conquista de novos territórios e que se mostrava, aos poucos, uma potência militar mundial, devido à Guerra Russo-Japonesa (1904-1905) – estavam os okinawanos. Lesser (2001), numa nota de rodapé, afirma “os okinawanos (ryukyuanos) eram considerados um grupo minoritário de baixo *status*. Falavam um dialeto relacionado com o japonês antigo que era incompreensível para a maioria dos japoneses das ilhas principais (*naichi-jin*)” (p.198)³⁹.

Quando esses primeiros imigrantes chegaram ao Brasil, Okinawa tinha apenas 29 anos como província do Japão. Após a Reforma Meiji (1868), inicia-se um processo de centralização da administração pública e dá-se início à implementação de políticas que visavam a consolidação do território nacional e a homogeneização da educação. Ao implementar um sistema educacional padrão para todo o território japonês impulsionava-se o processo de constituição do Japão como Estado nacional. Segundo Ben Takara (2007), ativista okinawano que luta pela “recuperação” da história de Ryukyu, nesse período, as línguas de Okinawa⁴⁰ foram terminantemente proibidas e seu uso punido, assim como demais manifestações artísticas. Em 1903, uma exposição em Osaka, hoje conhecida como “O incidente do salão antropológico”, mostrava okinawanos, Ainu⁴¹, indígenas de Taiwan e de outros países da Ásia. Segundo Takara

³⁹O termo “*naichi*”, literalmente, “ilhas interiores”, frequentemente traduzido como “ilha principal”, era utilizado oficialmente antes da Segunda Guerra Mundial para diferenciar o arquipélago principal do Japão de suas colônias e territórios adjacentes. No pós-Guerra, tornou-se um termo incomum, porém passou a ser muito utilizado pelos habitantes de Hokkaido, província no extremo norte, e Okinawa como referência ao arquipélago principal e a seus habitantes de maneira informal. Na “comunidade okinawana brasileira”, seu uso é muito comum, inclusive há variantes: *naicha*, como gíria, e *uchinaichi*, descendentes de japoneses e okinawanos. Os “okinawanos” também se referem aos “japoneses” como “*yamatunchu*”, literalmente, “pessoa de *Yamato*”, sendo *Yamato* uma designação japonesa ao povo dominante no Japão Antigo, assim como a um período de sua história. *Yamatu* é a forma em que se pronuncia *Yamato* na língua okinawana. Entretanto, *naichi* e *yamatunchu* são também considerados termos pejorativos para se referir aos “japoneses”, especialmente por estes. Entre “okinawanos”, eles são mobilizados, geralmente, de forma não pejorativa, para assinalar pessoas que não tem ascendência okinawana.

⁴⁰ Na bibliografia sobre a questão das línguas no Japão, em geral, classificam-se geralmente 5 línguas de Ryukyu, podendo em alguns trabalhos chegarem a 11 e em outros, apenas 2: Amami Ryukyuana, Okinawa Ryukyuana, Miyako Ryukyuana, Yaeyama Ryukyuana e Yonaguni Ryukyuana. (Fija e Heinrich, 2010). Segundo Lucila Gibo (comunicação pessoal), okinawana brasileira e doutoranda em Linguística na Universidade de Ryukyu, há um grande debate na Academia japonesa sobre as línguas de Ryukyu serem consideradas língua ou dialeto. Aqui, optamos pelo uso do termo “língua” ou “idioma” considerando o fato de que elas são ininteligíveis entre si e entre a língua japonesa e compreendem entre seus falantes grupos com características específicas que os diferenciam dos outros grupos da região.

⁴¹ Os Ainu são um grupo indígena de Hokkaido, província japonesa ao norte do Japão, ilhas Curila e Sacalina. Foram colonizados pelos japoneses, no fim do século XIX, no mesmo período que Okinawa se tornou uma província japonesa.

(2007), um jornal de Okinawa protestou violentamente dizendo que a exposição apresentava os okinawanos como “atrasados e diferentes” e assim obrigou a organização da exposição a retirar a exibição de okinawanos. Pouco registrado em língua portuguesa, a “tensão histórica”, como é definida a situação de discriminação entre okinawanos e japoneses, por membros de ambas as “comunidades”, é bem conhecida dos que frequentam esses ambientes no Brasil. Ela marca *historicamente* suas relações de alteridade desde, pelo menos, o século XIX, quando a ilha foi anexada ao território japonês.

Quando os japoneses chegaram aqui, trouxeram consigo as diferenças existentes entre as diversas províncias e regiões do Japão. Por um lado, a constituição da ideia de nação japonesa ainda não estava totalmente consolidada em meados do século XX, quando os imigrantes recordavam, sobretudo, sua *furusato* (local de nascimento). Por outro lado, o contato interétnico no Brasil com outros grupos, permitiu-lhe assumirem-se como japoneses e assim serem reconhecidos como tal – e também como “amarelos”⁴². A literatura acadêmica mostra como ocorriam conflitos entre grupos imigrantes, em função do estranhamento de hábitos e costumes – tanto entre grupos de nacionalidades diferentes, quanto entre grupos de mesma nacionalidade, mas de regiões diferentes. Veja-se, por exemplo, as brigas constantes entre italianos do sul e do norte (Schwarcz, 2012b; Alvim, 1998). Fausto (1998) mostra que, nas décadas de 1920-30, as etnias mais “exóticas” para a população brasileira e grupos imigrantes eram os judeus religiosos e os japoneses, que se destacavam por sua aparência.

Zuleika Alvim sugere que “de todos os grupos que aqui chegaram, o dos nipônicos talvez tenha sido o que apresentou maior mobilidade. Descontentes com as fazendas onde estavam, fugiam à noite, às vezes mesmo sem ter completado um ano de trabalho, mas sempre com o apoio de toda a colônia.” (1998, p.238). Essa observação é particularmente interessante, uma vez que as fugas, na “comunidade nipo-brasileira” são

⁴² Baseados nos dados dos Censos do período 1920/2000, Nilza de Oliveira Martins e Luiz Antonio Pinto de Oliveira (IBGE, 2008), afirmam: “As informações do Censo 2000, último do século XX, permitiram observar que, para as gerações mais antigas, a autodeclaração na categoria amarela era fortemente preponderante, porém, no período 1971/1980, inicia-se o declínio na intensidade da autodeclaração na categoria amarela, e entre os que chegaram na década de 1990, a autodeclaração na categoria branca foi significativa em relação às gerações anteriores, expressando talvez, a perspectiva dos *decasségus*, que retornaram do Japão com filhos lá nascidos” (p.49). Decasségus é o termo utilizado para designar descendentes de japoneses, nascidos fora do Japão, que voltaram ao país de seus pais ou avós para trabalhar como operários. Em 1959, Ruth Cardoso refere-se aos imigrantes e descendentes de japoneses como amarelos, considerando dados do IBGE e a pequena presença de outros imigrantes asiáticos no Brasil. (Ver “O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses”, 1959, em *Ruth Cardoso: Obra reunida*, 2011).

motivo de controvérsias internas e se transformaram em metáfora das diferenças e preconceitos regionais de imigrantes japoneses – muitas vezes, expressas em tom de acusação de “japoneses” a “okinawanos” e de “okinawanos” se justificando e ressignificando sua história.

A “tensão histórica”, expressão eufemística para os preconceitos entre “japoneses” e “okinawanos”, muitas vezes é explicada por imigrantes japoneses ou seus descendentes devido às fugas de okinawanos das fazendas que os contrataram no início da imigração ao Brasil. Como explicito no Prólogo, essa é uma espécie de teoria nativa, a qual, encontrando factualmente as fugas e quebras de contratos na literatura acadêmica sobre a imigração japonesa, reelabora o tema através de interpretações locais (e sem dados e fontes históricas) que dizem respeito a conflitos internos. Já as motivações para esses mesmos conflitos, bem como seus números, são silenciados ou não explicitados para o exterior da “comunidade nipo-brasileira” e da “comunidade okinawana brasileira”.

Em conversas informais⁴³ sobre o assunto com membros da AOKB e da Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa (Bunkyo), não poucas vezes ouvi opiniões a respeito do tema. Meus informantes tomando as fugas como “fato”, as consideravam como “uma mancha na reputação dos japoneses”. Acusavam a esses primeiros imigrantes de “terem fugido”, e por vezes apresentavam justificativas. Essa criação de teorias se dá por meio da comunicação interna ao grupo, cujos enunciadores e referentes são de exclusividade das lideranças e dos membros muito próximos das “comunidades”, numa disputa acirrada para estabelecer uma versão como “verdade”. Tal disputa apresenta-se a partir da indignação e desejo de algumas lideranças em legitimar suas verdades, entendidas como de “interesse geral”. Enquanto lideranças, têm o objetivo de “bem representar” e “melhorar a reputação da comunidade na sociedade brasileira”. Líderes se tornam líderes por sua capacidade diplomática e pela formação de extensas redes de contatos, ou em função de seu suposto e alardeado comprometimento (de longa duração) com a “comunidade”, ou ainda pelo reconhecimento de seu amplo saber sobre o grupo, sua “história”, “cultura” e “identidade”. Nesse sentido, as palavras desses líderes possuem grande efeito sobre as “comunidades” a que se referem.

A questão das fugas é apenas um dos diversos casos em que conflitos internos são imiscuídos em meio a versões estabelecidas e legitimadas sobre a imigração

⁴³ Por terem sido conversas informais e por saber que tais pessoas, no momento, não expressariam tais opiniões para um público geral, não situo os sujeitos aqui.

japonesa ao Brasil. Vale notar, também, que uma das estratégias de sobreposição de versões, sobre a “história” da imigração japonesa, é anunciá-las a pesquisadores e fazê-las circular amplamente, especialmente através (e como aconteceu comigo) de “conversas informais”.

Não se trata aqui de radicalizar a desconfiança ou desacreditar o trabalho das lideranças. Busca-se atentar para os caminhos através dos quais essas “histórias” são construídas e como elas se contradizem, dependendo das fontes bibliográficas e das narrativas orais que buscamos. Outro ponto importante é que a “comunidade nipo-brasileira”, representada pela Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa (Bunkyo), conta com a colaboração de muitos pesquisadores e jornalistas na produção de seu material oficial, além de uma boa estrutura para pesquisa e organização de materiais – Museu da Imigração Japonesa e a Biblioteca da instituição.

A AOKB, apesar de possuir duas bibliotecas, dois museus e um memorial⁴⁴, não alcançou ainda a organização de seu material e as pesquisas realizadas com a “comunidade okinawana brasileira” têm como fonte principal a narrativa oral, de difícil cotejamento com a documentação. Por isso mesmo, o trabalho comparativo entre as “comunidades nipo-brasileira e okinawana” torna-se difícil, uma vez que as fontes e documentação de ambas apresentam estatutos – hierárquicos, de produção e de trato – bem diferentes.

⁴⁴ A AOKB e o CCOB se constituíram como entidades paralelas, na “comunidade okinawana brasileira”, entre 1971 e 2006, cada uma com sua biblioteca e seu museu, dentro de suas propriedades. Na prática, eram salas em que livros e revistas doados, comprados ou produzidos pelas associações eram armazenados. A biblioteca da AOKB estava em estado de extrema deterioração devido a um vazamento de água, mas armazenava publicações recentes e obras acadêmicas clássicas sobre os estudos japoneses em armário reservado na Secretaria. As duas salas destinadas aos livros no CCOB têm pouca circulação e são mantidas fechadas, sendo impraticável permanecer dentro delas por mais de alguns minutos devido ao acúmulo de poeira e mofo. Nenhuma das bibliotecas tem catalogação. Nos últimos três anos, pelo menos, as entidades têm buscado angariar esforços de voluntários para que os livros possam ser adequadamente organizados e armazenados. No CCOB, há o Museu Folclórico de Okinawa que reúne artefatos da “cultura okinawana” tais como quimonos de fibras de folhas de bananeira (*bashofu*), tecidos para quimono em *bingata* (técnica de tingimento de seda com padronagem okinawana), leques e cestos feitos de *kuba* (folhas de uma palmeira nativa), entre outros, todos enviados pelo governo okinawano no fim da década de 1970. Ainda no terreno do CCOB, foi construído em 2008, um prédio térreo destinado ao Memorial da Imigração Okinawana (MIO). Na AOKB, há o Museu Histórico da Imigração Okinawana que contém uma maquete do castelo Shuri, do reino de Ryukyu, moldes em cimento de mãos e pés de imigrantes okinawanos, manequins vestidos com quimonos típicos de Okinawa, dentre outros. As bibliotecas e os museus não são objetos de investimento recente da “comunidade” como se pode observar pela sua ausência no site da entidade (www.okinawa.org.br) e também nas falas e atividades do grupo. Eles não são colocados em circulação e quando suscitados parecem estar envolvidos em grandes controvérsias internas sobre como fixar e conceitualizar em formas museológicas a “cultura okinawana”. Considerando a oralidade como forma expressiva privilegiada na “comunidade” e a falta de atenção dedicada a expressões mais “fixas” e “materiais”, podemos observar a tendência do grupo em preferir se representar de maneira mais impermanente e volátil, sem deixar de aspirar pela “fixação” de elementos que simbolizam sua “cultura”.

Como exemplo, tomando a questão das fugas, contraponho duas versões. A primeira, com autoria identificada de pesquisadoras reconhecidas no âmbito acadêmico e na “comunidade nipo-brasileira” e publicada por um órgão oficial brasileiro, o IBGE. A segunda, com autoria de uma liderança (Issamu Yamashiro é um dos ex-presidentes da Associação Okinawa), publicada pela AOKB em 2011, em forma de livreto e distribuída no jantar em comemoração aos 85 anos da Associação, cujo ingresso custou 85 reais. O cotejamento dessas versões justifica-se por tratarem da mesma questão relacionada aos okinawanos e também por conta das diferenças de estatuto. Temos aí exemplos das formas pelas quais as “histórias” nativas são escritas, representadas e alcançam legitimidade.

Em um dos textos da obra produzida em comemoração e homenagem aos 100 anos da imigração japonesa ao Brasil, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), encontramos a seguinte passagem:

Dos 781 trabalhadores que chegaram no *Kasato Maru* direcionados para o trabalho em cafezais, somente 191 permaneceram nas fazendas ao fim de dois anos. Dentre os que saíram, encontrava-se um grupo de 75 *okinawanos* que se empregou na construção da Estrada de Ferro Noroeste, inaugurando assentamentos nas regiões abertas pelos trilhos, atingindo Campo Grande, em Mato Grosso do Sul, onde há uma grande *comunidade de nipo-descendentes*. Outros se dirigiram para o porto de Santos, procurando emprego nas docas ou como empregados domésticos já em 1914, conforme o jornal *A Tribuna*, de Santos, em 22 de março de 1914. (Grifos meus, Kodama e Sakurai, 2008, p.19)

Neste trecho, a quantidade e a etnia dos imigrantes okinawanos é registrada. Entretanto, nada se diz sobre os outros 590 imigrantes que também fugiram. Além disso, sabe-se que a “comunidade nipo-descendente” de Campo Grande é a única no Brasil em que a quantidade de descendentes de okinawanos é maior que a de descendentes de outras regiões do Japão. Se há marcação de “etnia”, por que não dizer que Campo Grande possui uma “grande comunidade okinawana”? E quem, então, seriam esses “outros” que se empregaram como domésticos? Uma hipótese interpretativa é de que, simultaneamente, o texto explicita a atribuição das fugas aos okinawanos por ser uma questão interna controversa, e recoloca a “comunidade okinawana” como parte da “comunidade de nipo-descendentes”, jogando implicitamente com valores internos sobre trabalho e comunidade.

Como contraponto, a versão da AOKB, em publicação comemorativa de seu 85º aniversário, em 2011, diz:

Na Fazenda Dumont, uma das 6 fazendas onde foram alocados os imigrantes do Kasato Maru, aconteceu o caso de todos os 207 imigrantes de 52 famílias originárias de Fukushima, Kumamoto, Hiroshima e Miyagi⁴⁵ saírem da fazenda e voltarem à Casa dos Imigrantes em São Paulo antes de completar 1 mês em sinal de protesto. [...]

Na Fazenda Canaã os imigrantes de Okinawa foram fazer o acerto de contas na “venda” da fazenda [...]. Indignados com a situação 6 famílias com 32 pessoas, se aproveitaram da treva da noite para fugir da fazenda. (Issamu Yamashiro, 2011, p.41)

Visivelmente, a tentativa da AOKB, nesse trecho, é colocar entre os “fujões” imigrantes de “outras” províncias japonesas, junto aos “seus” membros. Parece-me que a referência a esses “outros” provém da obra memorial de Tomoo Handa (1987) e é muito utilizada por ambas as “comunidades” para elaborar seu próprio material. Porém, essa referência não aparece explicitada no texto da AOKB.

A despeito da “veracidade” de tais informações, como dito anteriormente, esse é um evento que permanece em relatos de descendentes de japoneses e okinawanos. Sabemos que as publicações da AOKB não têm muito “apresso às fontes”, e que um livro segue ao outro, “produzindo” assim sua história. Interessa-me mais, pois, fazer perguntas a esse tipo de narrativa do que simplesmente referendá-la ou contestá-la. Afinal, todos os povos imigrantes fugiram quando se aperceberam da situação de semiescravidão em que se encontravam, quando finalmente em terras americanas.

Quer nos parecer que, nesse caso, a valorização da “questão das fugas”, situada no início do século XX, é construída pelos nativos por meio da memória e das histórias internas contadas. Ali é que abundam os comentários sobre as relações de atrito experimentadas entre japoneses e okinawanos e, referências à suposta proibição, por parte das companhias de emigração japonesas, da emigração de pessoas de Okinawa e de Kagoshima.

De acordo com a versão da AOKB (2000), em 1917, a imigração okinawana ao Brasil foi liberada. Porém, em 1919, a proibição foi reinstalada. A justificativa oficial do governo japonês em relação às proibições estava ligada ao julgamento do “caráter” dos okinawanos, que costumavam, segundo se dizia e justificava, “quebrar contratos” com os fazendeiros paulistas.

O ponto mais delicado, e de maior interesse para esta pesquisa, em relação a essa questão é que a AOKB (2011) afirma que a proibição à imigração okinawana motivou a

⁴⁵ Províncias japonesas.

constituição da *Kyuyou Kyokai*, em 1926, entidade considerada o embrião da Associação Okinawa Kenjin do Brasil. Não estou afirmando que a proibição não tenha de fato existido, mas que, se ocorreu, ela se deu de maneira informal, pois até o momento não encontrei documentos oficiais, assim como a bibliografia em língua portuguesa não registra a proibição. Comentários esparsos apenas mencionam como ela foi proposta, mas que não se pode ter certeza sobre sua ocorrência, de fato (Handa, 1987, p. 60).

Koichi Mori (2003) argumenta que os imigrantes okinawanos foram culpabilizados pelos problemas na imigração japonesa ao Brasil, nas décadas de 1910-1920. Segundo o antropólogo, o governo japonês dirigiu a recomendação para as companhias de emigração, e, entre 1913 e 1916, medidas informais proibiram os okinawanos de entrarem no Brasil. Mori (2003) afirma também que houve uma proibição formal em 1919. No entanto, o documento apresentado, uma carta do vice-cônsul japonês ao Ministro de Relações Exteriores do Japão, datada de 1918 – que claramente culpabiliza os imigrantes okinawanos pelas dificuldades da imigração enfatizando suas diferenças em relação aos japoneses –, foi retirado de uma publicação produzida pela AOKB, em 1987 (Mori, 2003, p.50-51). O que se prova com o documento é que havia uma descrição preconceituosa de oficiais japoneses instalados no Brasil, em relação aos imigrantes okinawanos, e que houve de fato a proposição para que esse grupo tivesse sua imigração restringida ou proibida. Contudo, o documento não prova que a proibição tenha sido uma medida formal e explícita, como descreve e conclui a AOKB.

Uma tabela apresentada pela AOKB, no livro *1 século da imigração okinawana no Brasil em fotos* (2014), que busca representar a entrada anual de imigrantes okinawanos em nosso país entre 1908 e 1941, traz a legenda: “Do relatório do professor Tigner. Os okinawanos foram proibidos de entrar no País por 2 vezes, em 1912 e 1919” (AOKB, 2014, p.89). Entretanto, nos campos marcados na própria tabela para os anos de 1912 e 1919, registra-se a entrada de 421 e 319 imigrantes okinawanos, respectivamente. Além do mais, não há referência sobre o material de Tigner do qual a tabela foi retirada, mas sabe-se que grande parte da documentação produzida pelo historiador foi elaborada para o *Scientific Investigations of the Ryukyu Islands* (SIRI), do *Pacific Board, National Research Council* – órgão estadunidense que realizava pesquisas em Okinawa, durante sua ocupação militar, com o objetivo de elaborar políticas públicas de ocupação e administração da ilha.

Fica evidente, pois, como há enorme desencontro de dados, fontes e interpretações. E, mais ainda, a descrição da discriminação e do racismo, comprovadamente institucionalizados nas políticas do governo japonês em relação a Okinawa e seus nativos, tornou-se pressuposto para elaboração de dados e fatos – o que nem sempre se materializou em medidas oficiais. Isso sugere, contudo, que a produção de diferenças pautadas em atitudes discriminatórias é uma marca interna profunda na imigração japonesa ao Brasil e pauta suas histórias.

É evidente também que essas relações de alteridade entre japoneses e okinawanos, na virada do século XIX para o XX, foi sentida intensamente pela “comunidade” imigrante, e gerou impactos materiais e simbólicos constitutivos de suas “histórias” e “identidades”, revelando a forte presença do passado no presente. A meu ver, essa foi a estratégia possível dentro das condições que a “comunidade okinawana brasileira” tinha no horizonte de resistir ao que ela entendia como “acusações” e “preconceito” dentro da própria “comunidade nipo-brasileira”. O que importa aqui é compreender por que essa questão resistiu ao tempo, permanecendo na elaboração sobre a história da imigração japonesa. Uma das hipóteses é que apenas a proposta de proibir a imigração okinawana foi considerada suficiente para a formação da *Kyuyou Kyokai*. Além disso, a ressignificação da questão das fugas e da proibição está inserida num movimento mais amplo de valorização da “cultura okinawana” e do estabelecimento da AOKB como entidade brasileira representativa da “comunidade okinawana”, principalmente diante do governo de Okinawa e de outras associações nipo-brasileiras.

Da fundação da *Kyuyou Kyokai*, em 1926, encontramos um documento, redigido em língua japonesa e traduzido para o inglês por Koichi Mori (2003). Na ocasião, os 29 imigrantes okinawanos que compunham a *Kyuyou Kyokai*, redigiram o seguinte regulamento, intitulado “Acordo Mútuo de 14 itens”:

1. Não devemos sair com roupa japonesa de estilo de Okinawa;
2. Não devemos carregar crianças nas costas;
3. Não devemos expor nossos corpos aos outros, sobretudo aos estrangeiros;
4. Devemos fazer o possível para não andar descalços;
5. Devemos eliminar o hábito de beber, cantar e fazer barulho quando nasce um bebê;

6. Tanto quanto possível, devemos adotar alojamento do estilo brasileiro e deixar o hábito de sentar sobre esteira com as pernas cruzadas;
7. Tanto quanto possível devemos falar no dialeto normal (japonês) ou português. Devemos abster-nos de usar o dialeto de Okinawa em frente de japoneses de outras províncias;
8. Devemos dedicar-nos a interagir com brasileiros e outros estrangeiros;
9. Ao sepultar nossos mortos, devem-se seguir as normas mortuárias brasileiras e cuidar da papelada necessária;
10. Devemos abandonar o hábito de confiar cegamente na palavra do outro. Temos de ter cuidado com relação a isto porque foi este hábito que conduziu-nos a fomentarmos greves e fugirmos das fazendas que nos contrataram;
11. Temos que trabalhar para o bem público;
12. Temos que nos dedicar a paciência e permanecer em um lugar;
13. Não podemos nos desviar pelas tentações pequenas que nos confrontam;
14. Ao conhecer imigrantes novos, os moradores das cidades devem abster-se de palavras orgulhosas. A vasta maioria de moradores de cidades não sabe como é a vida nas fazendas. Sua linguagem orgulhosa impele visões de trabalho sem fim e remuneração insignificante nas fazendas profundamente nas mentes dos recém-chegados e resulta no fluxo contínuo de fugitivos. Todos que vão para conhecer novos imigrantes no porto de Santos devem tomar muito cuidado a este respeito.

(Mori, 2003, p.53-54, minha tradução).

Mori argumenta que o documento formaliza o desejo dos okinawanos em corrigir o que era percebido como falhas e defeitos de sua cultura e comportamento, bem como de se tornarem não apenas japoneses, mas também brasileiros (2003, p.53-54). É fundamental lembrar que o debate público sobre a alteridade no Brasil do início do século XX, passava, sobretudo, pelas noções deterministas de raça ligadas às teorias de eugenia, ou até por noções de moral cristã. Cultura, de fato, pouco pesava como argumento de definição do grupo. Ademais, a noção de “cultura” presente e atualmente partilhada pela “comunidade okinawana brasileira”, é mais pragmática que a cultura como categoria analítica (cf. Carneiro da Cunha, 2009). Há, portanto, um certo

anacronismo a se anotar. O “Acordo” parece estar mais preocupado em normatizar as atitudes dos imigrantes, em suas relações com outras populações. Seu objetivo parece ser, muito mais, o de instruir o comportamento dessas populações recém chegadas, para que não haja sanções à imigração okinawana e para que o caráter desse grupo não seja julgado de maneira depreciativa. Por um lado, este documento nega, de certa maneira, a etnicidade okinawana. Por outro lado, revela traços característicos do grupo, que serão conhecidos e reconhecidos por seus descendentes apenas na intimidade das amizades e parentesco; isso por terem sido consideradas como características vexatórias. Uma determinada “cultura”, como veremos, será enfatizada pela “comunidade okinawana brasileira”, apenas a partir da década de 1990 de maneira a positivar as diferenças.

Até a década de 1950, a maior preocupação, anotada a partir de revistas ilustradas, do debate político acerca da imigração (Dezem, 2005), nos trabalhos acadêmicos (Cardoso, 1959, 1963) e no grupo de imigrantes japoneses e okinawanos estava voltada para possibilidade de integração, assimilação e aculturação dos “amarelos” no Brasil. É em torno dessa questão que a presença asiática no país seria compreendida em termos raciais, e atravessada pela concepção de que os “amarelos” constituíam uma raça intermediária entre negros e brancos. A liminaridade dessa posição na hierarquia racial estabilizou, por sua vez, os estereótipos de ambiguidade e desconfiança em torno dos orientais (Bhabha, 1998). Tal perspectiva se manteria, mesmo nas décadas de 1960/70, quando a noção de raça começou a entrar em descrédito e o conceito de cultura se consolidou como elemento fundamental na definição das fronteiras dos grupos sociais.

Interessante pensar que na segunda metade doséculo XX que as associações japonesas e okinawanas no Brasil estabelecem para si o objetivo de assimilação e integração à sociedade brasileira (Cardoso, 1959), através de uma constante tensão entre tradição, estereótipos de povo inassimilável e o desejo de ascensão social por meio da integração.

Sukenari Onaga, primeiro presidente da *Kyuyou Kyoukai*, escreve, em 1926⁴⁶, no boletim da Associação, que os imigrantes eram taxados de “mau caráter” e que:

não são capazes de se harmonizar com os originários de outras províncias, baixo nível cultural, com vícios e hábitos desprezíveis e prejudicam a reputação do japonês [...]. É lógico que essa visão

⁴⁶ No texto da AOKB, a data é 1916, mas, pelo próprio texto de Onaga, ao se referir aos 20 anos passados da chegada do *Kasato Maru*, e pelo ano da fundação da *Kyuyou Kyoukai*, a data correta seria 1926.

discriminatória provocou várias distorções, e também temos muitos defeitos, mas não devemos pensar em discutir com os ignorantes que nos discriminam, ou querer eliminar a concepção errônea dos funcionários públicos lotados nas repartições governamentais do Japão no Brasil, o nosso caminho a seguir será de nos admoestar e aperfeiçoar mutuamente [...]. Internamente vamos cuidar de corrigir nossos defeitos, externamente, deveremos tomar muito cuidado nos atos e palavras para não provocar mal-entendido (AOKB, 2011, p.45-6).

O objetivo principal, portanto, da criação da *Kyuyou Kyoukai* (atual Associação Okinawa Kenjin do Brasil), segundo um de seus fundadores, seria o de agregar os imigrantes okinawanos que “lutavam unidos para derrubar a proibição de entrada dos imigrantes okinawanos, e o tratamento vexatório dos funcionários do governo japonês” (AOKB, 2011:46). A noção de “defeito” é muito forte e a solução apresentada por Onaga pressupõe uma identidade coletiva, baseada no julgamento do caráter dessas pessoas por outras, de origens diversas. O enfoque recai nos “cuidados externos e internos” e na solidariedade interna ao grupo. O fechamento da coletividade imigrante em si atua como forma de resistência e proteção, mas também como um certo freio à integração desejada. Já o aprimoramento da imagem perante japoneses e brasileiros é pensado de modo a lograr-se uma vivência mais confortável e plena de possibilidades de ascensão social no novo país.

Vale destacar que, mais recentemente, a expressão “cultura okinawana” está muito mais relacionada a uma noção de cultura como algo particular e diverso; própria a cada sociedade ou grupo, que ao mesmo tempo deve, segundo seus idealizadores e difusores, ser “preservada” e “divulgada”, uma vez que define o caráter e a identidade de um povo. Especificamente, trata-se de se tornar uma *cultura de contraste* que, segundo Manuela Carneira da Cunha (2009), acrescenta à cultura original de um grupo étnico, através da diáspora e do intenso contato, um novo princípio. Assim, a cultura simultaneamente se acentua e visibiliza, simplifica-se e enrijece, diminuindo seus sinais diacríticos, mas determinando processos políticos e sociais (Cunha, 2009, p.237).

Como contraponto ao regulamento “Acordo Mútuo de 14 itens”, da *Kyuyou Kyoukai*, vejamos o “Teste do *Uchinanchu*”, redigido por Tetsuo Higa, membro do *Urizun*, e publicado em um *folder* de divulgação do grupo, em 2005, momento em que essa positivação da “cultura e identidade okinawanas” ganha força:

- Você reconhece um Uchinanchu quando:
1. Ele é um japonês mais descolado.
 2. Ele é um japonês mais barbado e peludo.

3. Chama *chawan* de *makai* [tigela, em japonês e okinawano, respectivamente].
4. Chama a avó de *obá* e nunca de *bachan* [jeito japonês de chamar a avó].
5. Chama todo mundo de *gachimayá* [guloso, em okinawano].
6. Adora sopa de *kachu* com *somin*.
7. Adora carne de porco temperado com *shoyú* e açúcar.
8. Gostando ou não, já comeu *goyá* [pepino amargo, em okinawano].
9. Gostando ou não, já tomou *hijá nu shiru* [sopa de cabrito, em okinawano].
10. Sua casa é no Carrão, Casa Verde ou outro reduto okinawano.
11. Sua casa tem um monte de coisas antigas, que seu oji [avô] guarda.
12. Sua casa tem um par de *shisá* [leão protetor, okinawano].
13. Já ouviu música com *sanshin* [instrumento okinawano de três cordas].
14. Já viu apresentação do *Ryukyu Matsuri Daiko* [sic Ryukyu Koku Matsuri Daiko, grupo de tambores okinawanos].
15. Já ouviu seus pais dizendo “Akisamiyo” [especialmente as mulheres idosas imigrantes, usam a expressão “nossa senhora!” como equivalente].
16. Quando frequentou escola de língua japonesa, levou bronca da sensei, porque misturava japonês com uchinaguchi.
17. Quando era criança achava que todos os japoneses eram uchinanchu.
18. Sempre acende incenso no *totomê* [tabuleta de madeira em que estão inscritos os nomes dos antepassados], não sabe direito o que fazer, mas sabe que é importante.
19. Sempre vai as missas para, como bom *gachimayá*, comer tempurá de batata doce e *mochi* [doce de arroz] com espiral vermelha.
20. Seu oji plnata *goyá* e *naberá* no quintal.
21. Seu oji faz vasilhinhos em tudo quanto é variedade de latas.
22. Seu oji acha que manda em casa, mas quem resolve tudo é a obá.
23. Sabe trabalhar e investir.
24. Sabe primeiro ganhar e só depois gastar.
25. Respeita os mais velhos.
26. Respeita seus ancestrais.
27. “*Icharibachoude*” (fraternidade e amizade) é uma realidade na sua vida.
28. “*Nuchidu takara*” (viver com qualidade) é sua forma de viver.
29. Sabe ser feliz.
30. Sabe fazer o próximo feliz.

Fonte: *Folder* de divulgação, Urizun, 2005.

Neste “teste”, nota-se o uso extremado de palavras na língua de Okinawa e a diferença colocada não como uma questão explícita de discriminação ou autorregulação, mas como *afirmação* de uma “cultura e identidade”. As características ressaltadas remetem os descendentes de okinawanos ao contexto doméstico – a alimentação, expressões nativas, termos de parentesco, a arte com que se tem contato (*taiko*, *sanshin* e *shisá*). Podemos interpretar o primeiro item “ele é um japonês mais descolado” a partir de representações e estereótipos dos okinawanos na “comunidade nipo-

brasileira”: ao contrário dos “japoneses”, “okinawanos” seriam alegres e calorosos. São “japoneses bêbados” que gostam de festejar, têm senso de humor e gostam de brincar, em contraposição à seriedade e sobriedade atribuídas aos “japoneses”. As características elencadas, que dizem respeito ao contexto doméstico, chegam imbuídas de emotividade e afetividade, motivadas pelo parentesco e pelas relações íntimas na “comunidade”. Portanto, não se trata aqui de observar os discursos produzidos pela “comunidade okinawana”, durante todo um século sob uma mesma chave (cultura, civilização, assimilação, por exemplo), mas de tentar perceber como etnia, origem, história, cultura são transformados em sinais diacríticos repletos de sentidos e referências contextuais. Ou seja, eles viram elementos definidores na busca por uma cultura e uma história particulares, que contam e justificam diferenças. É o grupo que reifica e naturaliza esses mesmos elementos; seleciona alguns traços e esquece outros.

De acordo com Avtar Brah,

a diferença não é sempre um marcador de hierarquia e opressão. Portanto, é uma questão contextualmente contingente saber se a diferença resulta em desigualdade, exploração e opressão ou em igualitarismo, diversidade e formas democráticas de agência política. (2006, p.374)

Ao compararmos o “Acordo Mútuo de 14 itens”, de 1926, e o “Teste de *Uchinanchu*”, de 2005, podemos perceber mudanças no discurso dos okinawanos residentes no Brasil, acerca de suas próprias características. O primeiro documento está inserido e marcado pela percepção da desigualdade e da hierarquia entre imigrantes japoneses em nosso país. Essas caracterizações da diferença mobilizam diferentes emoções em relação à “identidade”, “cultura” e “história” da “comunidade okinawana brasileira”. Importa ressaltar que o “Acordo Mútuo de 14 Itens” (1926), a partir da década de 2000, aparece somente no livro comemorativo do centenário da imigração, *I Século de História em Fotos: A Comunidade Okinawana no Brasil – 1908-2008/Centenário da Imigração* (2014). O documento, chamado nessa versão de “14 pontos de melhoria” não é traduzido para o português (AOKB, 2014, p.91), o que sugere um abafamento estratégico de certos tipos de caracterização sobre os okinawanos e a exaltação de outros, em contextos sempre cambiantes. O que a “comunidade okinawana brasileira” sinaliza é que, se no início da imigração japonesa ao Brasil ela era vista como gente de mau caráter; hoje, ela tem sua história para contar e sua cultura para difundir.

2. Associação Okinawa Kenjin do Brasil - Centro Cultural Okinawa do Brasil (AOKB-CCOB)

Em fevereiro de 1982, a “45ª Assembleia deliberou que ano da fundação da *Kenjinkai* será a data da fundação da *Kyuyô Kyokai*”. Essa frase está inserida na tabela cronológica publicada no livreto distribuído pela AOKB-CCOB em razão da comemoração do 85º aniversário da Associação Okinawa Kenjin do Brasil, no jantar oferecido por ela em sua sede, em 2011 (AOKB, p.59). Dessa forma, a *Zaihaku Okinawa Kenjinkai*⁴⁷, nomeada dessa forma desde 1977, e anteriormente denominada *Zaihaku Okinawa Kyokai*, já na década de 1980, estabelece sua antiguidade remontando à fundação da *Kyuyou Kyoukai*, em 1926.

De acordo com a mesma tabela cronológica, em 1916 são criadas associações okinawanas nas cidades de Santos, Ana Dias, no interior do estado de São Paulo, e São Paulo, capital. Dez anos depois, surge a *Kyuyou Kyoukai*, que agrega mais de 2.300 associados em 44 subsedes (AOKB, 2011, p.56), cujo objetivo era reunir os imigrantes okinawanos e mover uma moção junto ao cônsul japonês no Brasil para que fosse revogada a proibição e limitação de entrada de novos imigrantes okinawanos no país. Em 1942, o governo Vargas proíbe totalmente a reunião de japoneses em território nacional, ao romper as relações diplomáticas com o Japão, por conta da Segunda Guerra Mundial. No fim da guerra, em 1945, as associações okinawanas ressurgem. Sete associações são apresentadas como “precedentes históricas” da atual AOKB e uma da CCOB. A partir de 1990, com a realização do Primeiro Festival Mundial de Uchinanchu (*I Sekai no Uchinanchu Taikai – I Worldwide Uchinanchu Festival*), promovido pelo governo da província de Okinawa, que buscou reunir associações okinawanas constituídas por imigrantes em sua terra natal, começa a se delinear a AOKB como a conhecemos atualmente. A realização do festival é estabelecida com a periodicidade de cinco anos e, em 1995, acontece o segundo encontro. Em 1996, é realizado o 1º Fórum de Revitalização da *Kenjinkai*. Dois anos depois, o nome da associação é alterado para Brasil Okinawa *Kenjinkai*. O livreto não informa quando o nome “Associação Okinawa Kenjin do Brasil” é estabelecido. Porém, em 2000, ano de publicação do livro *Imigração Okinawana no Brasil – 90 anos desde Kasato Maru*, comemorado em 1998,

⁴⁷ *Kenjinkai* significa literalmente associação de pessoas da província.

o nome da associação aparece como AOKB. Somente em 2006, é deliberada a junção da AOKB e da CCOB.

De acordo com a AOKB, os grupos que deram origem a ambas as entidades se desentenderam na década de 1960 e se separaram em 1971:

Por volta de 1965 entre os membros da Diretoria havia quem defendia a construção de alojamentos para estudantes. Não houve entendimentos durante 5 ou 6 anos, dividindo os diretores em alas diametralmente opostas. Mudaram até a denominação de “Ikueisha” para “Iju Center Gakusiryō”. Com o passar do tempo não só as divergências continuaram, as partes se distanciavam cada vez mais, até que na Assembleia Geral Extraordinária de 24 de julho de 1971, foi deliberado ceder graciosamente o imóvel à Comissão Pró Construção (Presidente Seian Hanashiro) e separar-se da Kenjinkai. A Comissão que recebeu graciosamente o imóvel realizou a Assembleia, constituiu nova Entidade sob denominação de “Centro Cultural Okinawa do Brasil”, instalada no terreno de 30.000m², iniciou-se as construções dignas do nome e tomou várias medidas para sua revitalização. (AOKB-CCOB, 2011, p.52)

Esse trecho da narrativa deixa, nas entrelinhas, especialmente a partir do adjetivo adverbial “graciosamente” – ao se referir à separação –, não só a mudança de nomes como a constituição de duas entidades separadas (mais que diferentes). Também não evidencia as relações de poder assimétricas ligadas aos rumores sobre a competitividade e segregação na busca por associados, após sua separação. Além do mais, o documento pratica uma clara política de eufemismo, diante de uma situação considerada problemática. Os conflitos internos são entendidos como potenciais rupturas que poderiam desestabilizar a “comunidade okinawana brasileira”, assim como as representações que fazem de si mesmos. O exemplo abaixo, que termina com o final dos conflitos, mostra a importância da integração:

Foram resgatadas as virtudes que os pioneiros construíram para agregar os okinawanos, mesmo que por um período tivesse admitido a existência da dualidade, mas sempre se preocupou com a união dos uchinanchus, fez com que finalmente integrasse numa única entidade. (AOKB-CCOB, 2011, p.53).

A dualidade e a falta de integração são entendidas, nessa narrativa sobre a história da AOKB, como ameaças ao espírito de união, tão enfatizado pelos discursos sobre o caráter e a identidade okinawanas. Interessante também a ideia de “resgate” de virtudes, como se esse ato de “recolha” fosse possível; “cultura” se caracteriza como algo parado e pronto para ser “retirado”. De fato, é muito comum que descendentes de japoneses filiados a associações japonesas vejam os okinawanos e a AOKB pelo tropo

da união e da solidariedade, em contraposição à percepção que têm sobre as outras províncias japonesas. Apesar dos rumores e fofocas que controlam as representações das associações japonesas e okinawanas no Brasil, estou interessada no fato de que a AOKB se constitui enquanto nome e entidade recentemente, na virada do século XX para o XXI.

Como vimos, a questão da nomeação é deveras significativa na história da AOKB e na história de Okinawa. Seguindo Schwarcz e Varejão,

o etnólogo Claude Lévi-Strauss certa vez afirmou que o homem é um ser classificador. Primeiro rotula e depois cria necessidades. As coisas não são nomeadas por serem úteis; ocorre no mais das vezes justamente o contrário: primeiro vem o título, depois sua utilidade. (2014, p.16).

Tanto no ano de 2000, com a publicação de *Imigração okinawana ao Brasil*, quanto em 2011, em função da edição do livreto em comemoração aos 85 anos da AOKB-CCOB, a associação dá nome à história da presença okinawana no Brasil. Ao elaborar sua própria história, a AOKB narra seu passado de forma a estabelecer conexão com outros grupos e associações que surgiram e desapareceram ao longo do século XX, mostrando uma linha cronológica em que apenas os nomes mudam, e muitas vezes de modo confuso. Supõe-se, portanto, que a mudança de nomes é trivial em relação à outra linha que costura esses acontecimentos: o tropo da união e da solidariedade okinawana.

O fato é que, nos últimos 25 anos, a AOKB constituiu-se como representante dos okinawanos brasileiros, dentre as várias associações japonesas de destaque, tais como o Bunkyo (Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa e Assistência Social), e como ponto de contato com outras associações okinawanas espalhadas pelo mundo e responsável pelas boas relações com o governo da província de Okinawa e com as prefeituras de suas cidades, vilas e aldeias (*Shi Cho Son*).

No mesmo período em que se começava a delinear uma “comunidade okinawana transnacional” – isto é, a partir de 1990, com o I Festival Mundial de Uchinanchu⁴⁸ –, o nome da AOKB é estabelecido e formalizado enquanto tal. Ela passa, então, a concentrar uma série de relações dentro e fora da “comunidade okinawana brasileira” e do Brasil. Na mesma trajetória, também se torna representante e enunciativa privilegiada da “cultura e identidade okinawanas”.

⁴⁸ Evento com duração de cerca de quatro dias, financiado e organizado pelo governo da província de Okinawa.

Ocorre então uma virada significativa nos objetivos das associações okinawanas brasileiras e nas que surgirão a partir dos anos 2000. A “cultura” presente no nome de diversas subsedes da AOKB começa a ser entendida pelo público, especialmente mais jovem, como algo a ser “resgatado, promovido e divulgado”. Frequentemente utilizada como espaço de convivência de imigrantes, a transição das lideranças por grupos geracionais revela muitos desentendimentos: imigrantes ou filhos de imigrantes mais idosos mantêm a posição de manutenção das atividades “como elas sempre foram feitas”, enquanto que netos e filhos de imigrantes mais jovens mostram uma profunda preocupação em relação ao desaparecimento da “cultura e identidade okinawana” abstrata (língua, artes, memórias, caráter). Concomitantemente, a AOKB intensifica suas atividades em prol das artes okinawanas; anima debates sobre “identidade” e incentiva a aproximação das novas gerações, causada pelo medo da perda do assim chamado “caráter okinawano” com a perspectiva de morte de imigrantes já em idade avançada.

A aproximação da AOKB com o governo da província de Okinawa impulsiona o tropo da união e da solidariedade, expressos pelos provérbios okinawanos *yui maru* e *ichaariba choode*. O *yui maru* é a própria expressão do tropo da união, significando “ajuda mútua”. *Ichaariba choode*, “uma vez que nos encontramos, somos irmãos”, dá significado aos encontros entre okinawanos na “comunidade okinawana transnacional”, formada com o Festival Mundial de Uchinanchu, e na “comunidade okinawana brasileira”. Estabelece, pois, uma familiaridade pressuposta por laços de consanguinidade, origem e identificação com a identidade okinawana.

A aproximação de Okinawa, conseguida pelo Festival Mundial de Uchinanchu, visava uma certa continuidade da “identidade okinawana”, apesar das distâncias temporais e geográficas. O modelo era do *yui maru* (literalmente, corações costurados juntos) e aquele da “solidariedade” baseada na ideia de ajuda mútua e do estabelecimento de relações horizontais. Como mostra a “*Declaration of World Uchinanchu Community Summit*” (Declaração da Cúpula da Comunidade Uchinanchu Mundial), assinada por lideranças okinawanas da Argentina, Canadá, Estados Unidos, Brasil e Espanha, em 19 de agosto de 1990:

Nós, o coletivo de líderes das comunidades okinawanas além-mar (Kenjin-Kaicho [líderes das associações de provincianos]), nos encontramos com parceiros okinawanos, em 19 de agosto de 1990, no Okinawa Grand Plaza (SOIE), na cidade de Okinawa, para a Cúpula de Líderes da Comunidade Uchinanchu. E discutimos sobre o novo

papel do uchinanchu na sociedade internacional e o estabelecimento de uma rede de comunicação uchinanchu global.

A emigração de okinawanos para o mundo iniciou-se com a contratação de 26 trabalhadores no Havaí, em 1899. Apesar de duas guerras mundiais, o “espírito progressista” [Frontier Spirit] era forte. Os okinawanos continuaram a migrar para as Américas do Norte e do Sul e para outras partes do mundo para obter uma vida melhor. Os emigrantes okinawanos superaram muitas dificuldades com muito sucesso, bem como ajudaram o povo de sua terra natal (Okinawa), durante a Segunda Guerra Mundial, com apoio material e moral. Seus atos humanitários dão um bom exemplo para o povo da terra natal e, por sua adaptabilidade internacional, são altamente respeitados.

Considerando o futuro dos Uchinanchu e mantendo em mente nossa herança, as comunidades okinawanas além-mar tem em questão como passar a cultura okinawana para as sucessivas gerações. Nós, os Kenjin-kaicho trocamos ideias sobre como fortalecer nossas relações entre o além-mar e a terra natal e concordamos em como abrir a porta com sucesso pela promoção do seguinte:

1. Expansão dos programas de intercâmbio estudantil.
2. Estabelecimento de um centro mundial de informação uchinanchu.
3. Estabelecimento de uma federação uchinanchu.
4. Estabelecer escritórios prefeiturais [prefectural offices] além-mar.
5. Intercâmbio cultural e artístico.
6. Relações econômicas.

Foi trazida à nossa atenção que há obstáculos de comunicação entre as várias comunidades uchinanchu, portanto, recomenda-se o estudo das línguas inglesa, japonesa e uchinaaguchi (língua okinawana).

A partir de agora, o mundo uchinanchu deve cooperar e contribuir mutuamente pelo desenvolvimento da cultura, sociedade e economia okinawana. Com chimu-jurasan (gentileza do coração), nós gostaríamos de ganhar uma posição respeitável em todas as sociedades.

Aqui, declaramos que iremos levar às nossas comunidades o grande sucesso e boas expectativas desta cúpula. (World Uchinanchu Kenjin-kaicho, 1990, tradução minha).

Obtive uma cópia desta “Declaração” através de Shinji Yonamine, 65, engenheiro civil aposentado, em 2012, durante sua presidência na AOKB. Ele é o representante brasileiro que assina o documento, apesar de não ser presidente do Kenjinkai na época. Yonamine criou várias ramificações da AOKB, como o *Urizun* e o Memorial do Imigrante Okinawano (MIO). Também fez parte da fundação da WUB (World Uchinanchu Business Association – Associação Mundial de Negócios Uchinanchu), em 1997. No último Festival Mundial Uchinanchu, em 2011, foi dele o discurso brasileiro na abertura; o único proferido inteiramente na língua okinawana. Yonamine, como toda liderança, tem suas amizades e inimizades. Porém, enquanto divulgador e promotor da imagem dos okinawanos, como povo unido e caloroso no

Brasil e na América Latina, ele é uma figura essencial. Por seu interesse na “espiritualidade okinawana”, conjugada com uma difícil “teoria dos número binários” – em que se misturam temas da matemática com o misticismo dos números, proveniente, acredito eu, de sua formação como engenheiro civil –, Yonamine foi convidado a dar palestras em Okinawa, no Peru, na Argentina e em diversas subsedes da AOKB, no Brasil. Ele parece incansável. Aonde quer que vá, Shinji se põe a falar. Repetitivo, ele é igualmente muito habilidoso com as palavras, especialmente na expansão dos “tropos okinawanos para a noção de humanidade”. Seria impossível descrever aqui as teorias de Yonamine, mas é difícil que alguma pessoa que tenha travado contato com a “comunidade okinawana brasileira”, nos últimos 20 anos, não o tenha ouvido palestrar.

Chamado muitas vezes de “louco” e exagerado por conta de suas elucubrações sobre a “cultura, identidade, espiritualidade e comunidade okinawanas”, e mesmo com a sua perda de visão que começou em 2012, Yonamine não desistiu de se fazer ouvir. Nos meses em que trabalhei para a AOKB, no projeto do MIO, as conversas pessoais e *off record* que mantive com ele foram uma importante forma de acesso ao universo das associações okinawanas. Ajudaram-me também a acessar, com maior discernimento, os pressupostos de seus discursos e atitudes em relação à “comunidade”; suas noções de “cultura” e “identidade”. Tudo isso ocorria quando me colocava à sua disposição, para que ele ditasse seus textos, devido ao avanço da cegueira, para a Revista OK, quando tratava de “espiritualidade e cultura okinawanas”. A Revista surgiu em 2008, é distribuída gratuitamente pela editora Yamato e por seus anunciantes. Seu editor é descendente de okinawanos, bem como metade de seus colunistas (três de seis), sendo um deles Shinji Yonamine, cuja primeira coluna foi publicada em janeiro de 2012. Ademais, o portal da Revista na internet possui um Canal específico chamado “Okinawa”. Como se vê, a presença okinawana na Revista é forte e há uma procura por parte do editorial por temas e pessoas ligados à “comunidade”.⁴⁹

Apesar desse personagem destacado, a ideia de “comunidade okinawana brasileira” é também produto e produtora da AOKB e de outras associações okinawanas em nosso país.

Escutei muitas vezes durante a pesquisa que eu não deveria dar tanta atenção a eles, as lideranças masculinas, “porque essa coisa é politicagem”. Isso significa para

⁴⁹ Em 2014, fui procurada por uma repórter da Revista para realização de uma entrevista. A matéria chama-se “Okinawa: uma comunidade de respeito”. Pode ser acessada em: <http://www.portalmundook.com.br/portal/?p=5415>.

outros okinawanos e okinawanas imigrantes e descendentes, que o que é feito na AOKB não possui uma representatividade real da vida e da experiência das pessoas, pois os líderes deslocariam o foco das verdadeiras preocupações da maioria da “comunidade”. Contudo, é interessante observar como a AOKB tem englobado e universalizado tropos de “okinawanidade” e também a própria ideia de “comunidade”. Associações e “comunidade okinawana brasileira”, portanto, não são sinônimos, mas construtos intrinsecamente articulados na manutenção, produção e estabilização de significados.

3. Temporalidade e história na “comunidade okinawana brasileira”

No início de minha pesquisa, perguntava a associados da AOKB: “você se sente japonês também?”. As respostas eram sempre afirmativas: “Sim, porque Okinawa é uma província japonesa”, “Sim, mas me sinto mais okinawano”, “Sim, pois nasci em Okinawa, uma província japonesa”.

Por trás de uma pergunta simples subjazem alguns pressupostos. Em primeiro lugar, já no início de minha pesquisa, compreendia que a questão identitária okinawana é expressa, sobretudo, por uma gramática do sentimento. Além disso, compreendia que a expressão “japonês” abarca tanto o significado de pertencimento e identificação cultural quanto o de adjetivo gentílico, especialmente, no caso da pergunta ser dirigida a imigrantes. Por fim, tratava-se de uma pergunta que causava muito menos estranhamento, tanto para mim quanto para meus interlocutores e interlocutoras. Noto, contudo, que, com o estreitamento de meus vínculos com a “comunidade”, essa pergunta deixou de soar e emergir com a mesma naturalidade inicial, provavelmente devido ao meu próprio processo de naturalização de certos pressupostos da “comunidade”. Nesse caso, sou levada a pensar que, em última instância, “sentir-se japonês” é algo que vem mais de fora que de dentro. Ou seja, é uma designação brasileira, baseada no fenótipo. “Sentir-se okinawano” seria, portanto, objeto de sentimentos, performance e, inclusive, de escolhas conscientes. Por trás de simples afirmativas se entreveem também dúvidas em relação à continuidade entre cidadania e etnicidade, à adesão de identidades culturais e ao pressuposto do fenótipo.

As respostas menos lacônicas que obtive começavam sempre com um “agora sim!”. Nesses casos, contavam-me a história de Okinawa desde antes de sua anexação como província japonesa, em 1879, até a chegada dos primeiros imigrantes ao Brasil.

Tempo e espaço aparecem na forma de contar as histórias encerrando imagens e invocando memórias e significados. Para a “comunidade okinawana brasileira”, atualmente, *ter história é ter identidade* – e vice-versa. A história é, assim, simultaneamente o local do pertencimento e da diferença. Ela é mobilizada como narrativa de um povo, mas também de famílias e de indivíduos ao descrever sua alteridade em relação a outros grupos étnicos.

A história é também múltipla em temporalidades. As narrativas oficiais da “comunidade” seguem a cadência de um tempo progressivo, no qual as “comunidades japonesa e okinawana” crescem e prosperam na sociedade brasileira. No entanto, observam-se outros registros: há o tempo da nostalgia, a ideia de passado irreversível, mas constantemente feito presente, especialmente nas narrativas orais de imigrantes; o tempo da mudança e do contato, marcado na narrativa histórica oficial do grupo pela ênfase dada ao contato com a China e à experiência migratória; ou o tempo íntimo e familiar, em que passado, presente e futuro são vistos em relação aos grupos geracionais que compõem as famílias e as relações hierárquicas de liderança nas associações okinawanas brasileiras. Essa diversidade contida na noção de história também se reflete na variedade de nomes que possui a ilha⁵⁰ em períodos históricos datados. Tais nomes e relações geracionais evocam imagens e sentimentos, referenciam e posicionam significados, atribuindo sentido ao passado, presente e futuro.

4. 18 de junho de 1908 – criação de uma data comemorativa

A data da chegada dos primeiros imigrantes japoneses e okinawanos ao Brasil, em 18 de junho de 1908, tornou-se comemorativa da imigração. Sua construção enquanto tal ajuda a compreender a noção de história mobilizada pelo grupo que se denomina como “comunidade okinawana brasileira”. Tal noção marca e constrói as diferenças entre okinawanos e japoneses, entendidas como anteriores a seu desembarque no porto de Santos.

Em junho de 1908, o navio *Kasato Maru* atracou no porto de Santos com 781 imigrantes japoneses. Ao avistarem a festa junina que acontecia no porto, esses primeiros japoneses em solo brasileiro entenderam a comemoração como um evento de

⁵⁰ A questão dos nomes e classificações é tema do Capítulo 02.

recepção e boas-vindas. A anedota sobre os japoneses que pensaram que os brasileiros celebravam sua chegada corre pelo grupo até os dias de hoje.

Festas marcam na memória uma temporalidade que rompe com o cotidiano e se abre em eventos especiais – assim, “memoráveis”, como mostra Lilia Schwarcz (2008)⁵¹. Adequa-se à celebração de uma data sua associação a uma festa fixada no calendário anual, a exemplo da festa junina. Nesse caso, constituem-se como *res memoriais*, blocos construtivos de novas composições na cartografia da memória do grupo (Carruthers, 2011). Essa é, portanto, uma anedota de efeito persistente, rememorada tantas vezes em registro jocoso, e que marca tanto a história como a ambiguidade estereotípica do caráter desse povo, ingênuo e ao mesmo tempo convencido de sua importância. Ademais, considerando-se a imagem do “japonês” no Brasil ora apartado da brasilidade por seu fenótipo e cultura exóticas, mas ora aproximado da composição do povo brasileiro por, digamos assim, seu caráter (estereotipado) de trabalhador, estudioso e de classe média, podemos então entender sua persistência como um lembrete de que, afinal, faria sentido o Brasil celebrar a chegada daqueles imigrantes.

A eleição de uma data sublinha um elemento anterior, mas também posterior a ela, e ancora o evento no presente tornando-o inevitável. Sua construção e comemoração, segundo Trouillot (1995), enlata o evento para consumo e trivializa o processo histórico, tornando-o único e essencial. O achatamento e a homogeneização da imagem da “comunidade nipo-brasileira” pela comemoração da chegada dos imigrantes ao Brasil silencia outros passados, ao eleger apenas uma representação – muitas vezes derivada de disputas, relações de poder, afetividades e emoções. Ainda de acordo com Trouillot (1995), o conceito de história é ambíguo, pois designa tanto o que aconteceu e como se conta o que aconteceu: o processo histórico e a narrativa histórica. No entanto,

⁵¹ Nas Ciências Sociais, as festas são tradicionalmente associadas aos rituais e às mediações entre sagrado e profano. É fundante dessa abordagem a formulação de Durkheim, em *Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), de que em “toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa, pois em todos os casos ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso” (1968, p.547). Essas características indicam rupturas no tempo cotidiano que, por seu caráter coletivo, enfatizam a dimensão social dos indivíduos através do lúdico, da estética e da transcendência. Se por um lado, parte da bibliografia inspirada em Durkheim (como Mauss e Hubert, 2013, ou Huizinga, 1980) interpreta as festas por sua função de restabelecer as “energias” de um grupo, interpretando-as como funções sem objetivos estruturais numa sociedade; por outro lado, autores como Leach (1972), Lévi-Strauss (2012) e DaMatta (1978), entre outros, observam as festas e rituais como fundamentos de comunicação e, portanto, eminentemente mediadoras sociais que tratam de conciliar temporalidades, interdições e regras, espaços e posições sociais. Para uma análise mais profunda sobre as festas como objeto antropológico e uma revisão bibliográfica sobre o tema, ver Amaral (1998).

ela está repleta de silêncios, como o do arquivo, que classifica e elege o que será guardado, ou o da criação de fatos, que constrói as fontes de maneira unívoca. Há o momento da narrativa, que retoma o fato e, o do fazer História, que estabiliza e significa o fato.

A criação de 18 de junho como data comemorativa para a “comunidade nipo-brasileira” silencia o que o grupo chama de “tensão histórica” entre okinawanos e japoneses⁵², tornando o *Kasato Maru* um tempo-espaço no qual imigrantes de diversas regiões do Japão estavam irmanados – literalmente, “no mesmo barco”. O tempo da viagem e o espaço do navio que encerrava o grupo de imigrantes oferecem a imagem do grupo homogêneo e unido que se mostra aos brasileiros e se opõe dicotomicamente a eles.

A partir da vida nas fazendas de café, a imagem unificadora do navio se desfaz e desembarca a “tensão histórica” entre okinawanos e japoneses. Os primeiros, considerados bárbaros (condição marcada pela língua estranha e pelo suposto hábito de nudez) pelos japoneses, são acusados de “manchar” a imagem do povo japonês, como vimos, por fugirem das fazendas e não suportarem a labuta forçada. A “tensão histórica” reverbera o fato de que Okinawa só se tornou território japonês em 1879, como uma das medidas de centralização do Japão como Estado-nação. Para “nipo-brasileiros” e “okinawanos brasileiros”, ter uma história diferente abre a possibilidade de que eles sejam considerados como povos diferentes. No entanto, o que a comemoração silencia emerge nas publicações independentes das associações japonesas e okinawanas, feitas para e pelos membros do grupo. Foi exatamente esse aspecto que analisamos quando tratamos da questão das fugas, a partir do material produzido pela AOKB.

Além de trivializar o processo histórico, a data como comemoração produz e potencializa o consumo da “cultura japonesa”, inclusive na forma em que a história é contada nos livros comemorativos das associações nipo-brasileiras, em matérias de jornal e na própria festividade. Fazendo um paralelo com Trouillot (1995), vemos que

⁵² Há outras histórias que não foram ou não puderam ser selecionadas para compor as narrativas sobre a imigração japonesa no Brasil. Muitas delas são mantidas nas relações mais próximas de parentesco, amizade e etnia. Outras começam a ser debatidas em público, como no projeto “Travessias em Conflito: o Lado B da imigração Japonesa”, realizado em 2012, em São Paulo, e organizado pelo Núcleo Hana de Criação e Pesquisa, sob coordenação de Alice K. e o antropólogo Alexandre Kishimoto. Nesse ciclo de palestras, filmes, teatro e debates, foram exploradas as histórias dos decasségus, descendentes brasileiros de japoneses que emigraram ao Japão para trabalhar no chão das fábricas; dos militantes contra a ditadura militar brasileira, descendentes de japoneses; da disputa dos imigrantes japoneses, durante a Segunda Guerra Mundial, que os dividiu entre aqueles que acreditavam na derrota e aqueles que acreditavam na vitória do Japão; e dos imigrantes e descendentes de Okinawa – debate para o qual fui convidada como palestrante pelo Núcleo, junto ao ex-presidente da AOKB, Shinji Yonamine, e Olga Futema, cineasta.

história é *posição* e ao mesmo tempo uma *representação potente*. A cada nova comemoração representa-se uma história, aquela do sucesso, da união, dos valores, do tempo progressivo. Ao mesmo tempo, a noção de história mobilizada pelos okinawanos e japoneses marca socialmente a diferença entre eles. É nesse sentido que a história pode ser considerada como um marcador social (Schwarcz e Starling, 2006; Shwarcz, 2012a; 2013). Ela é produtora e produto das relações entre esses grupos, pois tece no corpo, na sensação de pertencimento e na constituição do coletivo a diferença.

Japoneses, okinawanos e brasileiros formam a tríade de relações de semelhança e diferença sobre a qual discorrem as narrativas sobre a história okinawana da AOKB. Okinawanos e seus descendentes no Brasil são okinawanos brasileiros, e não, brasileiros okinawanos (expressão pela qual já fui corrigida em campo).

Os adjetivos gentílicos atuam nas narrativas sobre a história da “comunidade nipo-brasileira” e nos discursos identitários como formadores de temporalidade, diferenças e identificações. Tempo, espaço e identidade estão articulados na presença “japonesa” em nosso país. Em sua comemoração, o centenário da imigração é caracterizado como japonês. Desse modo, é também no hífen da “comunidade nipo-brasileira”, nessa fronteira que torna o adjetivo composto, que se pode observar a liminaridade e a inconstância dos limites entre ser japonês e ser brasileiro, ainda mais considerando-se a manutenção, quase teimosa, da ideia de assimilação e integração. É preciso enfatizar o lugar do Brasil, uma vez que, nesses textos, as relações interétnicas *multiculturais* vigentes em nosso país, encontrariam na ascendência japonesa um tipo diferente e, muitas vezes dicotômico, de cidadão.

A ideia de imigração traz em si a associação de, no mínimo, dois espaços geográficos. Logo, a história de uma imigração, especialmente quando um povo migrante se estabelece num território, carrega espaços no próprio tempo. No caso da história da imigração japonesa, conforme vimos até aqui, existem, no mínimo, três espaços: Japão, Okinawa e Brasil. Simultaneamente dentro e fora, visível e invisível na “comunidade nipo-brasileira”, a “comunidade okinawana brasileira” tem se constituído tomando como recurso a construção e mobilização de sua história particular e, também, comum.

5. 1998: 90 anos da imigração okinawana ao Brasil – histórias e gerações

Parto agora para a análise de uma obra independente, produzida e publicada pela AOKB. Seus autores são filhos de imigrantes okinawanos, todos homens a partir dos 30 anos de idade, com profissões liberais (professor, engenheiro, economista, dentre outros). Trata-se de um material importante, pois é a primeira publicação da AOKB em língua portuguesa e foi produzida num contexto de mudança de poderes entre gerações na Associação, lançada em 2000.

5.1. Sobre o livro da AOKB em comemoração aos 90 anos da imigração okinawana ao Brasil

A primeira e última capa do livro em comemoração aos 90 anos da imigração okinawana ao Brasil formam uma única imagem: o céu de Okinawa, com nuvens brancas que aumentam em volume na última capa e ocupam cerca de trinta por cento do espaço; um monte verde se ergue sobre uma fina linha de areia e corta o céu e o mar, que ocupam o restante da página. O título, *Imigração Okinawana no Brasil* (doravante, IOB), é impresso em amarelo, centralizado no céu. O subtítulo, *90 anos desde Kasato Maru*, em branco, ocupa o centro da capa. No rodapé, em letras menores, o nome da associação: Associação Okinawa Kenjin do Brasil. Ao fundo, avista-se a ilha. Como se tomássemos emprestado (parafraseando) o título de famoso livro de Marshal Sahlins (2011), uma “ilha de histórias”⁵³. Há ainda, na parte inferior da última capa, o logotipo da AOKB, criado em 1998, cuja base é o símbolo oficial da província de Okinawa: o círculo vermelho exterior representa o oceano; o círculo branco, o desejo pela paz; e o círculo vermelho interno, simboliza o desenvolvimento global da ilha – em síntese, simbolizam o oceano, a paz e o desenvolvimento⁵⁴. Ele foi criado em 1972, ano que marca a devolução da ilha ao governo japonês, pelos Estados Unidos. O logotipo da AOKB introduz na parte inferior do símbolo oficial de Okinawa, duas linhas, uma verde

⁵³ O livro *Ilhas de História*, de Marshal Sahlins (2011), reúne ensaios do antropólogo sobre sociedades insulares – Ilhas Fiji, Nova Zelândia e Havaí – entre as quais o autor argumenta que a história é ordenada culturalmente, assim como a cultura é ordenada historicamente, pois seus significados são reavaliados na prática.

⁵⁴ Sobre o símbolo, ver <http://www.pref.okinawa.jp/symbol/index-e.html>.

e outra amarela, que atravessam o círculo exterior vermelho como se fossem ondas. Pela imagem, inferimos a representação do Brasil e da imigração okinawana ao Brasil, pelas cores verde e amarelo, e pelo oceano ter sido a paisagem através da qual a maioria dos imigrantes fez sua passagem para a América no século XX. O mar, o oceano são tropos da distância e das ligações entre uma região e outra. O atravessamento da cor vermelha de Okinawa pelas cores brasileiras sugere “mistura” e mestiçagem. Mestiçagem pode ser pensada aqui no sentido trabalhado por Schwarcz (2014), na exposição *Histórias Mestiças*⁵⁵: ela inclui e, ao mesmo tempo, separa, já que no Brasil a mestiçagem foi marcada pela violência e pela discriminação. O símbolo da AOKB representa visualmente a expressão “comunidade okinawana brasileira”, na forma pela qual a descrevi anteriormente: pela conjunção “e”, implícita entre os adjetivos “okinawana” e “brasileira” que trata de construir uma identidade étnica “misturada” e, ao mesmo tempo peculiar, que tenta marcar e delimitar fronteiras.

Última e primeira capa do livro *Imigração Okinawana no Brasil: 90 anos desde Kasato Maru*

⁵⁵ *Histórias Mestiças* foi uma exposição com curadoria de Lília Schwarcz e Adriano Pedrosa, no Instituto Tomie Ohtake, em São Paulo, entre os dias 16 de agosto a 5 de outubro de 2014. A exposição contou com cerca de 400 obras, com peças inéditas de índios e escravizados, de coleções de museus brasileiros e estrangeiros, além de obras produzidas por artistas brasileiros contemporâneos, com abrangência temporal desde o século XVI até nossos dias. *Histórias Mestiças* fez uma profunda investigação sobre o tema da mestiçagem no Brasil e seu reatamento nas artes, revelando e questionando nosso mito da “democracia racial”, ao mostrar a violência e discriminação que marcaram nossa mestiçagem, conforme descreve Schwarcz (ver: <http://cultura.estadao.com.br/noticias/artes,mostra-historias-mesticas-reune-400-obras-sobre-nossa-heranca-artistica,1543900>).

As únicas informações referentes à impressão e publicação do livro são o selo de apoio gráfico da Imprensa Oficial, na primeira orelha e na penúltima página da publicação. A imagem da capa e da primeira página não possuem descrição, nem indicação de fonte⁵⁶. Outros dados, como a ficha catalográfica, também são inexistentes. Isso se explica, em certa medida, por duas razões: o livro foi produzido sem a colaboração de editores profissionais e é voltado para um público muito específico e reduzido: apenas a “comunidade okinawana” residente no Brasil⁵⁷. A primeira impressão que fica, durante a leitura, é que o principal objetivo da obra é registrar, de uma forma ou de outra, uma história da perspectiva dos *nisei*, a primeira geração de okinawanos nascidos no Brasil. Assim, a questão não é tanto a produção de um livro comercialmente viável, mas a produção de um discurso sobre a história com finalidades práticas explícitas.

Na primeira página, há uma imagem horizontal e ovalada de uma tela na qual um navio com imigrantes no porto está em primeiro plano, rodeado de cenas de trabalho nas fazendas de café.

Tela que abre o livro *Imigração Okinawana no Brasil: 90 anos desde Kasato Maru* (sem indicação de título, data e autoria)

⁵⁶ Observo, no entanto, que a imagem da capa foi retirada de uma revista publicada em 1990, em Okinawa. Trata-se de uma imagem da cidade okinawana de Nago. A tela pertence à Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa (Bunkyo) e foi reproduzida com sua autorização na publicação. Estas poucas informações me foram dadas por Tatsuo Sakima, em comunicação pessoal por correio eletrônico, após consultar Isamu Yamashiro, Akeo Yogui e Shigeo Miyagui (membros da comissão que organizou o livro), em 15.06.2014.

⁵⁷ Em minha primeira leitura, tive dificuldades de compreender completamente o conteúdo da publicação, pois os textos possuem várias palavras na língua okinawana e termos utilizados na comunidade, especialmente entre os *nisei*. Somente após minha inserção em campo, os significados das escolhas feitas pelos autores tornaram-se mais claros.

A imagem da capa remete à Okinawa, cujo mar é um símbolo importante para representação da ilha e da trajetória imigrante. A tela nos faz logo pensar na imigração ao Brasil, mais especificamente no início da imigração, através da figura do navio e do trabalho com o café. Ao centro, vemos uma família imigrante, ainda com trajes de viagem. O conjunto sugere uma grande transição, talvez sem volta.

O livro é impresso em papel *couché* e, diferente dessas duas imagens sem legenda e indicação de fonte, há um encarte de fotografias que retratam as comemorações dos 90 anos da imigração okinawana no Brasil, em 1998, com legendas e descrições mais detalhadas.

Nessa sequência de imagens, entramos no livro a partir de Okinawa, passamos pelo início da imigração, nos aproximando do Brasil, e chegamos, após algumas páginas de introdução e mensagens de congratulação, às representações da “comunidade”, através da AOKB, num conjunto de 13 páginas. Elas estão concentradas num bloco que antecede os textos e não se encontram designadas no sumário do livro.

A primeira página do encarte de imagens tem como título “Festejos da Cerimônia Comemorativa dos 90 anos da imigração Okinawa Kenjin do Brasil”, seguido das fotos do presidente da Assembleia Legislativa de Okinawa e da vice-governadora de Okinawa. Na página seguinte, o título continua “E 60 anos de fundação da Associação Okinawa Kenjin do Brasil”. Essas páginas encontram-se lado a lado e unem o aniversário da imigração ao da fundação da AOKB. A primeira imagem da segunda página mostra a banda musical da Polícia Militar de São Paulo, no salão de eventos da Associação. Segundo a legenda, a banda executou os hinos nacionais brasileiro e japonês, acompanhada pelo coral do grupo *Seisonenkai*. As imagens seguintes possuem recorte de gênero: retratam o público feminino e o masculino. Há também uma diferenciação de posição: as autoridades de Okinawa e os líderes da AOKB são separados do restante.

Além da falta de referências e do descuido com o trato das imagens, que denota o pouco profissionalismo da publicação, percebe-se que elas são relegadas a um segundo plano pelos organizadores e autores do livro. Da terceira à penúltima página do encarte, as imagens retratam o desfile comemorativo no bairro da Liberdade, em São Paulo, com manifestações artísticas okinawanas e imagens mais antigas que ilustram a história de atividades da Associação: dança de leões (*shishimai*), *ryukyu buyou*, *taiko*, karatê, time de futebol, karaokê e ritual xamânico. A página que fecha o encarte é preenchida com fotos de rostos, em preto e branco, dos 15 ex-presidentes da AOKB até

então, todos homens. As imagens parecem não mentir ou esconder: trata-se de um livro oficial, com mensagem igualmente oficial.

No sumário, dos 16 tópicos, o penúltimo (“Anexos”) aparece ramificado expondo os textos contidos nele. Já as páginas com as imagens não estão detalhadamente designadas. O sumário também nos diz muito sobre a hierarquia dos textos e o tipo de registro e de história que se quer fixar com a publicação:

SUMÁRIO

1. Comissão Organizadora
2. Introdução
3. Mensagem de congratulação sobre o lançamento da edição comemorativa. Presidente da Associação Okinawa Kenjin do Brasil Minoru Nakagawa
4. Mensagem de congratulação. Governador da Província de Okinawa Keiichi Inamine
5. Palavras de congratulação. Presidente da Assembléia Legislativa da Província de Okinawa Shinsuke Tomoyori
6. Breve História de Okinawa
7. As razões da emigração dos okinawanos
8. Adaptação dos imigrantes à nova terra
9. O surgimento de uma nova comunidade Nikkey
10. A ascensão dos nisseis e descendentes na sociedade brasileira
11. Seisonenkai: surgimento de uma associação de jovens
12. 1º Encontro Nacional das várias gerações de okinawanos no Brasil
13. Simpósio: Reunião Aberta da Associação Okinawa Kenjin do Brasil
14. Mesa Redonda: os 90 anos da imigração
15. Anexos
 - Personalidades que vem mantendo a terra natal dos imigrantes Okinawanos de Campo Grande
 - Colégio e Faculdade Brasília: uma história de sucesso
 - Relato dos bolsistas para o livro de 90 anos da imigração
 - Sua avaliação sobre os 90 anos da comunidade Okinawana no Brasil – Dep. Ushitaro Kamia.
 - Shibu de Itariri
 - ❖ Parabéns da comunidade Uchinanchu pelos 90 anos da imigração – Vereador Jorge Taba
 - ❖ Fundação do Centro Cultural Okinawa do Brasil

- O espírito de unidade dos Uchinanchu – Shinji Yonamine

16. Considerações finais

Os textos, escritos por políticos e lideranças de Okinawa e do Brasil, têm sua autoria indicada no sumário e tratam-se majoritariamente de mensagens de parabenização pela comemoração e pela publicação da obra.

Entre os capítulos 6 e 10, encontramos redações produzidas por membros da “comunidade okinawana” de São Paulo, que venceram um concurso promovido pela AOKB. A “Introdução”, “Breve História de Okinawa” e “Considerações Finais” foram redigidas pelo coordenador em português, Tatsuo Sakima.

A inscrição dos nomes de políticos enfatiza, na abertura da obra, um capital simbólico que agrega à publicação um caráter oficial e de destaque. Além da escolha dos temas que serão tratados, é interessante notar a publicação da transcrição de atas de reunião e debates organizados na AOKB para a produção do livro. Tais escolhas buscam registrar o que esse grupo considera importante em sua história e expõem o funcionamento das discussões sobre “cultura”, “história” e “identidade” na Associação.

Nas 290 páginas da publicação, chamaram-me atenção a mobilização da ideia de história articulada à construção de uma “identidade”; o vínculo entre razão (o investimento na objetivação da história da imigração) e emoção (os sentimentos aparecem como causa e resultado dessa história e identidade); e as diferenças históricas e culturais construídas entre as gerações de imigrantes e a nascida no Brasil.

Segundo Tatsuo Sakima, a tiragem do livro,

Foi de 4000 exemplares, um pouco mais que o número de associados à época da comemoração. Como estava sendo elaborado o livro em japonês a Comissão dos Festejos Comemorativos houve por bem convidar os niseis para escrever a sua versão em português. Para a edição em japonês foi nomeado o Sr. Isamu Yamashiro e me nomearam para coordenar a edição em português. Os trabalhos em japonês e em português foram realizados por comissões compostas por membros convidados pelos coordenadores. Logo de início foi dito que a versão em português não seria a tradução da versão em japonês, o que tiraria dos niseis a oportunidade de expor as suas opiniões sobre o tema. Ao final eu acho que foi uma decisão acertada, pois, ambos os trabalhos contem elementos que indicam claramente que houve um razoável distanciamento entre o modo de ver dos niseis em relação aos iseis refletidos nas metodologias adotadas.⁵⁸

⁵⁸ Comunicação pessoal, em 18.01.2013.

A publicação em língua japonesa apresenta a mesma capa e também foi impressa pela Imprensa Oficial (IO). De acordo com Sakima, a escolha da IO foi “fruto do acaso”: ele e outro diretor da AOKB caminhavam em frente à IO e tiveram a ideia de propor a parceria. As comissões do livro se responsabilizaram por todo o processo de produção e edição deixando à IO apenas a impressão.

O que transforma a publicação em língua japonesa e a publicação em língua portuguesa em versões uma da outra, é justamente a capa e sua produção pela AOKB. Cada uma teve um coordenador. Isamu Yamashiro, responsável pela versão em japonês, foi descrito para mim como membro da “academia velha” da AOKB. Meus interlocutores afirmam que ele teria muito conhecimento sobre a história da imigração e de Okinawa, além de ser bem articulado e gostar de falar sobre esses temas. No entanto, ele não é um acadêmico. Tatsuo Sakima, 75, o coordenador da versão em português, é engenheiro metalúrgico e professor. À época, era um dos diretores da AOKB. Ele me foi apresentado como “professor”, e é muitas vezes assim chamado. Aqui se nota o peso simbólico do termo “professor”, como alguém que “ensina” e “lembra” o que a comunidade não “pode e deve” esquecer. Por ser “professor”, mesmo que de engenharia, e por seu interesse na “história” e “cultura” de Okinawa, Sakima ocupa a posição de intelectual na AOKB de modo semelhante a Isamu Yamashiro. Os outros membros da comissão organizadora do livro⁵⁹, contudo, também são reconhecidos pelo seu conhecimento sobre a história da imigração okinawana ao Brasil e de Okinawa.

No texto de Sakima, é possível entrever o agenciamento das diferentes perspectivas sobre a história da imigração okinawana, marcadas entre os imigrantes *issei*, e seus primeiros descendentes no Brasil, os *nisei*. A versão brasileira do livro não seria desde o início entendida por seus idealizadores apenas como uma tradução. Ela representava a oportunidade dos *nisei* de registrarem e expressarem *sua opinião*.

Apesar de Newton Itokazu, um historiador, ter participado da elaboração do livro, e do termo “história” atravessar a publicação, esta é antes uma criação de um determinado grupo da AOKB, acerca do tema. Como publicação comemorativa, ou seja, como celebração da “comunidade okinawana” no Brasil, este livro associa “história” a “vitória”. Por isso, a ênfase no nome de políticos, capítulos sobre a ascensão dos *nikkei*

⁵⁹ Akeo Uehara Yogui (tornou-se o primeiro presidente *nisei* da AOKB, em 2005), Jorge Kiyokune Hanashiro, José Hajime Afuso, Newton Itokazu (formado em História, pela Universidade de São Paulo), Shinji Yonamine (segundo presidente *nisei* da AOKB, sucedeu Yogui) e Yukihide Kanashiro (economista e proprietário do *site* okinawa.com.br).

na sociedade brasileira e a incorporação de textos de subsedes da AOKB, como Campo Grande e Itariri, que indicam a expansão da “comunidade” pelo território brasileiro.

No momento de sua publicação, a diretoria da AOKB discutia a transição da liderança da “comunidade” dos *issei* para os *nisei*. O IOB fez parte desse projeto, na qualidade de primeira publicação em língua portuguesa da Associação. Essas relações ficam mais explícitas nos textos que a compõem, que passaremos a analisar a seguir.

Na “Introdução” e em duas de três mensagens de congratulação de políticos de Okinawa, o objetivo do livro é descrito como “registrar *corretamente* a história do imigrante para as novas gerações” (AOKB, 2000, s/p – grifo meu). Sakima afirma que “optamos, então, para embasamento do livro, por diversos assuntos desenvolvidos por autores de renome que, de modo independente, poderiam ser lidos sem perder de vista a cronologia histórica dos acontecimentos” (AOKB, 2000, s/p). Em todos os capítulos, inclusive nos “Anexos”, em que são transcritos na íntegra alguns debates realizados na AOKB, há o estabelecimento de datas, referências a momentos históricos e fases da imigração e da adaptação dos imigrantes e seus descendentes no Brasil.

A “cronologia histórica” não é perdida, como diz Sakima, pois é construída através do congelamento ou fixação de eventos datados e da abertura de tal construção, necessários para interpretações e atualizações articuladas aos discursos sobre “cultura” e “identidade”. A escrita fixa não apenas uma história, mas uma história comentada na perspectiva de uma geração da “comunidade okinawana”, que participa da liderança da AOKB e que revela sua opinião sobre temas expandidos como de interesse para a “comunidade” em geral. A interpretação da história é construída a partir do que a comissão entende por “correto” e “importante” para seus descendentes.

O planejamento e a escrita do livro são descritos com ênfase na relação geracional:

gostaríamos de agradecer [...] pela oportunidade que nos proporcionou [Sr. Isamu Yamashiro] ao atribuir aos nikkei a responsabilidade pela realização desta obra em língua portuguesa cujo valor maior está nas perspectivas futuras de nossa comunidade pelo pensamento e ideais dos próprios nikkeis revelados no memorável simpósio realizado para essa finalidade específica na Associação Okinawa Kenjin do Brasil, na gestão do Presidente Minoru Nakagawa. Finalizando, lembramos que este livro terá atingido os seus objetivos somente se servir de ponto de reflexão para os seus leitores, já que em sua maior parte ele reflete, em linhas gerais, o que nós nikkeis sentimos quando nos referimos à nossa comunidade, em cujo caldo de cultura está assentada a nossa própria história. (AOKB, 2000, s/p).

Além da linguagem rebuscada e a referência marcada ao presidente da AOKB e ao coordenador geral, a introdução do livro assinala a “responsabilidade” e o comprometimento dos *nikkei* com a história dos imigrantes. O uso do termo “*nikkei*” nesses trechos representa uma forma de englobar *nisei* e *sansei* (terceira geração, netos de imigrantes) no mesmo grupo, separado do grupo de imigrantes. Na literatura acadêmica sobre a imigração japonesa, *nikkei* define japoneses e japonesas e descendentes que vivem fora do Japão. Já na publicação da AOKB, o termo é usado de maneira diferente. *Nisei* e *nikkei* são conceitos que podem significar o mesmo: descendentes de imigrantes japoneses. *Nisei*, no entanto, designa a geração dos filhos dos imigrantes. Segundo Itokazu, *nikkei* seria “uma palavra que está gerando muitas discussões entre os especialistas à respeito de sua definição e escrita. No nosso livro tomamos o termo, utilizando a grafia e o sentido do senso-comum, que quer dizer os descendentes dos japoneses” (2000, p.36).

Além disso, esse é o termo oficial do governo japonês para nomear os japoneses e seus descendentes fora de sua terra natal. O nome é em geral mobilizado na maneira descrita por Itokazu quando o espaço de enunciação é de distanciamento: em discursos oficiais em eventos, na diferenciação dos japoneses do Japão e outros “japoneses”.

Em outros momentos, *nikkei* pode ser considerada uma categoria de acusação que designa os descendentes de japoneses e okinawanos que se vestem com roupas simples, sem estilo, possuem cortes de cabelos também simples e mostram um gestual e modo de andar tímidos. Supõe-se que ao dizer “essa pessoa tem cara de *nikkei*”, afirma-se, ao mesmo tempo, que ela está oprimida num limbo entre a “japonesidade” e a “brasilidade”, como se estivesse presa entre a moda ousada japonesa e a sensualidade brasileira tendo como consequência uma aparência constrangedora e apagada.

Numa conversa que tive em 2014 com Takashi, um monge japonês (*issei*) zen budista de São Paulo, ele me contou que os okinawanos brasileiros transferiram o culto aos antepassados para o templo, ao invés de manterem a tradição de realizar os rituais, principalmente os funerários, em casa. Em sua fala, esse seria “um sinal de que eles estão finalmente virando *nikkei*: estão deixando as superstições antigas de lado e se abrindo para a globalização. Todos os japoneses já fizeram isso”⁶⁰. Uma fala como essa é significativa para compreendermos a polissemia dos termos na “comunidade nipo-brasileira”. *Nikkei* pode parecer uma classificação neutra, útil, inclusive, num ambiente

⁶⁰ Comunicação pessoal, março de 2014.

em que, como é o caso brasileiro⁶¹, todos os rostos asiáticos são lidos primeiramente como “japoneses”. Num contexto mais específico, porém, quando se supõe que aqueles com quem se fala entendam o significado de *nikkei*, esta pode se tornar uma categoria de acusação, uma piada e, como fica implícito na fala do monge, uma maneira de expressar alteridade – diferenciação escamoteada pela aparência neutra do termo e que marca os “okinawanos” como “atrasados e supersticiosos”.

Para a elaboração do livro, Sakima destaca a realização de entrevistas com cinco imigrantes okinawanos, dos quais três são mulheres, sendo uma delas mãe de Sakima. Tais pessoas são descritas a partir da sua liderança na Associação ou por sua experiência na Segunda Guerra Mundial, um dos eventos históricos mais citados, mas sempre comentado a partir de uma ênfase específica: sofrimento que implicou na vida dos imigrantes, em detrimento de suas implicações políticas à Okinawa.

Ainda no trecho citado, destaca-se a articulação entre a geração *issei* e *nisei* a partir do tropo do respeito aos mais velhos. Tal perspectiva denota uma determinada visão de mundo e modo de agir: “o que nós nikkeis *sentimos* quando nos referimos à nossa comunidade, em cujo *caldo de cultura* está assentada a nossa própria *história*” (AOKB, 2000, s/p, grifos meus). O uso da expressão “caldo de cultura”, ou “*champururu* cultural”, que significa “mistura cultural”, é recorrente na fala dos *nisei*. A “riqueza da cultura okinawana” é justificada a partir dos contatos de Ryukyu/Okinawa com outros povos no decorrer de sua história, especialmente da China e do Japão. Além disso, a expressão faz alusão indireta à ideia do Brasil também ser um local miscigenado, misturado, multicultural. As aproximações com a sociedade brasileira, nos discursos dos “okinawanos brasileiros”, são mais frequentes que os contrastes feitos na comparação com a “cultura japonesa”.

É comum os okinawanos explicarem suas diferenças em relação aos japoneses quando questionados, da seguinte forma: “somos os nordestinos do Japão. Viemos de uma ilha tropical, cheia de praias. Por isso somos mais pretos. Como os nordestinos, temos uma cultura alegre, divertida e colorida. Nossa comida é também mais pesada”. Além dessas comparações explícitas, essa comparação também traz a ideia de que os japoneses tratam os okinawanos da mesma forma que os paulistas tratam os nordestinos: com preconceito.

⁶¹ No Peru, por exemplo, esses rostos são lidos como *chinos*, ou seja, chineses. Há um canal no *Youtube*, chamado *No somos chinos*, com vídeos feitos por três jovens peruanos (dois homens e uma mulher) com brincadeiras sobre suas identidades japonesas e peruanas.

Nakagawa, presidente da Associação, à época, inicia sua mensagem exprimindo “imensa alegria” (AOKB, 2000, s/p) com a publicação, pois,

nos últimos anos, constata-se o avanço da idade dos associados isseis e já há comentários e preocupação de que na edição comemorativa centenária da imigração, o impresso teria que ser publicado em idioma português. Deste modo, talvez esta edição seja a última publicação em idioma japonês. (idem)

Essa é uma preocupação constante, e já manifesta na época de publicação. De fato, os imigrantes envelhecem, adoecem e morrem. O medo que ronda o grupo em relação a essa situação – como se a própria noção de “comunidade okinawana” estivesse envelhecendo e morrendo –, é constante. Principalmente nas reuniões e na organização de eventos da AOKB em que estão envolvidos voluntários de várias idades e gerações, o argumento de que “estamos fazendo este trabalho pelos imigrantes que estão morrendo” é recorrente, especialmente para estabelecer conciliação de opiniões divergentes.

Essa é também uma percepção comum àqueles que estão distantes dessas atividades, mas pretendem discorrer acerca do futuro da “comunidade”. No entanto, nenhuma atividade é, de fato, encerrada. Pelo contrário, elas são movidas por esse tipo de discurso que aproxima e distancia as gerações de *issei* (imigrantes), *nisei* e a *juventude*. Nakagawa enfatiza a preocupação da Comissão organizadora do livro em português “em relatar o longo caminho percorrido nesses 90 anos pelos nossos antepassados” (idem). Desse modo, a construção do registro *nisei* é atravessada pelas relações de hierarquia com a geração dos imigrantes.

5.2. Capítulos Nisei: a perspectiva dos nisei registradas no IOB

Foco-me agora nos capítulos de 6 a 10, do livro IOB, que seguem em ordem cronológica: da História de Okinawa à ascensão social dos *nisei*, no Brasil. Eles foram elaborados por Tatsuo Sakima, Newton Itokazu e Yukuhide Kanashiro: homens, filhos de imigrantes (*nisei*), que cursaram o Ensino Superior e cujas profissões não estão ligadas à área do comércio, principal ramo de atividades dos okinawanos brasileiros. Segundo a descrição dos autores oferecida no próprio livro, Newton Itokazu, 40, é graduado em História, pela USP, professor da disciplina no Ensino Médio e, à época era

diretor do *Shibu* Associação Okinawa da Penha. Yukihide Kanashiro, 42, possui graduação em Economia e Física, é Segundo Tenente de Cavalaria pelo CPOR (Centro de Preparação de Oficiais da Reserva) e sócio da Associação Okinawa de Campo Limpo.

Os capítulos que designo aqui como “capítulos *nisei*” são construções de narrativas produzidas num espaço de enunciação específico – num regime escrito, feito por *nisei*, homens, com formação universitária e membros da AOKB – e que incorporam eventos históricos através de um uso peculiar das referências acadêmicas, todos articulados no sentido de prover um “sentimento de identidade nativo”. Nesses escritos busca-se dar uma explicação para o sucesso da “comunidade okinawana e japonesa” no Brasil, valorizando sempre seus feitos.

No capítulo intitulado “Breve história de Okinawa”, Sakima inicia o texto com a questão identitária:

Ser “*uchinanchu*” é, na verdade um estado de espírito. O espírito okinawano que vem se desenvolvendo ao longo de sua História, de modo tão peculiar, que o diferencia radicalmente de todas as outras províncias japonesas e que tem dado a ele um toque todo especial dentro da comunidade nipo-brasileira. (AOKB, 2000, p.29).

Em seguida, Sakima afirma que, para entender a origem desse “espírito virtuoso e peculiar”, é preciso conhecer um pouco a “História de Okinawa e aspectos de sua cultura”. Neste capítulo, fica mais explícita a associação entre “História” (com H maiúsculo), “identidade” e “cultura”. Iniciado com a questão da “identidade”, o texto desenvolve, na sequência, a “História de Okinawa” a partir do século XIII (primeira dinastia do Reino de Ryukyu e início de centralização do poder no arquipélago). Traz à tona, ainda, diversos eventos históricos; marcando em especial a importância da Segunda Guerra Mundial e da ocupação militar estadunidense. O capítulo é finalizado com considerações sobre as artes de Ryukyu que “ajudam a dar um sentido muito diferente de cultura e história em relação à ilha principal do Japão” (AOKB, 2000, p.32). O movimento é recorrente em todo o livro: a “identidade okinawana” é articulada por um certo “resgate da história” e concluída com a “cultura” expressa nas manifestações artísticas de Okinawa estabelecidas na AOKB. Como se vê, tanto história como cultura aparecem como marcadores de diferença prontos para serem essencializados em “prol” de uma certa narrativa de grupo.

Newton Itokazu escreve, no IOB, “As razões da emigração dos okinawanos” e faz referência a autores acadêmicos que trataram da imigração japonesa ao Brasil. Ele não explicita, contudo, o conteúdo dos trabalhos, apenas citando nomes tais como de Arlinda Rocha Nogueira, Hiroshi Saito e Ruth Cardoso, que estudaram a população japonesa no Brasil contextualizando e caracterizando seu movimento migratório e, no caso de Cardoso, que escreveu sobre as associações de jovens descendentes também. Itokazu reconstrói o ambiente japonês do século XIX, a situação de Okinawa, assim como descreve o contexto brasileiro em relação às políticas migratórias no mesmo período. É constante o uso da emotividade (“sentir é estar mais próximo de si e de nossas raízes, é ser Uchinantyú”, AOKB, 2000, p. 35) e a ideia da “vontade de vencer” que uniria, segundo o autor, o grupo.

A política, economia e formação do grupo *nikkei* são mobilizadas de modo a comprovar a tese de que tal grupo lutou por seu espaço e assim o conquistou. Dessa maneira, a educação, o trabalho e a ascensão social são cristalizados como valores cujo sucesso é diretamente ligado à sua “identidade” particular e única.

Já o economista Yukihiro Kanashiro, no capítulo “Adaptação dos imigrantes à nova terra”, afirma que seu objetivo é “revelar um pouco do histórico sócio-econômico da imigração japonesa no Brasil. [...] Um apanhado superficial, que procura destacar também alguns aspectos mais importantes da mudança social do imigrante japonês na sociedade brasileira” (AOKB, 2000, p.61). Neste texto, a escravidão negra é enfocada a partir do viés econômico, assim como a imigração japonesa.

É importante ressaltar que, tanto o texto de Kanashiro como em todos os outros capítulos do IOB, não se nega em momento algum que os okinawanos sejam japoneses. A diferenciação étnica é feita em descrições mais relacionadas à “cultura” e “identidade”. Ao tratar dos eventos históricos, da contextualização social, política e econômica do momento da imigração, os autores utilizam o termo “japonês”. Além disso, possuem uma visão do Brasil como espaço multicultural. Nas palavras de Kanashiro, “um verdadeiro caldeirão cultural” (AOKB, 2000, p.71). Apesar das dificuldades “culturais” (língua, culinária, etc.), a “comunidade okinawana” é “hoje uma comunidade predominantemente classe média” (idem). O que parece motivar a emotividade mobilizada no texto é que, entre imigrantes e seus filhos, a nacionalidade brasileira dos últimos foi intensamente marcada. Os textos apresentam a tentativa dos *nisei* em se afirmarem como “okinawanos”, se não por nascimento, por caráter e sentimento.

No capítulo 7, também elaborado por Itokazu, e chamado “O surgimento de uma nova comunidade *nikkei*”, o autor apresenta o período da Segunda Guerra Mundial como um “tabu”. Segundo ele, nesse contexto, ocorre uma cisão entre os imigrantes: um grupo que acreditava que o Japão havia perdido a guerra e, outro, que julgava que ele havia vencido:

O importante é que as novas gerações tomem conhecimento dessas peculiaridades da história da imigração japonesa, para futuramente ser um instrumento, não de julgamento, mas sim de compreensão à formação da cultura *nikkei* que é muito rica por miscigenar a cultura brasileira, japonesa, em particular a cultura de Okinawa, criando um maravilhoso “*champur*” [literalmente, *mistura*, na língua de Okinawa] cultural. (AOKB, 2000, p.75)

A questão racial está presente na construção do discurso histórico sobre os anos 1930, como tema de política nacional. No entanto, no texto de Itokazu, a miscigenação aparece como miscigenação de “culturas” e não de pessoas. A “raça” não surge explicitamente ligada a pessoas. Ao referir-se a grupos humanos, Itokazu utiliza o termo “grupos étnicos”:

Diante dessas medidas protecionistas um grande impasse nas relações internacionais foi o problema migratório, pois a esfera de influência da sociedade brasileira estava preocupada com a identidade nacional. E novamente os problemas de “*raça*” e *assimilação*, impostos como indicativos para o malogro da implantação de “*amarelos*” no Brasil, começaram a serem notados nos núcleos coloniais e no problema da *miscigenação*. (AOKB, 2000, p.78, destaques meus)

Na nota de rodapé, referente a este trecho, Itokazu afirma:

A “*crise de identidade*” do brasileiro é notada até os dias atuais, e é uma questão desencadeada desde o fim do século XIX. No século XX, o movimento modernista desencadeou questionamento diante da sociedade brasileira que repudiou suas ideias. Na academia a busca pela compreensão do povo *brasileiro* começa com discussões acirradas na década de trinta, com a publicação de diversos livros e estudos à respeito de “*Raça*” e da formação do povo *brasileiro*. (idem, destaques meus)

Notemos que “raça”, “miscigenação” e “amarelo” são compreendidos como termos *brasileiros* associados à questão de “crise de identidade brasileira”. No primeiro trecho transcrito acima, Itokazu descreve a “cultura *nikkei*” – ou seja, aquela dos descendentes de japoneses e okinawanos –, como uma “miscigenação” da “cultura brasileira” e “japonesa”. Conforme vimos, o nome que a “comunidade” dá a esse

fenômeno é “*champurú* cultural”. Está implícita a ideia de que o tema da raça se situa como uma questão que não concerne aos okinawanos, os quais se definem como uma “*cultura* misturada”.

Sakima, no décimo capítulo, chamado “A ascensão dos nisseis e descendentes na sociedade brasileira”, enfatiza o argumento da escolaridade como fator importante para mudança social dos okinawanos no Brasil. Neste capítulo, é possível entrever ainda cortes de gênero, de geração (na análise do papel do primogênito nas famílias okinawanas) e matrimônio ligados à escolha de profissões e ascensão social.

A tentativa de particularizar a “história” e “identidades okinawana” revela-se perigosa, sobretudo nas relações que estabelece com o Outro, o não okinawano. Ou seja, ao valorizarem uma etnicidade e uma história, esses autores trazem para o texto o suposto da hierarquia racial:

Quando muito, os que ao exercerem a atividade assalariada, e verificando que alguns dois ou três dias de trabalho seriam suficientes para atender as necessidades básicas de subsistência, os ex-escravos optam a trabalhar somente o suficiente, reservando desta forma, maior tempo para a tão sonhada liberdade, ociosidade e principalmente o convívio familiar, não se empenhando em acumular riqueza neste período.

Desta forma o negro, após ter sido explorado por mais de três séculos é degradado e posto à margem da sociedade sem qualquer forma de amparo, o que contribuiria para a manutenção de sua exclusão e segregação racial por vários e vários anos. (AOKB, 2000, p.64).

Em contraposição, Kanashiro escreve sobre os imigrantes japoneses:

Famílias inteiras empenhadas na certeza de um futuro melhor emigraram para o então desconhecido Brasil. Para os imigrantes, o “fazer a América” seria uma oportunidade de fortuna rápida para em seguida poder retornar ao país de origem. O árduo trabalho e o baixo retorno imediato inviabilizou o sonho de muitos num primeiro momento, prorrogando cada vez mais o retorno ao Japão. Com o passar do tempo, pouco a pouco foram ocupando seu espaço junto a sociedade, se estabeleceram, aprenderam a amar a pátria adotiva, não resolvendo mais tomar o caminho de volta, criando neste solo seus filhos e netos, tornando-se definitivamente brasileiros. (AOKB, 2000, p.65).

O raciocínio do autor acerca dos escravizados que foram libertos e o teor de sua opinião sobre os imigrantes japoneses já revela lugares distintos: são os segundos que têm o privilégio da enunciação, por causa de suas capacidades distintas. É interessante pensar nesse movimento diacrítico, quando, para enaltecer um grupo, se desfaz do outro. Kanashiro procura explicar a história de seu grupo pelo foco *do* e *no* trabalho,

construindo dessa maneira um distanciamento – quase que determinista (cultural) – em relação aos negros.

Ao mesmo tempo, o autor cria, com empatia, a ideia de que os imigrantes tenham se tornado brasileiros. É sabido que as identidades são construtos contrastivos e que as sociedades humanas tendem, de alguma maneira, a ser etnocêntricas – isto é, têm a si mesmas como parâmetro na comparação com outras (Barth, 2000). No texto de Kanashiro, que inclusive escreve que “vergonhosamente o regime escravista durou por mais de três séculos” (AOKB, 2000, p.63), fica explícita a ideia de contraste na produção de identificações nesse, como em outros discursos étnicos. A escravidão seria um divisor em relação ao regime de trabalho que caracterizaria os japoneses. Ambos os trechos selecionados expressam não só *argumentos* como o *lugar da narração*: o que o autor fala e, principalmente, de onde fala. O próprio ato de escrever constrói as posições de alteridade do grupo *nisei* em relação aos negros escravizados, aos imigrantes japoneses e à sociedade envolvente, brasileira.

6. Imigrantes okinawanos: outras narrativas

“A gente se escondeu num buraco debaixo da terra. Passamos dias sem comer, sem tomar banho. Quando a guerra acabou, eu saí toda suja do buraco, tocava uma música que a gente ouvia na escola. Aí, eu era criança e boba, e comecei a dançar, a marchar como na escola”.
Mitsuko Higa, 78 anos, imigrante okinawana.

Este é um trecho das histórias que minha avó me contava quando eu ainda era criança, acerca de suas experiências durante a Batalha de Okinawa (1945). É uma parte da história que eu sempre ouvia com lágrimas nos olhos, enquanto ela se levantava e começava a marchar e a cantarolar. E ríamos juntas. Os imigrantes okinawanos no Brasil, os quais conheci ao longo de minha vida e da minha pesquisa, contam suas histórias sobre a vivência na Segunda Guerra Mundial no mesmo tom: com desprendimento, riem e choram, gesticulam, retomam no corpo já velho seus jeitos infantis. Com seriedade, falam da vida no Brasil e de sua luta para sobreviver no processo migratório.

A música e a dança são referências constantes nas histórias das mulheres imigrantes e assumem a todo o momento o lugar da superação da experiência com a guerra e o movimento migratório. Elas falam, sobretudo, das dificuldades no âmbito

doméstico: a preparação de alimentos, a gravidez, a falta de recursos. Os homens falam muito sobre o trabalho e a falta de recursos. Nesses contextos de amizade e parentesco, o sofrimento atravessa as histórias como um sentimento vivido. Nas narrativas das lideranças da “comunidade”, o sofrimento é a dor do outro, daqueles seres do passado que agora venceram e envelhecem. É a dor que *se quer passar ao outro*, aos descendentes, como símbolo de seu elo com a “comunidade okinawana”. Nem todos os imigrantes estão dispostos a compartilhar suas memórias, seja num contexto familiar, seja no âmbito da “comunidade” como instituição. Entretanto, a maioria se engaja a seu modo numa memória compartilhada – e incompreendida pelas outras gerações –, nos clubes e associações okinawanas construídas em bairros de classe média baixa em que se concentram esse grupo, tais como São Mateus, Casa Verde e Vila Prudente. Apesar dos bairros serem caracterizados pela paisagem, serviços e arquitetura de classe média baixa, os “okinawanos brasileiros” ascenderam socialmente. Alguns continuaram nesses bairros e outros se deslocaram para bairros próximos, tais como Santana, na zona norte, e Tatuapé e Anália Franco, na zona leste de São Paulo.

Alguns *nisei* e *sansei* jovens, literalmente as segunda e terceira gerações, me disseram repetidas vezes que não entendiam porque os “velhos” requisitavam a ajuda deles nas associações okinawanas ao mesmo tempo que não aceitavam abrir mão dos seus “antigos modos de fazer”. Foram várias as tentativas desses jovens em transformar tais associações em centros de cultura okinawana. Nessa tentativa de diálogo, o que está em jogo é o que cada grupo entende por “cultura”. As associações são vistas como conquistas dos imigrantes: espaços que construíram para se reunir, falar sua língua, cantar suas músicas, criar e manter os vínculos que consideram importantes.

No registro da Associação Cultural e Esportiva Okinawa de São Mateus (ACEOMA), por exemplo, consta tratar-se de um clube de tênis de mesa. “Ninguém joga ping-pong no clube, pelo menos desde o fim da década de 1980”, disseram-me Henry Akamine, presidente do *seinenkai* (grupo de jovens), e Hideto Ameku. Certamente, este não é o objetivo principal da associação, apesar de, durante as décadas de 1970 e 1990, os esportes serem o foco das atividades, como forma de atrair a juventude okinawana para dentro das associações. Esse foi o jeito que os okinawanos de São Mateus, bairro periférico da Zona Leste de São Paulo, encontraram para que seu espaço fosse registrado e oficialmente reconhecido pela prefeitura da cidade, fundado em 1973. Atualmente, a programação da associação é variada: casamentos, encontros semanais de karaokê, bingos, reuniões do grupo de senhoras (*fujinkai*) e reuniões do

grupo de jovens (*seinenkai*). Cada elemento pode ajudar a criar o sentimento e uma certa política de afetos nessa “comunidade”.

Para os *nisei* e *sansei*, filhos e netos desses imigrantes, as associações são espaços que os últimos frequentam assiduamente e que, com o passar do tempo, devem assumir para manter o seu lugar e a “memória viva”, ainda que as concepções se alterem.

A AOKB possui 44 subsedes no Brasil⁶², ou seja, são 44 clubes e associações okinawanas ligadas a ela, como o ACEOMA, cujos associados são unidades familiares, e não indivíduos. Ou seja, o membro mais velho da família associa-se representando todos os membros residentes numa mesma habitação. Em comum, é possível dizer que todas essas subsedes foram criadas por imigrantes, apesar de poucas serem mantidas, nos dias de hoje, somente por eles. Nesses clubes, chamados de *shibu* pela “comunidade”, a memória é experimentada cotidianamente e compartilhada na cumplicidade do grupo. Yasuo Shimabukuro, imigrante okinawano, diretor do ACEOMA e da AOKB, respondeu-me, quando eu lhe perguntei se no pós-guerra ele se sentia mais okinawano ou japonês diante da presença estadunidense: “Eu era muito criança. Mas a gente não tinha sentimento de identidade, não. A gente tinha sentimento de fome. Naquela época, a gente só sentia a dor na barriga. Eu corria atrás dos cavalos dos filhos dos soldados porque eles jogavam chiclete para gente”. É notável como, apesar de eu não usar explicitamente o termo “identidade” em minha pergunta, Shimabukuro o utilizou em sua resposta, apontando para percepção dos significados que o conceito tem para minha geração. Como indica sua fala, na década de 1950, não havia “sentimento de identidade”. Ocorre que o local de nascimento, a imigração e a participação na “comunidade okinawana brasileira”, enquanto eventos articulados, acabaram por atualizar a memória, aliás recriada também no contexto de nosso diálogo.

Mitsuko, minha avó, nasceu nas Ilhas Mariana, um conjunto de ilhas no Oceano Pacífico que, à época de seu nascimento em 1936, era colônia japonesa. Já meu avô nasceu no Peru em 1931. Ambos são descendentes de okinawanos e voltaram à ilha durante a infância, onde viveram até 1962, quando imigraram para o Brasil. Com toda a certeza, não se colocava então uma questão de “identidade étnica”. No entanto, no

⁶² São elas: Ana Dias, Araraquara, Bauru, Brasília, Cachoeira, Campinas, Campo Grande, Campo Limpo, Carandiru, Casa Verde, Curitiba, Guarulhos, Ipiranga, Itariri, Jabaquara, Jundiaí, Juquiá, Lins, Londrina, Marília, Mauá, Miracatu, Mogi das Cruzes, Oswaldo Cruz, Patriarca, Pedro de Toledo, Penha, Praia Grande, Presidente Prudente, Registro, Santa Clara, Santa Maria, Santo Amaro, Santo André, Santos, São Caetano do Sul, São José do Rio Preto, São Mateus, São Vicente, Suzano, Tupã, Vila Alpina, Vila Carrão e Vila Prudente.

Brasil, criaram suas netas ensinando-as, na infância, que elas eram “okinawanas”. Também por aqui conheceram discursos de identidade, e passaram a agencia-los a partir de suas próprias vicissitudes. Assim, outras narrativas de história, outros entendimentos de ser okinawano e do que seria a “cultura okinawana” surgem na diacronia da passagem da vida e do tempo histórico no Brasil, no Japão e em Okinawa.

Por mais diversas que sejam as histórias da “comunidade okinawana”, elas são compreendidas tendo em vista o “resgate do passado”, no qual todo “okinawano” parece ter alguma abertura para introduzir sua própria interpretação. Sem uma historiografia fixada na escrita e em documentos manuscritos, essas histórias são basicamente orais, e acabam por cristalizar elementos como “cultura” e “identidade”, eventos e sentimentos. As histórias orais sobre a guerra, por exemplo, funcionam como testemunhos de um tempo atualizado pela boca das novas gerações, quando enfatizam o sofrimento e a superação de seus antepassados sobreviventes: diacronia da passagem do tempo e congelamento de eventos constantemente ressignificados a partir do espaço de enunciação.

As narrativas sobre história dos imigrantes e de seus descendentes diferem de várias maneiras. É sobre a imagem dos primeiros, no entanto, que se baseiam e são recriadas as narrativas dos segundos.

7. Gerações: *issei*, *nisei*, *sansei* e não sei

De alguma forma limitados por barreiras linguísticas, a maioria dos *nisei*, a primeira geração nascida no Brasil e que hoje lidera a “comunidade,” se queixa das dificuldades em dialogar com os imigrantes; ou seja, a geração dos pais e avós nascidos no Japão. Contam que foram criados para “vencer na vida”, o que, em suas palavras, significa estudar, ter uma profissão e enriquecer. Sua missão, segundo eles, era se integrar à sociedade brasileira, enquanto seus pais construíam os espaços da “comunidade”, através das associações.

Os *nisei* costumam contrastar sua situação e sua história com as dos imigrantes e as dos *sansei*. Estes teriam tido mais liberdade por terem nascido num contexto em que a “comunidade japonesa” se estabelecera de modo positivo no Brasil –segundo os *nisei*. Nessas narrativas, os filhos é que tiveram a oportunidade de escolher quem são e o que podem fazer numa situação de maior conforto financeiro.

Tal circunstância teria se tornado possível para essa geração nascida no Brasil, por conta da aposentadoria ou em função do sucesso financeiro logrado em suas carreiras. A maioria dos *nisei*, presentes nas associações okinawanas e que enunciam as queixas mencionadas acima, são profissionais liberais, com formação acadêmica nas áreas de engenharia, contabilidade ou administração de empresas. Seus filhos, netos dos imigrantes okinawanos, se engajaram nas mais diversas áreas, não se concentrando, como a geração de seus pais, na área de Ciências Exatas. A “comunidade okinawana” tem descrito que a “juventude” pôde escolher carreiras que não são vistas como meios de enriquecimento (como as Artes e as Ciências Humanas). Contudo, é importante ressaltar que as famílias que ascenderam à classe média e à classe média alta engajaram-se, sobretudo, no comércio, tornando-se proprietários e empresários de seus negócios.

Essa característica salta aos olhos no convívio com a “comunidade”, pois são esses empresários os maiores financiadores, patrocinadores e entusiastas de eventos e espetáculos artísticos da “comunidade”. Outro elemento importante entre essas famílias é que os negócios e propriedades comerciais são mantidos pelas gerações descendentes ou multiplicados por elas. Em muitos casos, um pequeno comércio foi montado por um imigrante e cresceu com o passar dos anos e o trabalho dos membros familiares. É comum ver *nisei* e seus filhos abdicarem da educação superior para se dedicarem exclusivamente ao trabalho no comércio, voluntariamente ou por decisão de seus pais. Os discursos mais comuns sobre esse ramo de atividade e o enriquecimento que ele ofereceu a muitos “okinawanos” enunciam que o tino comercial “está no sangue okinawano” e compõem histórias pessoais de colaboração financeira e administrativa entre amigos e parentes okinawanos. Esse tipo de solidariedade pode ser observado na constituição das redes cooperativas okinawanas de comércio nos setores de ferragens e material de construção, perfumaria, supermercados e confecção de roupas.

Muitos dos *nisei* que hoje lideram as associações okinawanas chegaram às associações, como dizem eles, “depois de velhos”: após o estabelecimento financeiro, o início da aposentadoria, a chegada de netos. Há exceções, como Shinji Yonamine, presidente da AOKB de 2010 a 2012, que está envolvido com as associações okinawanas desde jovem. As gerações atuais de descendentes okinawanos estendem-se até a quinta ou sexta geração. Assim, idade e geração estão articuladas na forma como as pessoas se juntam em grupos dentro da comunidade. Há *nisei* de 30 a 40 anos e até mais jovens. No grupo *Urizun*, a maioria dos membros é composta por *sanseis* ou *yonseis* (quarta geração). Há também *sanseis* com mais de 70 anos trabalhando em

grupos cuja maioria é *nisei*. Portanto, entendo a geração da maioria dos membros, ao menos nos grupos que estudo, como detentora de maior força para impor sua experiência e perspectiva sobre a “comunidade” nas construções dos discursos sobre “identidade” e “cultura” okinawanas. A geração é um marcador importante nas relações sociais internas à “comunidade”, pois ajuda a construir os espaços de enunciação. A idade e a geração, quando articuladas, posicionam o indivíduo numa rede de hierarquias cujos capitais simbólicos nunca se restringem a elas, mas são antes pontos de interpretação sobre sua conduta e inserção na “comunidade” (Simões, 2004; 2006).

Tive dificuldade em trabalhar com as narrativas orais de imigrantes, muitas vezes por conta da barreira linguística. Por ser descendente de okinawanos e não conseguir me comunicar com os imigrantes livremente, falando português, japonês ou *uchinaaguchi*, a língua de Okinawa, minhas tentativas de comunicação foram, por vezes, constrangedoras. Sentia faltar com respeito àqueles a quem pedia o favor de partilhar suas histórias e muitos se mostravam visivelmente incomodados por eu não poder recebê-las da forma como lhes era apazível contar. Considerar meu vínculo com essas pessoas me fez optar pela aproximação com aqueles com que eu pudesse me comunicar mais livremente, o que trazia vantagens mas também desvantagens. No entanto, respeitar a marcação geracional demarcada pela “comunidade”, ainda mais sendo reconhecida como parte dela, foi importante para que eu pudesse me mover e frequentar os espaços do grupo, e, especialmente, para que minha imagem no grupo fosse igualmente respeitada.

As falas de Mitsuko e de Yasuo mostram, mesmo que rapidamente, a diversidade de narrativas do grupo a partir de um corte geracional: imigrantes (*issei*), *nisei*, *sansei*, e, como diz a piada sobre gerações de descendentes de japoneses no Brasil, “não sei”. A piada é muito boa para mostrar como os “japoneses” são entendidos e se entendem a partir de uma relação hierárquica de consanguinidade com a “cultura” japonesa. A geração “não sei”, contada em sucessão à terceira, revela, ao mesmo tempo, a confusão identitária de pessoas (auto)designadas “japonesas” e a dúvida sobre o vínculo cultural com o Japão, após sucessivas gerações tão “brasileiras”.

A categoria “imigrante” também é heterogênea e mostra seus cortes especialmente em relação ao período da imigração da pessoa ao Brasil. Tive maior acesso às representações orais que são feitas deles pelos seus descendentes, que propriamente pelos grupos de imigrantes. É notável, entretanto, o tratamento que recebem imigrantes que chegam de Okinawa no século XXI pela “comunidade”: são

“japoneses” e não “imigrantes” – categoria resguardada para quem imigrou do Japão e Okinawa no século passado.

Nisei, seus filhos e filhas, netas e netos constituem categorias mais problemáticas, pois estão misturados nos grupos que estudo. Utilizo o termo *nisei* para me referir a pessoas acima dos 40 anos, membros da comissão de organização do livro em comemoração aos 90 anos da imigração okinawana ao Brasil e do grupo *Seisonenkai*; que significa, literalmente, grupo de jovens e “veteranos”, e cujos membros são jovens de 40 a 65 anos, “jovens maduros” como se descrevem.

Em vez de utilizar a categoria *sansei* ou *yonsei* (quarta geração) e assim por diante, refiro-me aos jovens de 15 a 39 anos, membros de *seinenkai* (grupo de jovens) e do *Urizun*, a partir da categoria nativa de “juventude” e “jovens”. Os imigrantes e os *nisei* que participam da pesquisa referem-se a essas pessoas como “jovens”, destacando a diferença etária em relação a eles e a perceptível ausência de uma homogeneidade geracional. É notável que essa marcação não contenha os termos japoneses de geração, que o grupo não se constitua enquanto tal, como os das gerações anteriores, e que sejam os “não sei” da piada, sobre os quais pairam as dúvidas em relação ao futuro da “comunidade”.

O “prestígio” é um capital que aumenta com a idade, na “comunidade okinawana”. No entanto, a faixa etária não é suficiente para seu reconhecimento. É preciso que ela esteja articulada aos modos de vida, atitudes em relação à “cultura” e “identidade” okinawanas para que se possa compartilhar do prestígio e do reconhecimento de determinado grupo geracional.

Assim, as marcas de “prestígio” devem ser apontadas e reconhecidas pelo grupo, que as observam especialmente com referência às suas noções de solidariedade, união e pertencimento. Outro elemento importante do “prestígio” é o dinheiro doado e investido nas atividades da “comunidade”. Tempo e bens materiais são, portanto, os principais capitais associados ao poder e à formação de influência no grupo. Em troca, a “comunidade” confere “prestígio” a essas pessoas, reconhecendo seus atos de solidariedade e generosidade, conferindo-lhes posições superiores de fala e conhecimento sobre a “cultura” e o “caráter”. Como se vê, enquanto “comunidade”, tempo e dinheiro circulam através de políticas de troca e dádiva. A quantia do dinheiro doado e investido tem, sobreposto a seu valor de mercado, equivalentes simbólicos de reconhecimento, gratidão, solidariedade e união. Os doadores, portanto, são frequentemente entendidos como exemplos ideais do “caráter okinawano”. Artistas,

eventos e associações beneficiadas oferecem, em contrapartida, o tempo investido, principalmente através do trabalho voluntário, para a manutenção dos elementos imateriais, “culturais”, considerados necessários para os modos de vida e representações do grupo. Essa equivalência entre tempo e dinheiro, obviamente repleta de conflitos, porém mantida com afinho e dedicação, tornou-se imprescindível para constituição de algumas “qualidades” da “comunidade okinawana brasileira”: forte, unida, solidária, grata.

Alguns *nisei*, apesar de muito idosos, buscam inserção em seu grupo geracional sem sucesso, pois não têm seu “espírito *uchinanchu*”, expressão síntese da “identidade e cultura okinawanas” (Souza Nitahara, 2009), reconhecido por seus pares. Por exemplo, quando permanecem boa parte de sua vida distantes das associações okinawanas, focados em suas profissões liberais, entendidas como trajetórias de “abrasileiramento”, esses “okinawanos” devem passar por crivos mais rigorosos para demonstrar seu pertencimento. Pois a longa duração na “distância da comunidade” implica não possuir um capital essencial da “identidade okinawana”: tempo. Essa longa duração é expressa também pelas relações hierárquicas estabelecidas pela “antiguidade” nos grupos (quem se associa primeiro, por exemplo), permite, no entendimento da “comunidade”, que a pessoa “absorva” pela proximidade com “okinawanos” e com a “cultura” o sentimento de pertencimento e a consciência de sua “identidade okinawana”.

O “espírito *uchinanchu*” refere-se a posturas e sentimentos explicados por frases tais como “não dá para explicar. Você tem que sentir”. É muito mais importante ser reconhecido como detentor do “espírito *uchinanchu*” que se dizer detentor. Também não é polido dizer que se possui tal “espírito”, pois ele engloba os melhores sentidos da “okinawanidade”. Ele exige empatia e emotividade em relação aos eventos históricos e produção cultural okinawana: sofrer ao narrar as desventuras de seus avós durante a guerra e chorar ao ouvir músicas okinawana, por exemplo. Exige também o uso na fala e na prática de discursos sobre moralidade e ética: respeitar os mais velhos, especialmente quanto a opiniões divergentes; ouvir o que membros mais experientes na “comunidade” têm a dizer; trabalhar para que a “cultura” e “identidade” okinawanas sejam “mantidas” e transmitidas para os mais jovens; ser humilde em relação a suas realizações e situação financeira; ajudar os membros da “comunidade” e os parentes; superar as dificuldades sem perder a alegria. O “espírito *uchinanchu*” é citado o tempo todo pela “comunidade”. Ele se realiza no convívio, é o cotidiano das relações sociais que revela se uma pessoa possui o “espírito *uchinanchu*”.

A “comunidade okinawana brasileira” parece tornar equivalentes os termos “cultura” e “identidade” quando se trata do “espírito *uchinanchu*”. Porém, o “espírito *uchinanchu*” é descrito como “cultura” nos contextos em que se trata do exterior da “comunidade”. O “espírito *uchinanchu*” é descrito, internamente, por sentimentos considerados “maiores que a cultura”. Utiliza-se a expressão principalmente para dizer que a pessoa *não tem* “espírito *uchinanchu*”, ou seja, não se pode dizer que alguém, descendente de okinawanos, *não é uchinanchu*. Mas se pode usar de equivalências entre “identidade” e “caráter” para demonstrar que tal pessoa, em suas atitudes, não faz jus aos critérios de ideal de etnicidade do “espírito *uchinanchu*”.

Colocado, portanto, como prática e sentimento, esse “espírito” é compreendido como construção individual a longo prazo, pois estabelece estruturas de sentimentos e posturas que só podem ser comprovadas com o convívio e o passar do tempo. Além disso, para adquiri-lo é imprescindível se mostrar aberto e disponível, uma vez que o “espírito” é ensinado implicitamente através das relações sociais e da aprovação de suas atitudes e sentimentos perceptível apenas por sinais extremamente contextuais, dentro da “comunidade”.

Contudo, qualquer “jovem” é supostamente bem vindo ao grupo geracional da “juventude”, uma vez que se entenda como okinawano. Isso não exclui, porém, as atitudes e processos pelos quais o jovem tem de passar para ser reconhecido efetivamente como parte de um grupo jovem. A abertura facilitada à juventude okinawana está relacionada ao tipo de processo que esse grupo geracional estabelece para a construção da pessoa okinawana e do “espírito *uchinanchu*”.

A “juventude”, por sua denominação aberta e imprecisa, é entendida por imigrantes e *nisei* através da perspectiva de “futuro”. Noções ligadas ao aprendizado “correto” da “cultura okinawana” e do “espírito *uchinanchu*” são direcionadas à “juventude”. Similar ao movimento das histórias de Okinawa e da imigração okinawana ao Brasil, a compreensão dos grupos geracionais de imigrantes e *nisei* é mais fixada e cristalizada em sua denominação e papel na “comunidade”: passado e presente, respectivamente.

“Juventude” é então entendida como o espaço temporal delegado ao futuro. No entanto, assim como em toda história, essas gerações coexistem no presente. A presença do passado no presente não está apenas sublinhada na ressignificação de tradições e na atualização das narrativas, mas está também nas pessoas e grupos que representam, para a “comunidade”, essas divisões temporais.

A “comunidade okinawana brasileira”, portanto, longe de ser homogênea, marca seus discursos, memórias e narrativas na articulação de classe social, gênero e geração e história. As escolhas, conscientes ou não, realizam-se através das diversas relações sociais dentro e fora da “comunidade”. As relações produzidas no encadeamento de eventos históricos pelos *nisei*, no IOB, colocam representações de uma história cumulativa e evolutiva. Segundo Lilia Schwarcz:

Para as sociedades sem escrita, a mitologia asseguraria que o futuro permanece fiel ao presente e ao passado; já para nós, a história garantiria que o futuro será sempre distinto do presente. Assim, a autoconsciência histórica faz parte de culturas que trazem para dentro de si tal movimento progressivo, o que faria da nossa sociedade, uma “sociedade a favor da história”. Mas o perigo de apostar nessa visão unitária é caricaturar a nós mesmos. Se outras sociedades carregam “histórias no plural”, também o Ocidente não é só (e sempre) um conjunto de sociedades que se pauta pela cronologia. (2005, p.130).

As narrativas dos *nisei* revelam a incorporação do movimento progressivo de “sociedades a favor da história”. Isso se torna evidente em duas representações construídas pelos autores: a “identidade okinawana” elaborada como fator de ascensão social e tornada caricatura na tentativa de uma visão unitária sobre ela; e na mobilização de referências acadêmicas. Nesses casos, elas aparecem como tropo da incorporação da noção de História, como saber acadêmico, mas também explorada de forma a conferir legitimidade à narrativa.

Mais revelador ainda é que o conteúdo sobre a “integração dos okinawanos à sociedade brasileira” caminha junto com a reavaliação empírica dessa estrutura narrativa. Afinal, a integração também é realizada por meio da incorporação de entendimentos sobre a história da sociedade envolvente – a brasileira.

Como indica Schwarcz, “mesmo entre nós, o tempo e a história são matéria de negociação: ambíguos em sua compreensão, múltiplos nos desenlaces, vários enquanto representação” (2005, p.135). Os grupos geracionais e as múltiplas associações okinawanas no Brasil disputam suas versões.

8. Avós e netos(as): os fios do sofrimento

Ao entrar efetivamente em campo, a preocupação de imigrantes, *nisei* e jovens com a transmissão da história, da memória, dos valores e da afetividade se mostrou mais pública e objeto de maior investimento, ao menos do que eu imaginara a princípio.

Ela está presente na obra da AOKB que analisei, nas reuniões e objetivos dos mais diversos grupos da “comunidade nipo-brasileira” e “okinawana”. Uma experiência que eu considerava pessoal tornou-se mote de muitas conversas com minhas interlocutoras e interlocutores: novamente, a preocupação das pessoas mais velhas com a transmissão do modo de vida e das histórias de imigrantes. Numa perspectiva biográfica, ela se realiza com a “contação” das memórias de imigrantes a seus filhos e netos; a atribuição de deveres, no sentido de “ser obrigada ou obrigado” a estudar japonês; aprender artes okinawanas; aprender o vocabulário próprio do ambiente “de casa”, composto por termos okinawanos misturados aos idiomas japonês e português; compreender seu espaço no âmbito familiar, como homem ou mulher, como velho ou velha, ou jovem; e nas trocas entre amigos e entre amigas.

Mas também há o “silenciamento” dessas memórias, igualmente a nível biográfico. Em conversas que tive com homens jovens, ao contar coisas que minha avó me diz e esperar uma reação de compartilhamento, obtive respostas do tipo: “que inveja! Queria que meus pais e avós me contassem mais como foi”. Pergunto: “Mas você pergunta ou pede? Eu sempre peço para minha *obá* [avó] me contar histórias”. A conversa continua com meus entrevistados respondendo ora que a avó falecera, ora com desabafos do tipo: “minha mãe diz que lembrar essas coisas é doloroso e por isso ela prefere não contar”. As figuras do avô e do pai, sobre as quais costumo perguntar também, são sempre mencionadas como figuras lacônicas. Em contrapartida, esses mesmo jovens sempre me contam sobre suas obrigações na família; como precisam trabalhar no comércio de seu pai; aprender a tocar *sanshin*⁶³; ou se casar com uma mulher, de preferência de origem okinawana⁶⁴.

De forma diferente, mulheres (jovens ou não) reagem às histórias de minha avó narrando histórias de suas famílias – referindo-se ao “lado B” da imigração – associadas ao testemunho de muitas mortes, à vergonha e à lembrança dos sofrimentos e privações durante a Batalha de Okinawa.

⁶³ Instrumento de três cordas, típico de Okinawa.

⁶⁴ Como explicitado na Introdução, metodologicamente não identifico as pessoas com quem trabalhei nesta pesquisa a não ser quando sua identificação é associada ao discurso por escrito em publicações. Para pulverizar as identidades (nomes) e situações que me interessam como dados, reúno por categorias analíticas (gênero, geração, classe social) falas e contextos fragmentados para que apenas seus emissores se identifiquem como tal. Se, por um lado, perde-se em termos de autoridade etnográfica e consistência nos moldes tradicionais da escrita de etnografias; por outro, espera-se um ganho epistemológico na reflexão sobre os vínculos estabelecidos em campo e na confiança investida pelos sujeitos na autoria etnográfica da pesquisadora sem que necessariamente exista uma continuidade entre o discurso nativo e a produção antropológica.

Gênero e geração, nesse caso, implicam formas de perceber a sociabilidade familiar e diferentes trajetórias biográficas. Num grupo que se autodenomina uma “comunidade” – apesar de caracterizada como “okinawana e brasileira” – e que se vê frequentemente apartada de um modelo de “brasilidade” mais evidente, as formas de sociabilidade e interação conectam pontos que se situam na fronteira entre o biográfico e o coletivo.

Falando agora das jovens, algumas delas revelaram sua curiosidade em torno da experiência da Batalha em Okinawa (1945), sobretudo no que se refere aos casos de estupro e prostituição forçada. Esses temas são introduzidos como fatos comuns em situação de guerra, ou decorrentes dela, mas dificilmente associados à narrativas biográficas ou memórias de vidas concretas. Na verdade, eles se constituem como assuntos tabu, sempre relegados às vidas de okinawanas desconhecidas e distantes. A única vez em que ouvi um homem okinawano brasileiro falar sobre estupro no contexto da Batalha de Okinawa, relacionando-o a sua biografia pessoal, referia-se à história de um tio seu, o qual, segundo ele, protegeu um grupo de mulheres dos ataques de soldados japoneses. Esse imaginário em torno da guerra produz a empatia de jovens em relação ao sofrimento em especial das imigrantes, mesmo que esse sofrimento não se apresente completamente como uma memória biográfica concreta e personalizada.

O tipo de ladainha decorrente do sofrimento é com frequência localizada na falta de alimentos no passado; de condições materiais precárias e perdas; ou em função da própria trajetória imigrante em busca de uma vida melhor. Em última instância, ele é contado à juventude okinawana de modo a contrastar com os aspectos positivos da vida atual dos mesmos, considerada como uma ascensão social da “comunidade”.

O “espírito *uchinanchu*”, contudo, passa por um reconhecimento maior do sofrimento *do* imigrante, e não *da* imigrante, uma vez que ele é contado a partir de uma perspectiva de gênero que tem o masculino como universal. A situação de vulnerabilidade das mulheres okinawanas durante a Batalha de Okinawa, e suas próprias dificuldades durante o processo migratório são pouco pontuadas nessa narrativa mítica e que toma uma forma coletiva. Quando conta sua história de uma perspectiva individual, minha avó Mitsuko fala da dificuldade em que se encontrou sua família, quando todos os homens foram mortos na guerra. Segundo ela, a sensação constante era de medo e insegurança, e de falta de proteção. Como imigrante, ela conta sobre como “foi sofrido”, em suas palavras, o trabalho das mulheres okinawanas na primeira casa em que morou, com cerca de outras setenta pessoas, na Vila Carrão, bairro da Zona Leste de São Paulo,

cozinhando, cuidando das crianças e engravidando. As narrativas femininas sobre sofrimento localizam-se no âmbito das relações mais íntimas, familiares, informais e expressam-se pela oralidade e pela relacionalidade. O sofrimento descrito pelo material produzido pela AOKB, entretanto, tem autoria e características masculinas. Sobretudo, as características do sofrimento dos imigrantes okinawanos fixam-se no tempo: enquanto grupo, o sofrimento é marca do período migratório; com o sucesso e integração alcançados, os sofrimentos tornam-se individualizados. Há um controle, portanto, do que pode ser exposto como dificuldade, violência e discriminação – elementos mais constantes na ideia de sofrimento.

Os silêncios e as várias narrativas sobre o sofrimento configuram relações de empatia reais, mas cujas dores e pesares são fios soltos, difusos e misturados às memórias e meias-palavras.

9. Sobre nuvens e papéis

A polissemia das palavras que designam diferenças é, numa imagem elaborada por Takeshi, o monge zen budista do Templo Soto Zen Busshinji, como uma nuvem. Na ocasião em que o entrevistei, ele dizia que minha pesquisa era também como uma nuvem: no momento em que eu tentava agarrar com minhas mãos a cultura e a identidade japonesas, ela se esfacelava. Após colocar-me alerta sobre as sanções cósmicas que podiam recair sobre mim caso eu fizesse alguma interpretação errada sobre o grupo do qual sou parte, pus-me a pensar, confesso que um pouco receosa, sobre os resultados da minha caça às nuvens.

De que modo poderia eu produzir algum conhecimento sendo reconhecida por meus interlocutores como “okinawana”? Se eu não posso agarrar as nuvens, posso, ao menos, observá-las. Minha trajetória em campo busca exatamente isso: observar a polissemia de termos relacionados à história, identidade e cultura. Estou procurando compreender os espaços de enunciação, de recepção e o contexto geral, das relações sociais, em que esses termos emergem. E, como temos visto, para isso, meu rosto e atitudes de “okinawana” foram fundamentais.

A forma como a história da imigração okinawana foi contada no fim do século XX pelos *nisei* revela um desejo intenso pelo registro escrito: a cristalização da evolução de uma “comunidade” idealizada e recriada a cada dia pelo próprio grupo

envolvido. A utilização de referências acadêmicas, a ênfase no nome dos políticos e no sucesso econômico são marcações simbólicas. De fato, o livro que analisamos, e que se transformou numa das bases de minha investigação, é hoje pouco lido e seu conteúdo pouco operante fora do círculo em que foi escrito. Mas ele marca as aproximações e distanciamentos entre os imigrantes okinawanos e seus filhos; ou ainda a difícil transição de poder e de interpretações sobre história e identidade entre gerações. Sua tinta deixou impressa, porém, a complexidade das relações sociais na “comunidade japonesa e okinawana”; registrou as marcas de aproximação e distanciamento da construção identitária dos *nisei* em relação a outros grupos étnicos que compõem o Brasil, e revelou as formas peculiares de integração dessa “comunidade” à sociedade brasileira. Eles são, à sua maneira, vencedores distanciados e isolados; nem pretos, nem brancos – tampouco amarelos...

Ruth Cardoso, entre as décadas de 1950 e 60, defendia que a existência da designação *nisei* na comunidade japonesa sugeria que havia uma posição particular e uma expectativa de que eles não tivessem participação total na cultura japonesa (2011). A autora traz o editorial do *Jornal Paulista*, de janeiro de 1947, para corroborar o argumento de que a ascensão social dos japoneses no Brasil estaria ligada à ocidentalização do grupo, conseguida pelos grupos de jovens, os *seinenkai*, que se dedicaram a refletir sobre o aperfeiçoamento de seu convívio com os brasileiros:

[...] a colônia japonesa necessita encontrar uma diretriz acertada, baseada no conhecimento objetivo da realidade na qual se encontra. Deverá nascer daí uma nova cultura, uma nova mentalidade, coerente com o evoluir da nova era. Outro problema que a colônia deve encarar com seriedade diz respeito ao “nisei”. O nosso futuro está em convencermos-nos de que o nisei é brasileiro. É necessário formá-lo digno cidadão brasileiro e empenhar-se na sua completa assimilação na sociedade brasileira. (*Jornal Paulista*, 1947, apud. Cardoso, 2011, p.59-60).

“Japonês”, “brasileiro” e “okinawano” são designações em construção através de muitos conflitos, contextos e interesses ao longo do século XX. Esse trecho revela que, na década de 1940, as associações de jovens e as expectativas dos imigrantes estavam voltadas para transformação dos *nisei* em brasileiros. Atualmente, as associações okinawanas buscam justamente o contrário: transformar jovens brasileiros, descendentes de okinawanos, em okinawanos!

Entre as décadas de 1930 e 1970, principalmente, a literatura acadêmica e as associações japonesas no Brasil aproximaram o grupo das questões étnicas e culturais,

afastando-o das questões raciais, através dos conceitos de “assimilação” e “integração”. Historicamente, em nosso país, os imigrantes japoneses precisaram e quiseram provar que eram capazes de se integrar e de se tornarem cidadãos de primeira categoria. Isso ocorreu não somente com a ascensão social de imigrantes e seus descendentes, mas também pela ascensão do Japão à país desenvolvido. Nessa história, as “identidades” desse grupo acompanharam contextos econômicos, políticos e culturais do Brasil, mas também do imaginário brasileiro sobre o Japão, insistentemente colado ao fenótipo asiático presente em nosso país. Em cem anos, a “comunidade nipo-brasileira” alcançou de fato representações positivas e muito exaltadas e manipuladas por ela mesma. Atualmente, num contexto político que busca valorizar minorias e o multiculturalismo, é possível que “brasileiros” se tornem “okinawanos” ou “japoneses”.

Como vimos neste capítulo, a geração *nisei* passou por um processo de abasileiramento, especialmente via o acesso à educação universitária. Apesar dos conceitos de assimilação e aculturação terem sido deixados de lado na reflexão sociológica e antropológica, e considerados datados, permanece a dúvida na “comunidade nipo-brasileira”, na “comunidade okinawana brasileira” e na “sociedade brasileira”: qual a situação de descendentes asiáticos, designados como “japoneses” ou dedicados à construção de uma identidade étnica “okinawana”?

Os conceitos de Bhabha (1998), de ambivalência e da intervenção do Terceiro Espaço, nos permitem observar as fissuras e conflitos nas relações construtoras dessas culturas étnicas – a despeito dele tratar da sociedade pós-colonial indiana, muito distinta em termos contextuais, qualitativos e quantitativos. De toda maneira, no pós-guerra, a tese de Cardoso era a de que os imigrantes japoneses teriam um processo rápido de aculturação no Brasil, caracterizado por suas sucessivas gerações preocupadas com a ascensão social e inspiradas nos modos das classes altas paulistanas, mas desinteressadas na miscigenação. Já o que vemos atualmente é um processo emergente de etnicidades baseadas na diversidade cultural. Paralelamente ao movimento de outros grupos étnicos, também a comunidade que estudo tem se pautado por políticas do multiculturalismo, que simultaneamente separam e aproximam grupos sociais no Brasil.

Uma grande diferença no modo de expressão do sofrimento de imigrantes, *nisei* e da juventude não está na experiência individual do sofrimento, mas em como a questão “quem sou eu?” se torna pano de fundo para a história desse grupo. Mais ainda, cresce o desejo de possuir uma “identidade” e uma “cultura” positivadas e essencializadas pelo próprio grupo. O conflito geracional e existencial expresso pelos

nisei é atravessado pela melancolia de nunca ter certeza de seu lugar. Seria na família, “comunidade”, no trabalho, no convívio com outros brasileiros sem ascendência asiática?

Entre fronteiras borradas, entre lugares, a questão pode ser parafraseada pelo angustiante: “como lidar com o que sou?”. *Nisei* da “comunidade nipo-brasileira” e da “comunidade okinawana brasileira” constantemente relatam mediações emocionais sobre tais conflitos. A juventude okinawana brasileira tem buscado na ideia de origem e ancestralidade, nas histórias de seus avós e pais imigrantes, a empatia pela etnicidade e pelas associações okinawanas. Em certa medida, a luta pela ascensão social, pela riqueza e pela posição nas classes médias e altas deu acesso a um lugar para os asiáticos no Brasil – o direito a uma brasilidade –, mas, também os reposicionou nos estereótipos fenotípicos da ambiguidade, da tradição e da segregação. É, por vezes, a própria narrativa da história que os autossegrega. As histórias sobre a vitória e ascensão de japoneses e okinawanos no Brasil, sempre tão marcadas pelo passado, pelo presente e pela projeção de futuro nos diversos grupos geracionais costuram significados distintos (mas irmanados na fala mítica do grupo) sobre o sofrimento que um segmento de classe média pode produzir, os limites da racialização de fenótipos no Brasil e a liminaridade de uma situação que alia história, cultura, geração e etnia.

CAPÍTULO 2 – Sobre lugares e passados que (não) existem mais: nomes, danças e memórias

1. Nomear: dar história

“Comunidade okinawana” é uma expressão que nomeia – e, portanto, classifica, separa. É o termo mais genérico e livremente utilizado para se referir a uma *ideia* e a um grupo de *pessoas*. No entanto, há outras classificações mobilizadas pela “comunidade” e que são associadas à *história* de Okinawa.

As respostas constantes sobre a relação entre a identidade japonesa e okinawana, como visto no capítulo anterior, indicam o momento histórico em que Okinawa se torna uma província japonesa. Quando meus interlocutores e interlocutoras dizem: “Desde que Okinawa virou província, okinawanos são japoneses”, significa concluir que “antes havia um reino independente chamado Ryukyu, no qual viviam o que hoje chamamos de okinawanos”. Essas afirmações nos revelam como há uma certa história por trás desses termos, marcada por um antes e um depois, além de uma determinada noção de presente-passado-futuro.

Os nomes de Okinawa que surgem nos discursos sobre identidade e cultura e nas narrativas da história são Ryukyu, Okinawa e Uchina. Essas são três formas diferentes de referência à ilha, as quais sugerem se remeter a um mesmo local e uma mesma história. No entanto, argumento que remetem a tempos históricos distintos associados a espaços físicos e simbólicos igualmente distintos. Se Ryukyu, Okinawa e Uchina permanecem nas narrativas e representações da “comunidade”, eles não podem ser entendidos apenas como nomes que dizem a mesma coisa. Fazendo um paralelo com a argumentação de Lévi-Strauss, em *O pensamento selvagem*, de que “as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (2012, p.25), podemos interpretar os nomes dados à ilha, conhecidos e marcados historicamente, como expressão de um sistema classificatório que agrupa e ordena eventos, paisagens, relações e sentimentos.

Tais nomes, na “comunidade okinawana brasileira”, observados seus contextos de mobilização e uso, podem ser entendidos como cronótopos. O termo vem da Teoria da Relatividade de Einstein, utilizado na matemática e desenvolvido por Bakhtin (1998)

para a análise literária. Cronótopo significa, literalmente, “tempo-espaço” e é uma ideia que designa “a associação intrínseca das relações entre tempo e espaço que são expressas artisticamente na literatura” (Bakhtin, 1981, p.211). Essa relação, contida no termo, é trabalhada pelo autor no campo da literatura, em que tempo e espaço são índices fundidos num todo. O tempo é tornado artisticamente visível e o espaço é responsável pelo movimento da história e de seu enredo. É possível, porém, refletir sobre a intrínseca relação entre tempo e espaço em outros campos, como fez Alexander Dent (2007), na Antropologia, ao tratar da fraternidade das duplas sertanejas no Brasil. Tal fraternidade se expressa cronotopicamente, pois encontra-se associada ao passado e ao espaço rurais, em contraposição à noção de temporalidade moderna e ao espaço da cidade.

No caso da “comunidade okinawana brasileira”, os nomes Ryukyu, Okinawa e Uchina refletem imagens de tempo e espaço que podem evocar diferentes sentimentos no grupo. Esses nomes são pensados aqui como *cronótopos de nomeação*, em que o nome, como princípio organizador, aglutina tempo e espaço recolocando e recriando representações sobre a ilha.

1.1. Ryukyu: o passado próspero nos castelos

Em termos de geografia, Ryukyu continua sendo o nome do arquipélago japonês constituído por um arco de ilhas vulcânicas que se estendem do sul do Japão ao norte de Taiwan: ilhas Osumi, Tokara e Amami, administradas pela província de Kagoshima, e Okinawa, Miyako, Yaeyama, Yonaguni e Senkaku, das quais Okinawa é a ilha maior e centro administrativo.

Mapa do Arquipélago Ryukyu⁶⁵

Além de nomear o arquipélago, Ryukyu é o nome do reino que existia na ilha de Okinawa até sua anexação ao território japonês, em 1879. Nas narrativas sobre a história de Okinawa, o termo está ligado ao período do reino, descrito como independente, mas possuidor de fortes relações com a China e com outras regiões da Ásia por meio do comércio marítimo. Nesse período, foram erguidos os castelos, cujas ruínas hoje servem de pontos turísticos em Okinawa. Também em Ryukyu, enquanto período histórico, são localizadas todas as realizações e criações que não podem ser datadas ou cujas datas têm menos eficácia que a percepção, por parte da “comunidade”, de que elas surgiram num passado longínquo. Assim ocorre com o estabelecimento de uma espiritualidade xamânica e dos ritos de culto aos antepassados; o surgimento das artes clássicas como a poesia (*ryuka*), a dança (*ryukyu buyou*) e o título de Terra da Cortesia, conferido pela China ao reino e que figura como tropo da hospitalidade okinawana e de sua habilidade no contato interétnico e intercultural atualmente.

⁶⁵ “Location of the Ryukyu Islands”. Fonte: Wikimedia Commons. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Location_of_the_Ryukyu_Islands.JPG#/media/File:Location_of_the_Ryukyu_Islands.JPG

Sefa Uta. Considerado o lugar mais sagrado do reino de Ryukyu, no qual os homens eram proibidos de entrar, pois as sacerdotisas realizam ali seus rituais de contato com o mundo espiritual. Ele é considerado criação da deusa Amamikiyo, no mito de origem de Ryukyu. Foi tombado como patrimônio da humanidade, em 2000. Fonte: http://en.okinawastory.jp/learn/world_heritage/

Sobretudo, portanto, Ryukyu evoca o tempo da arte, da nobreza e da espiritualidade okinawanas. É o espaço-tempo da criação, origem e florescimento da “cultura okinawana”, tão celebrada nos dias de hoje. Trata-se do tempo e da história mítica de Okinawa em que as fontes originais registram mitos de origem, criação poética e considerações sobre o reino, como o livro *Omoro Soshi*, antologia de poemas ryukyuanos do século XII, e a história oficial do Reino de Ryukyu, escrito por um oficial da nobreza no livro *O Espelho de Chuzan*, de 1650.⁶⁶

Além deles, as fontes mais citadas por acadêmicos e “okinawanos” acerca do reino de Ryukyu são registros de viajantes europeus, entre os séculos XVIII e XIX, que retratam os ryukyuanos como um povo sem armas, sem belicosidade, extremamente gentis e receptivos. Essa representação “orientalista” se desdobra sobre a história da ilha definindo seus nativos, descendentes dos ancestrais ryukyuanos, como povo pacífico. É que o historiador estadunidense Gregory Smits (2010) chama de “mito do pacifismo ryukyuno”. De acordo com o pesquisador, o reino de Ryukyu só pôde ser centralizado pelo rei Sho Hashi, no século XIV, através de uma organizada força militar e coerciva. Detalhes de guerra são descritos em *Espelho de Chuzan* e muitos dados podem ser encontrados na literatura historiográfica de pesquisadores okinawanos de início do século XX. Além disso, argumenta Smits, com o estabelecimento do domínio de

⁶⁶ Segundo Ronald Nakasone, professor de teologia na Graduate Theological Union, no Havaí, e organizador do livro *Okinawan Diaspora* (2002), do Centro de Estudos Okinawanos, da Universidade do Havaí, os originais dessas obras haviam desaparecido durante a Batalha de Okinawa (1945) e foram devolvidos ao Japão, em 1953, pelos Estados Unidos. Elas constituem as fontes principais sobre Ryukyu antes de sua anexação ao Japão.

Satsuma (feudo japonês na região hoje conhecida como província de Kagoshima), em 1609, os governantes de Ryukyu e seus oficiais criaram a habilidade de se representar como cortesões, sofisticados e pacifistas para o exterior, justamente devido ao equilíbrio que deviam manter em suas relações com o Império Chinês e o domínio japonês. Essa habilidade diplomática de se representar para o exterior torna-se evidente nos registros europeus do século XVIII. Mesmo o karatê, arte marcial criada em Okinawa e que significa literalmente “mãos vazias”, é apontado por muitos pesquisadores e okinawanos como marca do caráter pacifista e desarmamentista de Okinawa.

Ruínas do Castelo de Nakagusuku. Em 2000, foi tombado pela UNESCO como patrimônio da humanidade. É considerado o melhor forte construído em Okinawa, datado do século XV. Em minha viagem à Okinawa, em 2011, estagiei no Museu de Arqueologia de Nakagusuku, onde estão as ruínas do castelo, durante três semanas. Fui a campo apenas por três dias, nos quais ajudava na limpeza de espaços de escavação e na limpeza dos muros das ruínas, retirando a vegetação que cresce espontaneamente neles. É interessante notar que, apesar de se dizer que Ryukyu fora um reino pacifista, muitos castelos em forma de fortes e fortalezas foram construídos ali. Fonte: http://en.okinawastory.jp/learn/world_heritage/.

Smits, no entanto, indica uma série de fontes e dados que revelam que houve, sim, militarismo e uso de forças coercivas no reino. O que é revelador em sua análise é como a construção da historiografia de Ryukyu acompanha a agenda política okinawana contemporânea: enfatizar o pacifismo ryukyano na história está colado às questões políticas da presença de bases militares estadunidenses na ilha. A força do mito encontra-se especialmente ligada ao desejo da sociedade okinawana em ter seu território desmilitarizado. Nas palavras do autor, “a falta de detalhes da história ryukyana permite que Ryukyu funcione como uma tela branca sobre a qual a sociedade contemporânea pode projetar seus desejos” (2010, p.8).

A “tela branca”, é um cronótopo que explode as fronteiras entre passado e presente ao misturar mitos e histórias e criando, em sua historicidade, novos mitos. Ryukyu permanece nas representações okinawanas como memória subterrânea, bombardeada de significados, como um devir, um passado cujo sentido nunca se completa.

Castelo de Shuri. Quase integralmente destruído na Segunda Guerra Mundial, foi reconstruído em 1992, no mesmo local, a partir de documentação e fotografias do original.
Fonte: http://en.okinawastory.jp/learn/world_heritage/.

Além do uso do nome Ryukyu nas narrativas míticas, ele aparece na “comunidade okinawana brasileira” pelas artes. A *ryukyu buyou*, dança clássica e popular de Ryukyu, carrega em sua designação o lastro de um período histórico, de um tempo em que, segundo muito se diz, “as influências não eram só japonesas, mas especialmente chinesas e de outros lugares da Ásia, fazendo com que a arte seja mais rica por esses contatos”. É claro que essa é, e como temos notado, uma memória oral, divulgada por vários artistas da “comunidade okinawana brasileira”.

Performance da dança *Yotsudake*, no Castelo de Shuri, durante o festival anual da Dinastia Ryukyuana, em 2014. A *Yotsudake* é particularmente interessante quanto às percepções acerca do clássico e do moderno na arte ryukyuana. As vestimentas e acessórios são elementos que caracterizam a dança clássica, remetida à época do Reino. A melodia e a letra (*ryuka*, poesia antiga do Reino) são também antigas e não-datadas. Contudo, o professor Satoru Saito, mestre brasileiro da *ryukyu buyou*, explicou-me que tanto a melodia quanto a poesia eram fragmentos que foram reunidos, no pós-guerra, sob o nome *Yotsudake*, cuja melodia e poesia foram perdidas. As artes clássicas eram compostas, segundo Saito, de forma conjunta. Ou seja, poesia, música e dança compunham uma única obra. Assim, essa é uma dança contemporânea criada a partir de fragmentos de obras antigas. Por seu efeito de composição e características ryukyuanas não se desconfia que ela tenha sido criada no século XX.

O grupo de tambores okinawanos *Ryukyu Kokku Matsuri Daiko* (RKMD) utiliza em seu nome o termo “Ryukyu”, apesar de ser um grupo de arte moderna que une tambores okinawanos à melodia da música *pop*. Mesmo assim, segundo eles, o grupo transmitiria a ideia de um lugar e um tempo longínquos; o lugar e o tempo das “origens” okinawanas. Assim, Ryukyu pode nomear um grupo de dança e performance modernos, evocando porém o tempo da tradição e de um local que não existe mais.

As performances representam os festivais antigos de colheita ou a construção do castelo de Shuri, onde residia a corte, mas também selecionam músicas cujos temas remetem a imagens de Okinawa (com a nostalgia própria dos imigrantes), tais como

Shima Uta (Canção da ilha) e *Shimanchu nu Takara* (Tesouro do ilhéu). A ênfase na tradição e nas origens dá autenticidade à performance e, como me explicou um dos líderes do RKMD, ao

sentimento que a gente tem quando toca [os tambores]. Se a gente toca com o sentimento voltado para os nossos antepassados, para as nossas tradições a gente alcança todo mundo no público. É emocionante ver os velhinhos que nem conseguem mais andar direito pulando da cadeira para dançar com a gente...

Ryukyu Koku Matsuri Daiko. Show de abertura da Copa das Confederações, Brasília, 2014.

Fonte:

<https://www.flickr.com/photos/maturidaikobrasil/9082602436/in/photostream/>

Ryukyu está situada no tempo mítico em que toda a arte, cosmologia e características dos okinawanos surgiram. Como cronótopo, espaço e tempo dão forma ao enredo e movimento do passado mítico. Ryukyu tem suas paisagens imaginadas com túmulos antigos em forma de casco de tartaruga, grutas sagradas e castelos inteiros coloridos com as cores vermelho e amarelo vibrantes.

Essas paisagens permanecem em Okinawa como se fossem resquícios desses espaços que se tornaram pontos turísticos, muitas vezes em ruínas. A partir desse lastro, a “comunidade okinawana” percebe o retorno do tempo. Apesar de confinado na narrativa histórica linear e progressiva, ele é revivido pela matéria que restou, apesar da destruição da Segunda Guerra Mundial, e nas expressões artísticas contemporâneas, que lançam mão largamente de expedientes corporais. Sem potência para retornar enquanto história, retorna como arte.

Fotografia: “Girl with the white flag”, autor: John Hendrickson, fotógrafo do Exército Estadunidense, 25 de junho de 1945. Essa imagem se tornou um símbolo do pacifismo okinawano do pós-guerra e ilustra a capa da autobiografia de Tomiko Higa, publicada em 1983, após a autora se deparar com seu retrato num livro de história e procurar o fotógrafo.

Fonte:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_girl_with_the_white_flag,_John_Hendricks_on.jpg.

Como cronótopo de nomeação, Ryukyu estabiliza o que não pode ser novamente experimentado, inclusive um país independente, livre das relações políticas entre Estados Unidos, Japão e China. Dessa maneira, ao evocar-se a imagem da nobreza, afasta-se a pobreza e a miséria que já assolaram a ilha. Com certa ironia, Ryukyu é também o nome que a Ocupação Militar Norte-Americana devolveu à ilha entre 1945-1972 com o intuito de afastar a população do sentimento nacionalista japonês. Estranho modo de história encontrar mitologia...

Portal de entrada do Castelo de Shuri, reconstruído em 1958. Na placa diz-se “*Shurei no Kuni*”, Terra da Cortesia. Fonte: <http://blog.jtbusa.com/all/shurei-mon-gate-is-a-wooden-two-storied-gate-standing-at-the-main-entrance-of-shurijo-castle-thats-the-la>.

1.2. Okinawa: cordão que flutua no mar

O nome Okinawa refere-se ao tempo em que o arquipélago tornou-se parte do Japão, de 1879 até hoje, com uma interrupção de quase 30 anos, quando os Estados Unidos ocuparam a ilha após a Segunda Guerra Mundial. O espaço da ilha é então caracterizado pela mudança e pela reconstrução, mas também pela japonização: solo da Batalha do Pacífico (1945), solo das bases militares estadunidenses e também do turismo.

Futenma Base Aérea do Exército Estadunidense. Fonte: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/8574208.stm>

Fotos ilustrativas da matéria “Ilha de Okinawa: um paraíso perdido no Japão”, em <http://www.japaoemfoco.com/ilha-de-okinawa-um-paraíso-perdido-no-japao/>

A nomeação Okinawa pressupõe o Japão e a modernização. É o local que mudou tantas vezes durante o tempo de vida dos imigrantes, cujas histórias e imagens são construídas e reconstruídas através do distanciamento e da aproximação. O tempo é histórico, marcado por eventos e fatos políticos e pela perspectiva de um futuro progressivo. É o nome mais genérico para se referir à ilha.

Kokusai Doori, ou “Avenida Internacional”. A avenida principal da capital de Okinawa, Naha. Foto: Victor Kanashiro. 2010, Okinawa, Japão. Fonte: <https://okinawabrasil.wordpress.com/category/reflexoes/>

A principal imagem de referência a Okinawa é o mar. Um mar azul que se confunde no horizonte do oceano Pacífico com o azul do céu. Os ideogramas de Okinawa, 沖縄, significam, literalmente, “mar aberto” e “corda”. Victor Kanashiro⁶⁷, idealizador de um projeto de documentário sobre os okinawanos no Brasil, traduziu Okinawa como “cordão que flutua no mar”. Essa expressão remete à forma alongada do arquipélago, estendido entre o sul do Japão e o norte de Taiwan.

Em Okinawa, o mar da ilha aparece recorrentemente apresentado para os japoneses como uma paisagem turística especial, numa figuração semelhante àquela das praias do Nordeste brasileiro e sua representação para os habitantes do Sul.

⁶⁷ Kanashiro é sociólogo. Possui dois artigos sobre o tema da imigração okinawana ao Brasil, “Uma introdução aos estudos okinawanos” (2010) e “A comunidade uchinanchu na América Latina” (2011). O documentário “Okinawa – Cordão que Flutua no Mar” permaneceu um projeto, mas é possível acessar a pesquisa e os materiais no blog okinawabrasil.wordpress.com. Conheci Kanashiro numa reunião na Associação Okinawa Kenjin do Brasil (AOKB) sobre a constituição do Memorial do Imigrante Okinawano (MIO) e a formação de um grupo de estudos sobre Okinawa, na AOKB, em 2009.

No Brasil, as mesmas imagens do mar podem ser vistas como um horizonte azul que une a terra natal dos imigrantes okinawanos e o lugar em que vivem atualmente. Okinawa, como espaço e imagem, não é a mesma para okinawanos brasileiros e para okinawanos japoneses. Para imigrantes okinawanos e seus descendentes, o cordão que flutua no mar significa também linhas migratórias, tecidas com imaginação, nostalgia, memórias, parentesco e sentimentos. A ilha é um espaço idealizado, romantizado e sonhado. No entanto, e ao mesmo tempo, ela é também vivida na experiência cotidiana das relações de parentesco e da “comunidade”, que criam memória e sentimentos a partir desse local: “Ir para Okinawa foi voltar para um lugar em que eu nunca estive”, disse Victor Kanashiro em entrevista para o jornal da “comunidade okinawana brasileira”, Utiná Press, em 2010. Sua descrição ecoa em eventos da Associação Okinawa Kenjin do Brasil (AOKB) ou na fala de outros descendentes de okinawanos quando descrevem a sensação de conhecer a terra de seus ancestrais. A estranheza de significados dos verbos, na expressão de Kanashiro, revela a tensão paradoxal entre espaços e tempos imaginados, aprendidos culturalmente, percebidos no cotidiano da experiência migratória, bem como se apresentam de forma insistente nas gerações posteriores. Como alguém pode voltar a um lugar em que nunca esteve? O espaço físico de Okinawa está intrinsecamente ligado a múltiplas narrativas e temporalidades que muitas vezes nada têm a ver com a presença física no território.

Okinawa é o único nome de província japonesa a derivar um adjetivo gentílico nas línguas portuguesa, inglesa e espanhola: *okinawano*, *okinawan* e *okinawense*, respectivamente. Certa vez Shinji Yonamine, ex-presidente da AOKB, chamou minha atenção, nesse sentido, mostrando que seu uso já fora considerado pejorativo, quando proferido por imigrantes japoneses. A nomeação diferenciava os okinawanos num momento em que apenas desejavam ser iguais.

Okinawa, como cronótopo de nomeação, carrega muitos conflitos que implicam em uma maior dificuldade de estabilização e fixação. Pode-se mobilizar o termo Okinawa simplesmente por ser um referente geopolítico. No entanto, esse é também o nome que marca a “colonização” japonesa de Ryukyu e de Uchina. O termo distingue ainda o período histórico em que se inicia a deterioração das tradições espirituais, das línguas e da arte clássicas. Não obstante, esse é o nome retomado em 1972, quando os Estados Unidos “devolvem” a ilha ao Japão. Por sua vez, na “comunidade okinawana brasileira”, esses dois eventos históricos possuem interpretações que oscilam entre destacar sua vantagens e desvantagens relativas. Segundo essas versões, a anexação de

Ryukyu ao estado japonês, apesar de ter sofrido com o impacto de “colonização” sobre os modos de vida e expressões artísticas, foi preferível à sua anexação ao território chinês: uma possibilidade sempre imaginada uma vez que a China à época tinha mais relações com Ryukyu. A “reversão”, como é chamada a volta de Okinawa ao governo japonês, em 1972, enfatiza a identificação dos okinawanos com os japoneses e os problemas causados pela militarização estadunidense da ilha. Notemos que os outros espaços que surgem nas narrativas okinawanas são espaços imaginados também. A aproximação com a China, na “comunidade okinawana brasileira”, é sempre feita em termos “culturais” e “históricos” – não se aproximam dela étnica ou politicamente.

Os Estados Unidos, contudo, suscitam sentimentos controversos entre imigrantes, okinawanos japoneses e okinawanos brasileiros. Imigrantes do pós-guerra, que viveram a Batalha de Okinawa (1945), falam sobre os Estados Unidos com afeto e admiração, pois, segundo eles, foram os soldados estadunidenses que os acolheram e alimentaram quando a guerra acabou – e não os japoneses. Foram também eles que lhes deram empregos, no pós-guerra, durante a reconstrução e ocupação estadunidense da ilha. Minha avó guarda até hoje uma fotografia sua com uma criança estadunidense de quem foi babá, na década de 1950. O contato com os norte-americanos faz parte das memórias e hábitos que ela trouxe para o Brasil – durante minha infância, preparava ovos mexidos com *bacon*, salsichas e panquecas no café-da-manhã. Jorge Hanashiro, 84, *nisei*, voltou com sua família à Okinawa, em 1939. Segundo ele, seus pais queriam que os filhos tivessem uma educação japonesa. Deixaram Jorge, seu irmão e duas irmãs e retornaram ao Brasil. Somente em 1949, por terem nacionalidade brasileira, saíram de Okinawa com vistos do Consulado Suíço, através da Cruz Vermelha⁶⁸ – “A Cruz Vermelha... A Cruz Vermelha me salvou! Por isso, ajude-a se você puder”, disse-me Hanashiro, em junho de 2012. Ao mesmo tempo, ele fala com emoção sobre o acolhimento dos soldados estadunidenses e com tristeza pela “humilhação do Japão. A gente também foi humilhado. Eu procurava resto de comida no lixo dos americanos para levar para casa. Nesse época, depois da guerra, eu era *boy*. Fazia limpeza e várias outras coisas na cozinha de uma base militar ”.

Nesse cenário, as imagens turísticas e culturais de Okinawa são metonímicas, pois representam a ilha reconstruída no pós-guerra através da resignificação de suas paisagens praianas, de suas ruínas históricas, do reavivamento cultural pelas artes e a

⁶⁸ Entidade criada em 1863, na Suíça, com o objetivo de garantir assistência a vítimas de conflitos armados.

construção de uma identidade étnica. O espaço de Okinawa, nesse sentido, é uma *parte* que representa um todo. As praias turísticas tornam invisíveis aquelas paragens que são propriedade do exército estadunidense para treinamento e testes de armas e, também, aquelas que foram cenário de morte de milhares de okinawanos na Batalha do Pacífico. Já os vestígios históricos simbolizam o passado de Ryukyu, em detrimento de se nomear como é que surgiram – mais propriamente – as ruínas. Essas são, sobretudo, resultado não apenas do trabalho do tempo, mas também dos bombardeios da guerra. O castelo de Shuri, símbolo máximo do reino de Ryukyu foi totalmente reconstruído para usufruto da “cultura okinawana” e do turismo, mas os túneis subterrâneos pelos quais os okinawanos fugiram e onde esconderam os símbolos da nobreza, ainda existentes até o advento da guerra, permanecem fechados ao público.

O cronótopo de nomeação Okinawa une espaços metonímicos à temporalidade da história “cultural” e progressiva. Essa paisagem metonímica não é a mesma dos imigrantes que sobreviveram à guerra ou daqueles que emigraram antes dela.

Okinawa para os imigrantes é também o espaço ligado à nostalgia. Para Svetlana Boym (2002), em sua obra *The Future of Nostalgia*, não se trata apenas de anotar o deslocamento no espaço, mas também a mudança na concepção de tempo.

Segundo a autora, a nostalgia, como emoção histórica – conceitualizada como doença no século XVII –, é uma saudade do espaço de experiência recrudescente, que não se encaixa no novo horizonte de expectativas. As manifestações de nostalgia representam os efeitos colaterais da teleologia do progresso. Já o progresso é um marcador do tempo global. Ela não é apenas uma expressão de saudade local, mas o resultado de um entendimento de tempo e espaço que possibilita a divisão entre local e universal. O “ser nostálgico” é aquele que internalizou essa divisão, mas ao invés de aspirar pelo universal e progressivo, olha sempre para mais atrás e anseia pelo particular.

O paradoxo da nostalgia institucionalizada, segundo a mesma autora, é que quanto mais forte for a perda, mais ela é sobrecompensada com comemorações. E quanto mais resoluto a distância com o passado, maior a tendência a idealizações (Boym, 2002, p.16). Como vimos no primeiro capítulo, a criação da data comemorativa da imigração japonesa e okinawana tem um papel importante na elaboração de sua história. As comemorações ganham força também a partir da década de 1950, após a Segunda Guerra Mundial, quando os imigrantes reconhecem que não é mais possível voltar ao Japão – objetivo que acalentavam até então –, e aceitam o Brasil como

residência e local de estabelecimento de suas famílias. A criação da data comemorativa marca, portanto, o início da trajetória japonesa no Brasil, mas também a perda profunda de sua terra natal.

Em seus modos de administrar a AOKB, os imigrantes mantiveram o uso da língua japonesa em todos os seus documentos, atas e registros, até o ano de 2005, momento em que a liderança é passada para os *nisei*. As atas de assembleias e reuniões da diretoria começam a ser redigidas em português, para então serem traduzidas para o japonês. Até, pelo menos, fins da década de 1980, os diretores deviam vestir-se de terno e gravata para comparecer às reuniões e atividades da AOKB. Segundo Shinji Yonamine:

os isseis faziam tudo com muita formalidade. Toda essa coisa formal, ritualizada dos modos japoneses. Você acha? Nesse calor que é o Brasil, ter que vir todos os dias para a associação vestido de terno e gravata! Sai fora! Mas a gente fazia, porque a gente era jovem e queria participar, queria ter espaço.

Os *isseis* que conduziram a AOKB durante o século XX concebiam as imagens de Okinawa sobrepostas às imagens do Japão. Okinawa, naquele contexto, é uma província *japonesa*, cujos imigrantes deveriam tornar-se mais “japoneses”. Além disso, é patente a percepção dos okinawanos de que os brasileiros e outras pessoas sem ascendência japonesa são considerados “estrangeiros”, o que denota seu investimento na constituição de um grupo fechado. É na formação paralela às associações japonesas que os imigrantes estabeleceram internamente seus critérios em relação às lembranças de Okinawa, promovendo entre si grupos de dança, canto e sumô okinawanos, e mantendo o *uchinaaguchi*, língua okinawana, na conversação e, nos registros documentais, o idioma japonês.

A distinção de dois tipos de nostalgia, por Boym (2002), ajuda a compreender Okinawa como um cronótopo de nomeação:

Os dois tipos de nostalgia não são tipos absolutos, mas tendências, maneiras de dar forma e significado à saudade [*longing*]. A nostalgia restaurativa põe ênfase em *nostos* e propõe a reconstrução do lar perdido e a o preenchimento das lacunas da memória. A nostalgia reflexiva reside em *algia*, saudade e perda, o processo imperfeito da lembrança. A primeira categoria de nostálgicos não se pensa como nostálgica; eles acreditam que seu projeto é sobre a verdade. Esse tipo de nostalgia caracteriza reavivamentos nacionais e nacionalistas em todo o mundo, que se engajam no fazer mítico da história antimoderna através do retorno a símbolos nacionais e mitos e, ocasionalmente, substituindo-a por teorias conspiratórias. A nostalgia restaurativa se

manifesta na total reconstrução de monumentos do passado, enquanto a nostalgia reflexiva se debruça sobre ruínas, a pátina do tempo e da história, nos sonhos com outro lugar e outro tempo. (Boym, 2002, p.41).

A elaboração da história da AOKB sobre a imigração busca preencher as lacunas da memória e a instabilidade da história através da *continuidade*, tendo como base um tempo linear e progressivo. Ao mesmo tempo em que os *issei* compreendem Okinawa como parte da nação japonesa, assumindo símbolos do *Nihonjinron* (ideologia sobre as virtudes do povo japonês) na forma de agir pela honra, disciplina, sobriedade, resiliência e perseverança; também constroem para si uma Okinawa normativa e restrita, inclusive para seus filhos e netos. A queixa mais recorrente com relação aos imigrantes é que ao registrarem suas memórias e seus documentos em língua japonesa e, simultaneamente, não ensinarem o idioma às gerações seguintes – focando-se na integração delas à sociedade brasileira – eles acabaram apenas construindo obstáculos. Quando os imigrantes começam a envelhecer e morrer, a pressão para que os *nisei* assumam a liderança da AOKB e da “comunidade okinawana brasileira” cresce. O paradoxo entre as concepções de Okinawa, entre gerações, torna-se motivo de ansiedade e preocupação.

Vamos mais uma vez recorrer a Boym:

A identidade cultural é baseada numa certa poética social ou “intimidade cultural” que fornece a cola da vida cotidiana. Isso foi descrito pelo antropólogo Michel Herzfeld como “um autorreconhecimento embaraçoso e pesaroso” através de vários enquadramentos comuns da memória e que, inclusive, podem aparecer como estereótipos. Tal identidade envolve jogos de “esconde-esconde” que somente “nativos” jogam, regras de comportamento não escritas, piadas entendidas com meias palavras e um senso de cumplicidade. A propaganda estadista e a memória oficial da nação são construídas sobre a intimidade cultural, mas há também discrepância e tensão entre as duas. É muito importante distinguir nacionalismo político e intimidade cultural, que, afinal, é baseada no contexto social comum, não na homogeneidade étnica ou nacional. (Boym, 2002, p.43).

Assim, a nostalgia restaurativa, “restaura” ou inventa tradições, baseadas na construção de um senso de perda de comunidade e coesão que oferece um roteiro coletivo confortante para a saudade individual. As tradições são entendidas por Boym como um conjunto de práticas coletivas, regradas e ritualizadas que inculcam valores e normas pela repetição, implicando uma continuidade com o passado. Elas não são inventadas *ex nihilo*, do nada. Mas a condição de tradição restaurada ou inventada

apresenta um grau maior de formalização simbólica e de ritualização que não se encontram nas convenções e costumes atuais e que forneceram os padrões para a formação de novas tradições. Assim, quanto maior e mais rápido o passo da modernização, mais conservadoras e imutáveis podem ser as tradições. E quanto mais forte a retórica da continuidade histórica com o passado, mais seletiva se torna a própria apresentação deste.

Okinawa não é apenas, portanto, o cronótopo que nomeia paisagens relacionadas a períodos históricos, mas também representa diferentes concepções de temporalidade entre gerações, no Brasil. Como desenvolvi no capítulo anterior, imigrantes, *nisei* e a juventude okinawana brasileira são entendidos respectivamente como passado, presente e futuro nas narrativas sobre a história e evolução da “comunidade okinawana”. Apesar da construção dessas narrativas ser conflituosa, especialmente pelas formas que tomam as relações intergeracionais, a história e a continuidade com o passado apresentam uma forte tendência à nostalgia restaurativa, baseada na intimidade cultural.

Os *nisei* e jovens okinawanos brasileiros partem de sua “intimidade cultural”, adquirida no convívio familiar e nos círculos de amizade, para elaborar a “comunidade okinawana”. *Nisei* focam-se na construção da narrativa da história, buscando preencher as lacunas dos livros sobre a imigração japonesa e o silêncio de seus pais. Certa vez, um *nisei* me disse que “os velhos contam sua história para os amigos na mesa de bar. Mas a gente que é filho não fica sabendo de nada, eles nunca querem contar, só mandam a gente trabalhar e estudar. Eles morrem e a gente tem que tocar as coisas, como a gente faz?”. Escrever a publicação em comemoração aos 90 anos da imigração okinawana ao Brasil foi, ao mesmo tempo um teste que a liderança *issei* aplicou sobre a nova geração de líderes e o registro catártico da crise de identidade dos *nisei*, que tentam dar “continuidade ao trabalho dos *isseis*” e também enfatizar a *continuidade* do passado com o presente – inclusive como metáforas para suas posições de grupos geracionais.

A narrativa sobre a história, contudo, não é um elemento mobilizador da juventude okinawana. No *Konshinkai* do ano de 2014, evento anual e mais importante do *Urizun*, pois divulga e promove as bolsas de estudos para Okinawa, as atividades eram bem dinâmicas. Em uma delas, foram distribuídos papéis com palavras em português e *uchinaaguchi*, como “privada” (vaso sanitário) e *gachimaya* (guloso). As pessoas, sentadas em semicírculo deviam, uma a uma, se levantar, se apresentar e montar uma frase com a palavra sorteada, de preferência que tivesse relação com

alguma experiência okinawana. Todos pareciam muito envolvidos na atividade, inclusive as pessoas mais tímidas. As exposições sobre as modalidades de bolsas e sobre a etiqueta japonesa foram ouvidas atentamente e houve muitas perguntas. Porém, na apresentação sobre a história de Okinawa e da imigração okinawana, o público estava disperso e corriam conversas paralelas, inclusive entre a comissão de organização do evento.

Victor Hugo Kebbe, pós-doutorando em Antropologia, da Universidade Federal de São Carlos; e eu, “antropóloga (sendo) nativa”, fazendo campo juntos no *Konshinkai* do Urizun, na AOKB. Durante a dinâmica de grupo, Mika Yona, 25, circulou pela sala fotografando os participantes com as palavras sorteadas. A minha, “*Akisamiyo!*”, é uma interjeição okinawana traduzida, no Brasil, como “Nossa Senhora!”. Maio de 2014. Foto: Mika Yona.

De fato, a juventude okinawana é mais mobilizada pela troca de experiências pessoais em sua “intimidade cultural” e pela ênfase nas artes okinawanas, que pela “história”. Para os jovens, a “história” é algo que deve ser estudado, deixado para os especialistas ou amadores interessados. Ela não tem uma utilidade direta em suas vidas, a não ser quando fatos históricos podem ser reelaborados em suas experiências individuais como okinawanos ou como instrumento político. Ela serve também para contextualizar o sofrimento dos imigrantes – o que faz a história apresentada ser altamente seletiva – e justificar o apoio, de certa maneira, à importância das artes

okinawanas, principalmente por e para jovens que não as praticam. Nesse sentido, a juventude okinawana também trabalha com elementos de uma nostalgia restaurativa.

1.3. *Uchina: nome de casa*

Uchina é o nome íntimo, interno ao grupo, o nome popular e nativo da ilha. De *Uchina* deriva-se *uchinanchu*, sua designação identitária. *Uchina* evoca a imagem do povo, da família. É o tempo biográfico, do parentesco e da descendência, mas também o da inclusão.

Ele é mobilizado apenas internamente ou junto a pessoas que são consideradas próximas à “comunidade”, denotando familiaridade e afetuosidade em relação a Okinawa. *Uchina* é um nome que produz a aproximação consanguínea ou “cultural” com a ilha. Seu uso tende a uma sensação de nostalgia reflexiva, na concepção de Boym:

a nostalgia reflexiva é mais sobre a memória individual e cultural [...]. É mais orientada em torno de uma narrativa individual que saboreia detalhes e sinais memoriais, perpetuamente adiando o retorno à casa em si. [...] ela pode ser irônica e humorada. [...] ela se enamora da distância e não de seu referente em si. (Boym, 2002, p.49-50)

Uchina, como cronótopo de nomeação, une o espaço da ilha enquanto memória na experiência do imigrante e na temporalidade da descendência. Não busca restaurar ou reconstruir o espaço e o tempo, mas pontuar na história biográfica e familiar uma memória antiga.

Especialmente, esse termo é mobilizado nas conversas em *uchinaaguchi*. Ele se refere às memórias mais afetivas dos imigrantes e é perpassado por um sentimento de melancolia para seus descendentes.

2. *Ryukyu buyou: imagens do passado*

Conta-se que a *ryukyu buyou* nasceu na corte do Reino de Ryukyu. Não há datas precisas sobre seu surgimento. Mas a coletânea ryukyuana *Omoro Soshi* (Compilação de Pensamentos), cuja primeira versão data de 1532, registra em texto mais de 1.500

canções, poemas *ryuka* (com base de quatro versos 8-8-8-6 escritos em ideogramas) e palavras sagradas entre os séculos XII e XVI. A coletânea faz referência também às artes coreográficas do Reino.

O Reino de Ryukyu, apesar de sempre ser trazido à tona nas pesquisas sobre Okinawa e suas artes, constitui-se enquanto mito: narrado constantemente no tempo sincrônico, atravessa gerações e cria associações entre o tempo original e a contemporaneidade. Há certeza de que ele existiu, porém é insistentemente mantido suspenso no tempo, como se o pensamento okinawano o segregasse da diacronia e do movimento que tomou Okinawa e as “comunidades okinawanas” enquanto “sociedades a favor da história”.

A dança de Ryukyu é um desses elos entre mito e tempo histórico. Em uma de suas aulas, perguntei ao mestre Satoru Saito se a *ryukyu buyou* havia sido criada, como o teatro clássico japonês Nô, por homens e como ela surgira. O professor me explicou que

antigamente só os homens podiam dançar e atuar. Dizem que era para não estimular a cobiça dos diplomatas chineses, na época do reino, pelas mulheres okinawanas. Quando Ryukyu virou Japão, os artistas da corte se espalharam por Okinawa e começaram a dançar e cantar em lugares públicos, pedindo dinheiro e comida. A partir daí, surgiram os gêneros popular e folclórico da *ryukyu buyou*. Antes só tinha o clássico. Mas só depois da Segunda Guerra Mundial que as escolas de *ryukyu buyou* foram reorganizadas. Na *Senjukai*, por exemplo, os primeiros mestres eram homens. Só recentemente que as mulheres entraram na *ryukyu buyou*. Aqui no Brasil que a gente acha que é só coisa de mulher, porque aqui a maioria das *sensei* [professoras] são mulheres. Mas lá em Okinawa têm muitos homens dançando. Antigamente, as mulheres que dançavam e atuavam eram vistas como prostitutas, não como artistas. As influências na *ryukyu buyou* são muitas, principalmente chinesas, mas na dança clássica, por exemplo, o caminhar é o mesmo do teatro Nô. A guerra também acabou com muitos documentos e partituras, aí a *ryukyu buyou* teve de ser reconstruída a partir da memória e dos pedaços que sobraram. (Comunicação pessoal, 2009)

Notemos como a questão de gênero constantemente emerge nos mitos e histórias de Ryukyu. Mais ainda, relações e comportamentos de gênero são reavaliados e se transformam no processo histórico. Mantendo, porém, discursos fixados sobre o feminino e o masculino, sempre em dicotomia e cada qual com suas funções e atitudes. Criada na época do reino, a *ryukyu buyou* sustenta ainda as representações da nobreza através de sua composição estética e das melodias e poesias registradas nesse tempo de “antigamente”. Satoru costuma apontar em suas aulas que a cultura okinawana não é

fixa e que só se pode mantê-la se ela acompanhar as mudanças do tempo. Assim, para ele, o trabalho de artistas ryukyuanos é também estabelecer, com suas performances, uma comunicação inteligível com o público. Por isso, suas apresentações costumam vir acompanhadas de narrativas e os livretos com a programação de seus espetáculos incluem explicações sobre cada coreografia.

Satoru Saito nasceu em São Paulo, em 26 de setembro de 1986. Sua mãe é *nisei* okinawana e dona de casa. Seu pai era feirante, também *nisei*, mas descendente de japoneses. Saito não é um sobrenome okinawano. Ele é, como diz a “comunidade okinawana brasileira”, “misturado”. Seu interesse pela *ryukyu buyou* se tornou visível para sua família quando ele tinha por volta dos quatro anos de idade. Já acompanhava sua avó, imigrante okinawana, nas aulas de música okinawana que ela ministrava na Associação Okinawa de Casa Verde, na Zona Norte de São Paulo. E, em sua companhia, também assistia a vídeos de *ryukyu buyou*. Satoru começou a imitar os movimentos dos dançarinos vistos na TV. E a *obá* (avó) o incentivou. Ele me contou que, apesar de ter tido sempre o apoio da família e da “comunidade”, as pessoas

achavam bonitinho. Criança, né? É bonitinho. Ninguém imaginava, acho que nem eu, que eu viveria disso. Mas me lembro de gostar desde pequeno. Ficava esperando a *obá* se distrair para entrar no quarto dela e usar a maquiagem, queria ficar igual aos dançarinos que eu via nos vídeos. Levava muita bronca. (Comunicação pessoal, 2009).

A bronca devia acontecer, talvez principalmente, por ser menino. Não se espera ou se aceita de um menino que ele tome gosto pelo uso de batons. Na “comunidade okinawana brasileira” também não é comum que um homem se interesse e se dedique à arte da dança. O campo da *ryukyu buyou*, no Brasil, é visto como um campo feminino, cuja maioria das praticantes é mulher, uma atividade feminina por excelência. Assim, os homens que a praticam encontram sua masculinidade sob suspeição na “comunidade”.

Desde que conheci Satoru, em 2009, muitas pessoas me abordaram com ares de curiosidade e malícia sobre sua orientação sexual, justificando seus questionamentos através da descrição de sua excepcional performance em danças femininas e da impressão que lhes causam seus gestos “sensíveis, delicados e leves”. Também ouvi de jovens colegas na “comunidade” que admiram e gostam da *ryukyu buyou* que não a praticam, pois suas famílias não permitem ou porque não querem ser vistos como “femininos”. Homens jovens que praticam a dança, o fazem como atividade secundária e a tomam como parte do aprendizado de outras artes, como a música e os tambores.

Parecem, assim, tentar contrabalancear as percepções de gênero e sexualidade que podem recair sobre seus corpos.⁶⁹

Satoru não se satisfaz com os batons de sua *obá*. Aos sete anos, foi à primeira vez a Okinawa e lá encontrou sua escola. Em 1994, portanto, Satoru se filia à escola okinawana *Tamagusuku ryu Senjukai*. Desde então, num intervalo médio de dois anos, volta à ilha para tomar aulas e se atualizar. O artista me contou, contudo, que durante a adolescência seus pais exigiam que ele estudasse e não se dedicasse exclusivamente à arte. Assim, ele iniciou uma graduação em psicologia, mas não concluiu. Em 2001, 2005 e 2011 venceu o Concurso de Artes Clássicas de Okinawa, promovido pelo jornal da província *Ryukyu Shimpō*, principal competição na área. Foi o primeiro brasileiro a conquistar esses títulos. Satoru também usufruiu de uma bolsa de estudos na Universidade de Artes de Okinawa, concedida pelo governo da província, em 2005, de modo que se tornou membro do grupo *Urizun*. No ano seguinte, obteve o diploma de mestre da *Tamagusuryu Senjukai*. Ao retornar ao Brasil, fundou sua escola, a *Tamagusuryu Senjukai Saito Satoru Ryukyu Dojo*, e dirigiu, produziu e dançou no espetáculo “*Shima Umithi Ashiba – Sonhando com Okinawa: a magia da dança e de seu povo*”.

Todo *buyouka* (dançarino de *buyou*) deve aprender a se vestir, maquiar e pentear. Satoru, em 2004, filiou-se também à escola de penteados okinawanos *Konamiryu Kikarajiyui*. E, além das aulas de dança, ministra aulas de penteado e *workshops* de maquiagem para suas alunas.

O aprendizado da *ryukyu buyou* envolve todas essas técnicas, além das técnicas corporais da dança em si. Além disso, é importante também que o *buyouka* tenha conhecimentos de música e poesia ryukyuanas. Satoru é filiado a uma escola de *taiko* (tambores), em Okinawa. Toca o *sanshin* e dedilha o *koto* (espécie de harpa,

⁶⁹ Há um debate de fundo do campo de Estudos de Gênero que levo em conta ao fazer estas considerações acerca da articulação entre percepções de corpos, gestos e atividades generificados. Nesse sentido, faço referência a Judith Butler como uma autora fundamental na construção do argumento de que, segundo nossos critérios de inteligibilidade cultural, gênero, sexo, desejo e práticas sexuais elaboram-se numa relação contínua e coerente, segundo o que a autora chama, em consonância com uma tradição feminista mais ampla, de matriz heterossexual (se alguém nasce com pênis, deverá ser homem e ter desejo e realizar práticas sexuais com mulheres). Pessoas e práticas que perturbam essa continuidade, por exemplo performando determinados padrões considerados femininos em corpos masculinos, deslocam pressupostos culturais compartilhados e são visados por práticas e discursos regulatórios. Uma discussão detida sobre este ponto, contudo, demandaria uma consideração mais ampla acerca dos “repertórios culturais” ou da linguagem da “tradição” sempre acionados no contexto aqui em foco, o que escapa aos objetivos centrais desta pesquisa. De todo modo, remeto os leitores e as leitoras às referências que estão no horizonte da discussão apresentada aqui, tais como Butler (2010, 1999), Scott (1995) ou Rubin (1984, 1975).

instrumento da música clássica japonesa e okinawana). Canta *minyou* (música popular e folclórica de Okinawa) e *koten* (música clássica de Okinawa). No repertório de músicas clássicas, as de Ryukyu, não há músicas instrumentais. Todas são cantadas e as letras são as poesias *ryuka*. Portanto, é preciso domínio do *uchinaaguchi*, língua okinawana.

Atualmente, Satoru é o único professor do sexo masculino a ensinar a *ryukyu buyou*, no Brasil, e também o mais jovem. É de se notar, contudo, que ele não faz parte do grupo de *ryukyu buyou* da AOKB, composto somente por senhoras. Sua presença como dançarino na “comunidade okinawana brasileira”, desde sua infância, realizando performances em casamentos e festas de aniversário, aliada a sua condição de gênero e idade lhe proporcionaram um espaço único no grupo. Outras mulheres jovens venceram os mesmos concursos que ele e tiveram de se submeter ao treinamento nas escolas de *ryukyu buyou*, em Okinawa, para adquirirem seus títulos de mestre e autorização para lecionar. Sendo a *ryukyu buyou* marcada pelo feminino, Satoru fora dos palcos se destaca por possuir um corpo masculino num meio feminino e, nos palcos, pelo travestismo e performatividade de uma feminilidade expressa na dança. Além das características que o singularizam nesse meio, ele é o único dançarino da “comunidade” que tira seu sustento da arte ryukyana.

Por serem aulas de dança, o professor tem contato direto e intenso com os corpos das alunas. Especialmente a região das mãos, coluna lombar e glúteos, chamada de *gamaku* e que sustenta toda a postura, dançarinas em formação são manuseadas por Satoru na correção de suas posturas – movimentos que me surpreendiam inicialmente. Na prática, os corpos são modelados como argila pela intervenção do mestre e pelo aprendizado das técnicas corporais. Corpos de mulheres e de homens adquirem técnicas para representarem performatividades masculinas e femininas, conforme o gênero da dança.

Apresento os gêneros da *ryukyu buyou*, segundo descrição disponível na página da internet da escola de Satoru⁷⁰:

A dança clássica se divide em: *koten onna odori* (dança clássica feminina), cuja temática principal são “sentimentos profundos da mulher, refletindo emoções, pureza e sentimentos típicos femininos”; *koten nisai odori* (dança clássica masculina), “executada com vigor para demonstrar a força e agilidade dos homens”; *roujin odori* (dança dos idosos), que são “danças para trazer prosperidade”; e *wakashu odori* (dança

⁷⁰ Ver: http://senjukai.xpg.uol.com.br/Ryukyu_Buyou.html. Último acesso em: 06.07.2015.

de meninos jovens), que “eram executadas por meninos jovens, entre 14 e 15 anos, que trabalhavam no Reino de Ryukyu”.

O *zo odori* (dança popular) é o gênero que surgiu em decorrência da abolição do reino e tem como temática o cotidiano de pescadores e camponeses. A composição estética das performances é marcada pelos pés descalços e quimonos de verão mais curtos.

Outro gênero é o *minzouku gueinou* (dança folclórica) que não tem propriamente o caráter de espetáculo. Muitas são de caráter ritual. Em geral, são músicas alegres, de ritmo rápido e com movimentos enérgicos.

O *sousaku buyou* é o gênero moderno da *ryukyu buyou*, com repertório de criações contemporâneas. As coreografias podem ser inspiradas em outras culturas e artes, mas mantêm-se as técnicas da *ryukyu buyou*, sem misturá-las a outros estilos de dança.

Em cada gênero, o *buyouka* aprende a performatizar representações de feminino, masculino, classe social e idade. Assim, nos ensaios, corpos marcados por suas trajetórias específicas vão se tornando maleáveis pelas mãos do mestre.

No mesmo processo em que nossos corpos – e também o do professor – são moldados para a performance da dança, os corpos generificados dos dançarinos e dançarinas vão sendo colocados em segundo plano através da construção de oposições entre “corpos que aprendem” e “corpo que ensina”. As alunas de Satoru, na faixa etária entre 20 e 30 anos, são casadas ou namoram homens, em geral, descendentes também de okinawanos, que costumam frequentar o *dojo* e ajudar a escola em suas apresentações. A extensão das redes de sociabilidade na escola, através da receptividade e inclusão de pais, avós, namorados e maridos de alunas, parece fornecer uma proteção adicional em torno das relações entre alunas e professor para os que veem de fora. Há, portanto, um cuidado delicado, silencioso e efetivo para afastar questões de sexualidade atribuídas às diferenças de gênero entre professor e alunas. Nesse sentido, por se destacar como homem, Satoru enfrenta o desafio de afastar estereótipos de gênero masculino para se construir como professor, profissional e artista na “comunidade” e poder receber tranquilamente uma grande quantidade de mulheres em sua casa. Afinal, suspeitas sobre sexualidade não recaem sobre idosas imigrantes que recebem em casa também suas alunas. Mesmo sendo um ponto fora da curva, a vida e o trabalho de Satoru são atravessados por questões pautadas pela “comunidade”.

O caminho para se chegar a uma escola de *ryukyu buyou*, em geral, é pela associação okinawana de seu bairro ou região, que pode ter uma professora filiada que ensina a arte nesse espaço ou indicar uma professora que seja associada, mas que ministra aulas em sua casa. Assim, a maioria dos praticantes são pessoas da “comunidade” que foram levadas para tomar aulas por suas avós ou mães. Comumente, as meninas são matriculadas na infância e se desvinculam na adolescência. Outras permanecem até o casamento e então param para se dedicar à família.

A escola de Satoru se diferencia também nesse ponto. Muitos de suas alunas e alunos não residem na mesma região em que fica seu *dojo* – e também, casa de sua família. Elas decidem tomar aulas com Satoru por terem visto suas apresentações, como foi meu caso, e por sua fama na “comunidade”. Isso é fundamental para o funcionamento da escola e para a manutenção da carreira de Satoru, pois, uma vez que suas alunas o procuram por escolha própria, e não pela de suas mães ou avós, elas tendem a permanecer por mais tempo e criam vínculos de qualidades diferentes com a dança. “Okinawanos” que não fazem parte da “comunidade” procuram Satoru pelo interesse na *ryukyu buyou* e nos conhecimentos que ele possui. Foram os casos de Shima, artista plástico e performer, Catarina Gushiken, ilustradora, cujos trabalhos serão abordados no capítulo seguinte; Alexandre Cardoso Oshiro, mestrando do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Língua, Literatura e Cultura Japonesa, da USP; e Victor Kanashiro, doutor em Sociologia pela Unicamp.

A escola de Satoru possui em média 40 alunas, dos 5 aos 70 anos de idade. Atualmente, há apenas um aluno homem. A maioria é descendente de okinawanos, mas há alunas que são “misturadas” ou “mestiças”. Pessoas sem ascendência asiática também já frequentaram a escola.

Por suas características que o diferenciam e afastam das expectativas comuns da “comunidade okinawana brasileira”, Satoru é um personagem interessante. Através do cotidiano de seu trabalho, o conjunto de performances produzidas por ele e os tipos de evento para os quais é convidado e aceita participar revelam que, na verdade, Satoru pode ser visto como um dos pilares das representações sobre Okinawa no Brasil. Na realidade, seu trabalho envolve lidar tanto com a “comunidade okinawana brasileira” quanto para fora dela.

Suas aulas são rígidas e focadas no aprendizado da arte, da etiqueta e rituais do mundo da arte okinawana. Adentrar o *dojo* é um ritual. Nos primeiros meses de aula, aprendi com Satoru e outras alunas como praticá-lo. O espaço de ensaios era uma

garagem reformada na casa do professor. Por isso, fica colado ao portão da residência. Ao atravessar esse portão, a entrada já se fazia pela primeira porta à esquerda. Nós tirávamos os sapatos, subíamos no tatame de madeira e nos sentávamos em *seiza* – com a parte inferior das pernas sob as coxas, a ponta do pé esquerdo sobre a ponta do pé direito e ambos encaixados para suportar os glúteos e manter a postura ereta a partir do quadril. Em seguida, devia-se colocar um leque de dança a dois palmos do joelho e curvar o tronco em direção ao chão, com mãos apoiadas diante do leque, formando um triângulo. Nessa reverência, a coluna, apesar de se dirigir para baixo, deve se manter reta, e o pescoço e a cabeça devem seguir a linha da coluna, sem deixá-los pender para baixo. Os olhos devem acompanhar o movimento da cabeça. O leque, na *ryukyu buyou*, estabelece os limites, hierarquia e diferenças de posição entre mestres e alunos. Essa primeira reverência é feita para o próprio local de ensaio, para as diretoras da escola em Okinawa e seu mestre fundador, e para o altar que protege o local e as pessoas que a ele estão vinculadas.

Após essa reverência inicial, as alunas se levantavam e saíam do *dojo* para se trocar. Satoru exige o uso de quimonos e *tabi* (meia em estilo japonês) de dança. Os cabelos devem estar sempre presos durante os ensaios e tínhamos de tirar relógios e acessórios como pulseiras, brincos, colares e anéis. Feito isso, voltávamos ao *dojo*. Se havia outras pessoas durante os ensaios, como pais de alunas, namorados, enfim, pessoas de fora da escola, a *obá* de Saito chamava alguma aluna para fazer e servir chá. Rapidamente, aprendi que devíamos fazê-lo inclusive por iniciativa própria, sem cerimônias em usar a cozinha da casa. As alunas devem servir os visitantes, manter o *dojo* limpo, trazer flores (um *dojo* sempre deve ter flores vivas) e dar assistência ao professor em tudo o que for preciso e relacionado ao processo da dança. A família de Satoru, especialmente sua mãe e sua avó, preparam refeições quando ensaiamos o dia todo ou avançamos a noite organizando e ensaiando apresentações.

A aula começa, de fato, quando Satoru se senta no tatame de madeira em *seiza*. As alunas se posicionam de frente e do lado oposto do mestre. Colocamos um leque, na posição horizontal, à frente, e outro verticalmente ao lado esquerdo de nosso corpo. O segundo leque representa os limites marcados pelas diferenças de grau no aprendizado da dança, mas também a igual posição que todas possuímos enquanto alunas.

Satoru Saito, à esquerda. Do outro lado, a partir da ponta direita: Mayumi Aguen, Tokie Nakamura, Midori Fukuro e Sueli Asato. Reverência de início do ensaio. Fonte: Página Oficial no *Facebook* da Tamagusukuryu Senjukai Saito Satoru Ryubu Dojo – <https://www.facebook.com/satorudojo?fref=ts>.

Os acessórios de dança devem ser manuseados de acordo com certas técnicas corporais. Durante a prática da *ryukyu buyou*, aprende-se a controlar os gestos corporais para que eles emanem sobriedade, respeito, reverência e delicadeza. Todos os objetos são passados e segurados com as duas mãos. Não podemos nos abanar com leques de dança, somente com leques de abano. Expressões e palavras japonesas são utilizadas para marcar o ritmo e as interações durante as aulas. Na reverência inicial, dizemos “*Yoroshiku onegaishimasu*”. Não há tradução exata em português, mas, nesse contexto, expressa verbalmente a situação de troca de confiança entre alunos e professor, em que ambos se colocam sob o cuidado um do outro e esperam ser reciprocamente bem tratados. No fim do ensaio, a mesma reverência é feita, e dizemos “*Domo arigatou gozaimashita*”, forma extremamente polida para se dizer “obrigada”. A contagem do ritmo e dos passos é feita também em japonês. Qualquer favor ou pedido durante a prática da *ryukyu buyou*, seja nos ensaios ou nos bastidores de uma apresentação, incluem a expressão “*onegaishimasu*”, que significa “por favor”. Assim que se for atendido, diz-se “*arigatou gozaimashita*”.

Esses pequenos rituais e técnicas, na escola de Satoru, separam efetivamente os momentos da arte. Apesar da rigidez das regras e códigos de conduta, nos intervalos e na convivência na escola, o clima entre as alunas e o professor é bem descontraído. A

arte possui, assim, uma temporalidade própria, organizada através das técnicas corporais e palavras japonesas.

Dojo de Satoru Saito. Ensaio com os mestres okinawanos Aka e Kakazu, em 04 de setembro de 2012. Foto: Satoru Saito, acervo pessoal.

Intervalo de ensaio conjunto da escola de Satoru e da escola da professora Yoriko (*in memorian*), à esquerda, fazendo “peitinhos” com mexericas. Ao fundo, seus alunos Daniel

Caraça, Tatiane Tamayose, Vanessa Teramoto. Ao lado de Vanessa, Midori Fukuro, aluna de Satoru; Rafael Kamia, tocador de *sanshin*, e Patrícia Izu, aluna de Yoriko. À frente, ao lado de Yoriko, Laís Miwa Higa, Mayumi Aguená, Tokie Nakamura e Satoru Saito. Foto: Satoru Saito, acervo pessoal, 13 de maio de 2012.

Meu intuito aqui não é fazer um estudo da arte da dança de Ryukyu, mas refletir sobre as imagens que ela cria sobre Ryukyu enquanto tempo-espço (cronótopo), na “comunidade okinawana brasileira”, a partir de uma performance específica. Por isso, apresentei de maneira geral, a escola de Satoru e minha experiência, entre os anos de 2009 e 2012. Agora parto, para a análise da coreografia *Kamigami*.

Em 2010, a escola de dança clássica ryukyuana de Satoru, *Tamagusukuryu Senjukai Saito Satoru Ryubu Dojo*, apresentou um número de dança junto ao grupo de tambores okinawanos (*taiko*) *Ryukyu Kokku Matsuri Daiko* (RKMD), no 8º Okinawa Festival, na Vila Carrão, Zona Leste de São Paulo, promovido e organizado pela Associação Okinawa da Vila Carrão (AOVC) e incluído no calendário oficial de eventos da cidade de São Paulo. A performance se chama *Kamigami* (Deusas), com melodia *pop*, no estilo *world music*, e cuja letra diz, em língua okinawana, “*meu nome é Amamiyou*”, deusa do mito de origem de Ryukyu.

2.1. Okinawa Festival

O Okinawa Festival, realizado no CEE Vicente Ítalo Feola/Clube Escola Vila Manchester, começou em 2003, sob o nome Primeiro Festival de Primavera OBON, realizado em comemoração aos 95 anos da imigração japonesa ao Brasil e 86 anos do bairro Vila Carrão. A subprefeitura da região apoiou o evento através do subprefeito, Eduardo Uyeta, descendente de okinawanos. A partir de 2004, na gestão de Tério Uehara, empresário do bairro, na Associação Okinawa da Vila Carrão, o conceito do festival é reelaborado: “passa a ter como principal foco a divulgação da cultura okinawana”⁷¹. Seu nome se torna então Okinawa Festival. As barracas de alimentos e produtos aumentam de dez para vinte e cinco, e o palco, som e iluminação são montados por empresas especializadas. O espaço passa a contar também com mesas e cadeiras para alimentação e banheiros químicos. É montada uma enorme tenda, no estilo

⁷¹ Ver: http://www.okinawafestival.com.br/linha_tempo.php. Último acesso em: 07.07.2015.

de um circo, no centro do campo de futebol do clube. Cria-se também um espaço destinado às crianças com pula-pula, tobogã, touro mecânico e outros brinquedos. Nessa edição, a programação passou a privilegiar grupos artísticos okinawanos e contou também com a participação do *Brazilian Show*, grupo de samba carnavalesco. Começa também a tradição de encerrar o festival com uma ostensiva queima de fogos de artifícios e o *kachaashi*, dança folclórica okinawana de ritmo rápido e marcado, tocada e dançada coletivamente, tradicional em encerramentos de festas okinawanas, especialmente casamentos, na qual se levantam os braços, giram-se os pulsos e faz-se um gesto de empurrar o ar de um lado para o outro com as mãos. A música mais famosa de *kachaashi* chama-se *Toshindoi*, que significa “Um navio chinês se aproxima”⁷².

2º Okinawa Festival, 2004. Apresentação do Ryukyu Koku Matsuri Daiko (RKMD). Fonte:
Página oficial do Okinawa Festival:
http://www.okinawafestival.com.br/okinawa_fest_2.php.

⁷² Pode-se ver uma aula-vídeo de *kachashi* para mulheres nesse link: <https://www.youtube.com/watch?v=SBKTQbRy5lQ&feature=related>. E, para homens, nesse: <https://www.youtube.com/watch?v=Kk7mWSptF6Y&feature=related>. A diferença é que homens dançam com as mãos fechadas. Não há regras e coreografia para o *kachashi*, além desses passos base.

3º Okinawa Festival, 2005. Vista do local. Fonte: Página Oficial do Okinawa Festival:
http://www.okinawafestival.com.br/okinawa_fest_3.php

Em 2007, por meio da Lei 14.437 de 14/06/2007, de autoria do vereador Ushitaro Kamia (descendente de okinawanos), o Okinawa Festival passa a fazer parte do Calendário Oficial da Cidade de São Paulo. O mesmo vereador angariou apoio da SPTuris (empresa de turismo e eventos da cidade de São Paulo). No ano seguinte, centenário da imigração japonesa ao Brasil, a “comunidade okinawana brasileira” se preparava para receber 1.600 estrangeiros descendentes de okinawanos. A estrutura do evento foi melhorada e aumentada, especialmente pela homologação do Festival junto ao Ministério do Turismo através do recebimento de recursos da emenda parlamentar do deputado federal Walter Ihoshi (descendente de japoneses).

5º Okinawa Festival, 2007. Prefeito da cidade de São Paulo, à época, Gilberto Kassab, ao centro. Ao lado direito, o vereador Ushitaro Kamia e o deputado federal Walter Ihoshi. Fonte: Página Oficial do Okinawa Festival:
http://www.okinawafestival.com.br/okinawa_fest_5.php.)

No 8º Okinawa Festival, em 2010, ocasião em que me apresentei no evento pela segunda vez com a escola de Satoru⁷³, a duração foi estendida para dois dias, sendo realizado também no domingo. Contudo, haveria uma reforma no Clube Vila Manchester, local de realização do festival, que afetaria severamente a estrutura do evento. A AOVC contou então mais uma vez com a intervenção do vereador Kamia para que a reforma não impossibilitasse o festival. Além dos políticos vinculados à “comunidade”, o prefeito da cidade, Gilberto Kassab, compareceu e discursou em apoio ao Festival. Aliás, em anos de eleições é comum a presença de políticos candidatos. Segundo o Jornal Utiná Press, a estimativa de público na oitava edição atingiu 30 mil pessoas.⁷⁴ Desde o Primeiro Okinawa Festival, a entrada cobrada é 1 kg de alimento não perecível, doado a entidades filantrópicas, com ou sem vínculos com a “comunidade okinawana”.

2.2. Kamigami – sacerdotisas de Ryukyu

A vestimenta do *Tamagusukuryu Senjukai Saito Satoru Ryubu Dojo* era composta de um quimono típico de Okinawa: um *kasuri* preto com grafismos quadriculados em branco e *obi* (a faixa que prende o quimono), estreita e vermelha. Sobre ele, vestíamos um quimono branco não atado. Em nossos cabelos, era preso um aplique para alongar o rabo de cavalo, preso na altura da nuca. No topo da cabeça vestíamos uma coroa de folhas sobre um lenço branco amarrado em torno da cabeça, cujas pontas escorriam junto aos cabelos. Essa é a composição estética das sacerdotisas *noro*, do Reino de Ryukyu, que realizam os ritos coletivos de colheita e proteção da ilha através de sua comunicação com o *Nirai Kanai* – uma ilha no mundo sobrenatural, na qual moram as deusas, deuses e antepassados.

Depois da maquiagem feita, em nossas mãos eram pintadas figuras geométricas, com esmalte para unhas preto, que compunham nossa representação performática de sacerdotisas *kaminchu* (literalmente, gente de deus ou deusas), de Ryukyu. A sacerdotisa principal, *noro*, vestia mais uma camada de quimono e um colar de contas

⁷³ Minha primeira apresentação no Okinawa Festival foi em 2009, ano em que me tornei aluna de Satoru Saito.

⁷⁴ Ver: http://www.okinawa.net.br/pt-br/eventos_festival_8.php. Último acesso em: 07.07.2015.

pretas e um pingente de pedras em forma de vírgula (*magatama*, que figura também a forma de um feto, símbolo importante na cosmologia okinawana).

Figure 1 Apresentação de *Kamigami*, *Tamagusuku ryu Saito Satoru Ryubu Dojo*. À frente, Satoru Saito; à esquerda Emine Oshiro segurando folhas artificiais parecidas com a folha da palmeira *kuba*, nativa de Okinawa e muito utilizada no artesanato da ilha; a seu lado, eu, segurando uma bandeija com sal e um copo de cerâmica, usado na performance por Satoru. 8º Okinawa Festival, Vila Carrão, São Paulo, 2010. Foto: Cintia Tiemi Higa.

Figure 2 *Hajichi* nas mãos das dançarinas e do mestre Saito, feitas por Sueli Asato. Okinawa Festival, Vila Carrão, SP, 2010. Foto: Cintia Tiemi Higa

As tatuagens que pintávamos em nossas mãos chamam-se *hajichi*. Durante os ensaios, Satoru Saito, mestre da escola, nos mostrava algumas fotos de mãos de sacerdotisas com as tatuagens. Todas as imagens eram de mãos envelhecidas, enrugadas com grandes formas pretas ou azuladas. Quando estudara em Okinawa, na Faculdade de Belas Artes de Ryukyu, um professor levava a turma para Kudakajima, uma pequena ilha onde ainda existiam mulheres de mãos tatuadas, ainda exercendo suas funções

sacerdotais. Segundo Saito, elas pouco falavam e o que falavam não podia ser repassado, ou melhor, “imitado” na performance; seus cantos não poderiam ser cantados num palco ou ao acaso pois suas palavras são consideradas sagradas na ilha. O intuito da viagem dos alunos a Kudakajima era pedir autorização para o uso de uma história sobre o relacionamento amoroso de uma *noro*, sacerdotisa, com um dos reis de Ryukyu para a produção de um *kumi udui* (ou *kumi odori*, teatro clássico de Ryukyu, considerado patrimônio imaterial da humanidade pela Unesco desde 2008). De acordo com Saito, elas autorizaram o uso da história desde que os ritos e os cantos tivessem alguns movimentos e palavras trocadas, pois “não podiam ser de verdade, era só para *imitação*” (ênfase minha – comunicação pessoal, 2010).

Durante um dos ensaios, o colar de Satoru quebrou e o chão se cobriu de contas negras que rolavam enquanto observávamos o rosto do mestre coberto de um certo pavor. No intervalo, fumando um cigarro, ele me disse que estava preocupado, pois é muito perigoso “mexer com essas coisas”, mas que ele havia “rezado” e pedido autorização para os deuses e ancestrais nos protegerem. De toda maneira, ele se perguntava acerca de alguns problemas que estávamos enfrentando. Tinha receio de entender se daríamos conta da performance e associou o ocorrido a uma outra história. Na sede de sua academia, em Okinawa, sua mestre coreografou “A princesa da Lua” (*Kaguya Hime*), uma lenda japonesa. Nas duas vezes em que apresentaram esse espetáculo, as protagonistas faleceram no processo. E concluiu: “*Kaguya hime* também fala dos céus, de deuses... Tem coisa que a gente não pode mexer, mas acho que a gente vai perceber caso *Kamigami* seja perigoso”. Como de costume, jogamos sal no camarim e no palco antes da apresentação para purificar o local e nos proteger das energias ruins. A abertura da performance consistia de um vídeo exibido num enorme telão com imagens dos mares e praias de Okinawa e a narração de um texto, escrito por mim à pedido de Satoru, sobre Nirai Kanai⁷⁵, o “paraíso”, a ilha sagrada onde habitam os

⁷⁵ Satoru pediu que eu fizesse um texto de introdução à performance, pois temia que o público não compreendesse bem que se tratava de uma performance artística, mas “de uma macumba. As pessoas não estão acostumadas com o xamanismo das *noro*. Então é melhor explicar”. Orientou-me a focar no xamanismo okinawano sem falar de elementos do culto aos antepassados (como *butsudan* e *yuta*) “porque todo mundo já conhece”, e a começar o texto falando das praias. Além disso, deveria também falar sobre o Seifa Utaki e Nirai Kanai. Tério Uehara, empresário da Vila Carrão, no ramo de perfumarias, costuma ser apresentador e mestre de cerimônias de eventos da “comunidade”, e foi chamado para narrar o texto, gravado e tocado antes de entrarmos em palco. Eis o texto: “olhando o horizonte de Okinawa, sinto-a com todos os meus sentidos. Ouço as ondas, vejo o céu, piso a areia e, na boca, o gosto do mar... E meu espírito pode visualizar Nirai Kanai... A ilha do mundo em que tudo se origina, de onde vem toda a vida... Seus deuses trouxeram a Okinawa a cultura, as ferramentas, a paz e a felicidade... De tempos em tempos, eles voltam... Guardiões de nossa origem, de nossa vida, da beleza do mar, da terra e do céu... É para lá

deuses e ancestrais, de onde estes olham e protegem o arquipélago de Ryukyu e onde reside o duplo das sacerdotisas *kaminchu*, consideradas materialização em corpo de gente das deusas protetoras da ilha.

Kamigami. Satoru Saito, Laís Miwa Higa, Mayumi Aguená, Emine Oshiro e Juliana Kagohara. 8º Okinawa Festival, 2010. Fonte: Página Oficial do Okinawa Festival: http://www.okinawafestival.com.br/okinawa_fest_8.php

Na noite que antecedia o início do Festival, visitamos o local para fechar os últimos detalhes em relação às posições no palco, o caminho que percorreríamos da entrada até ele e as funções dos assistentes de palco que acompanham o grupo (alunas que não dançam na ocasião, maridos de alunas e amigos de Satoru). No domingo, dia da performance, saímos por volta da sete horas da manhã da casa do professor, apesar da apresentação estar programada para as 18hs. Uma boa quantidade de tempo, porém, é necessária para fazer a maquiagem, o cabelo e vestir todas as dançarinas. Nos camarins, ajudamos umas às outras e nos responsabilizamos por nossas produções individuais. O

que vão nossos ancestrais... Mas os deuses só entram em contato com as mulheres... Mulheres okinawana escolhidas! Aqui, no nosso mundo, as *Noro* são as guardiãs da palavra sagrada, sacerdotisas cujos corpos recebem a divindade e tornam-se elas mesmas divinas... Tornam-se *Kaminchu*... de Seifa Utaki, o local mais sagrado da ilha, descende a deusa *Amamikyō*, que deu a luz a Ryukyu... É em meio a suas grutas e mar, a *Noro* toma forma de deus e rege rituais sagrados trazendo a paz, a alegria e a beleza de Uchina... Nossos deuses estão em toda parte... nas pedras, na água, no sol, nas flores... O tempo todo estamos conectados ao nossos ancestrais e a nossa origem... Mas quando uma anciã recolhe em si a energia divina de *Nirai Kanai* tudo em Ryukyu extravasa beleza... Temos certeza então que os deuses que nos visitam pelo corpo de uma velha senhora estão renovando nossa força e nossa alegria, estão trazendo sorte para nossa colheita, estão trazendo paz para seguirmos adiante e criarmos cada vez mais vida e cada vez mais beleza...”. Foi o primeiro texto que fiz para Satoru. Soube que ele teve certa repercussão, pois algumas alunas pediram ao professor que lhes enviasse o texto.

Okinawa Festival recebe um público grande e o local começa a lotar entre as 17hs e 20hs, quando as pessoas saem do trabalho, no sábado, e quando se aproxima, no domingo, o encerramento do festival, com o *kachaashi* e a queima de fogos de artifício.

A tenda de apresentações estava já repleta de gente quando entramos. A narração do texto que precedia a dança silenciou o público e reuniu ainda mais gente. Estávamos tensas, mas a performance foi ótima. Percebíamos a surpresa do público da “comunidade okinawana brasileira” sobre nossa vestimenta branca e os cabelos presos e soltos nas costas, desacostumados com as imagens das sacerdotisas. O público “brasileiro”, apesar de menor, parecia fascinado com a performance que envolvia dança e tambores. Nas cadeiras mais próximas ao palco, havia “okinawanas” idosas e crianças brasileiras e “okinawanas” sentadas no chão. De pé, um público adulto misturado.

2.3. Narrativas: tatuagens, mulheres casadas e sacerdotisas

Segundo Saito, nem todas as *kaminchu* e *noro* tinham as mãos tatuadas e parece não haver nenhum significado religioso relacionado à sua função. Ele conta que há duas versões que explicam as *hajichi*: as mulheres eram tatuadas para não serem vendidas a prostíbulos e os pais obrigavam as filhas a usarem as *hajichi* para não serem raptadas para a China.

Em geral, conta-se que as *hajichi* eram usadas pelas sacerdotisas, mas também por mulheres comuns. Para estas, as tatuagens destacavam seu status conjugal de casadas, representado por flechas desenhadas nos dedos numa só direção – para fora. Isso significava que uma mulher casada sai da casa de sua família para nunca mais voltar.

Outras formas desenhadas também representariam a vila em que a mulher residia. Afirmava-se que, marcadas de tal maneira, estariam prevenidas dos raptos de mercadores e, caso isso acontecesse, por conta da tatuagem seria fácil devolver a mulher a seu respectivo marido. A *hajichi* era feita por mulheres utilizando lascas de bambu. Com esses instrumentos cortavam a pele e inseriam uma tinta feita de carvão vegetal.

No Brasil, os imigrantes okinawanos contam que essas tatuagens foram banidas ainda em Okinawa, logo após a Restauração Meiji (1869), em 1899, pois eram consideradas pelos japoneses como símbolos de barbárie e associadas ao mundo do crime. Ao chegarem ao Brasil, o mesmo tipo de associação foi feita, e as *hajichi* se

tornaram mais um elemento de preconceito contra os okinawanos. Somente as pessoas muito idosas contam já terem visto ou conhecerem mulheres com as mãos tatuadas. Disseram-me que as *hajichi* foram banidas por volta de 1905, no entanto, seu início, como muitas das “lembranças” de Okinawa, se deu num passado longínquo e inacessível, “pois aquelas que as conheciam estão mortas”.

Mesmo em Okinawa, atualmente, somente sacerdotisas de ilhas menores como Miyako, Iheya e Kudakajima ainda são tatuadas.

Figure 3 Uma das poucas imagens de imigrantes okinawanas no Brasil com *hajichi* e vestida com o *bingata*, quimono de Ryukyu. Acervo pessoal de Paulo Higa, s/d.

Kudakajima é uma ilha sagrada, na qual a nobreza de Ryukyu buscava ajuda e proteção, e onde as sacerdotisas e deidades exerciam esse tipo de função. Foi lá que, segundo conta o mito de origem de Ryukyu, brotaram com a ajuda dos deuses os primeiros grãos. Somente as mulheres exercem funções espirituais na cosmologia ryukyuana. Já os homens ocupam atividades ligadas à adivinhação e à magia, hoje praticamente inexistentes. É perigoso entrar nessa ilha; afinal, é preciso efetuar rituais e promessas para obter permissão dos deuses. Ouvi histórias sobre as punições espirituais recebidas por aqueles que ousaram tocar com sua impureza a natureza de Kudakajima, permeada em cada folha pelo sagrado. Um menino faz xixi numa árvore e adoece quase à beira da morte; um turista recolhe pedrinhas e as traz ao Brasil como *souvenir* e toda a

sorte de tragédia passa a acometer sua vida, fazendo com que ele volte a Okinawa para restituir as pedrinhas que tirou de lá e realizar rituais de perdão e oferenda àqueles que insultou (Shinji Yonamine, 2012, comunicação pessoal).

Através dessas narrativas, percebemos que a *hajichi* permanece de alguma forma na memória e nas histórias sobre Ryukyu e sobre a imigração. A partir das tatuagens, meus interlocutores narraram mitos, falaram sobre a espiritualidade ryukyuna e a posição das mulheres. Se elas não existem mais, pelo menos constituem-se como elemento que suscita discursos de gêneros. De toda maneira, chama atenção essa posição da mulher, marcada na pele em sua pertença à “comunidade”. Esse é um marcador de gênero forte que pode ter consequências inscritas ainda no presente, quando as mulheres são aquelas que saem de casa, mas guardam sua pertença⁷⁶. Atualmente as mulheres são consideradas as “guardiãs da cultura okinawana” e, de certa maneira, se veem dessa forma também – tanto em sua função reprodutora na manutenção da consanguinidade e fenótipo okinawano, quanto em sua função social como mãe e esposa “okinawana”. Para citarmos apenas dois elementos: são elas que aprendem a arte da dança e a culinária okinawana. Isso ocorre, pois, como temos visto, há uma forte divisão entre as funções de gênero na “comunidade”. Muitas mulheres “okinawanas” consideram importante que suas filhas aprendam algum tipo de arte okinawana, pois além do aprendizado “cultural” as meninas entram em contato com colegas e com senhoras mais velhas que pertencem à “comunidade” (Mayumi Teruya, comunicação pessoal, 2014). Assim, mesmo sem ter a pele inscrita por tatuagens, mulheres “okinawanas brasileiras” aprendem em seus corpos as marcas da “cultura”.

Já mencionei como os tipos de dança na *ryukyu buyou* são classificados por marcas de gênero e idade. É interessante notar como essas marcas encontram similitudes e reflexos tanto no aprendizado da arte quanto nas esferas mais íntimas e cotidianas da família. Esse conjunto de significados produzidos entre dança, mito e discursos sobre mulheres constituem-se enquanto estratégias que unem a construção de uma memória coletiva que se torna realidade (Halbwachs, 1990). O mito de Ryukyu comunica-se diretamente com a afetividade da “comunidade” em termos individuais e coletivos.

Mary Carruthers, professora de língua inglesa, em sua obra *A Arte da Memória* (2011) trabalha com textos espirituais interpretados por monges com base na retórica.

⁷⁶ Agradeço a Lilia Schwarcz por chamar minha atenção a esse elemento em particular.

Apesar de nunca terem escrito textos sobre retórica, esses monges construíram uma prática para invenção de meditações e orações, cujo ensinamento consistia principalmente na produção de imagens mentais, uma arte da *mneme*, da memória.

Seu trabalho interessa-me, sobretudo, pois aborda a questão da memória, não somente em seu caráter “repetitivo” e de reprodução, mas como um repositório de elementos armazenados, em esquemas e conjuntos, com a intenção de serem usados inventivamente para se pensar o mundo a partir de técnicas específicas (Carruthers, 2011, p.27). Assim, no caso aqui em foco, se Ryukyu se constitui a partir de narrativas míticas na “comunidade”, argumento que o reino atua como um repositório em que são armazenados certos elementos, por exemplo as *hajichi*, que são recolocadas como tema na atualidade da “comunidade” a partir das técnicas de aprendizado da *ryukyu buyou* e das apresentações das performances que, então, codificam as imagens. Tais imagens dão materialidade visual à memória do reino, oferecendo representações palpáveis do mito de Ryukyu.

A performance *Kamigami* chama a atenção, dentre tantas outras que representam o reino de Ryukyu, pois traz à tona elementos pouco conhecidos da “comunidade okinawana brasileira”, mas que, quando mobilizados, expõem uma forte tentativa de naturalização dos comportamentos de gênero ao enraizá-las num passado mítico e no mundo sobrenatural.

Uma resposta constante para as minhas perguntas sobre as tatuagens femininas foi essa: “elas não existem mais”. De fato, além dos muito idosos, somente as pessoas mais engajadas nas narrativas sobre cultura e identidade okinawanas já tinham ouvido falar das *hajichi*: jovens que foram estudar em Okinawa, artistas ou lideranças. No entanto, tomando as *hajichi* como elementos indexicais (Gell, 1998), ou seja, como índices que apontam e agenciam outros tipos de relação social sem necessariamente possuírem um significado em si, assinalo sua existência nessa cartografia da memória pública ou comum – nos termos de Carruthers (2011) – dos okinawanos. Como se pode perceber pela descrição feita acima, essas tatuagens, apesar de “não existirem mais”, quando mobilizadas, funcionam como espécie de mote para se mencionarem certos temas, como religião e o lugar “marcado e tatuado” das mulheres.

2.4. Memória comum, coisas da memória e suas realocações

A “repetição” das informações, nas narrativas okinawanas que trazem como elemento as *hajichi*, dizem mais respeito à construção de espaços na memória – por técnicas mnemônicas –que sobre a reprodução de eventos propriamente ditos; histórias. Ou seja, as *hajichi* são “lugares” construídos na memória, que “agem sobre” outros elementos, proporcionando uma memória que pode ser facilmente acessada e estabelecendo padrões de associação sobre as quais se podem construir comparações e concordâncias com outros tipos de materiais (Carruthers, 2011, p.43).

A *inventio* de que fala Carruthers engloba tanto o sentido de invenção como o de inventário. Portanto, a memória cria novas associações e relações a partir de um conjunto de elementos disponíveis e inventariados.

As *hajichi*, assim como outros elementos que “não existem mais”, surgem como tropos na arquitetura da memória okinawana: se comportam como metáforas para a diferenciação do grupo étnico e cultural e para a identificação dos okinawanos como membros de uma “comunidade” que partilha de elementos comuns, de narrativas e lembranças localizadas num passado entendido como mítico – não como história. Mais ainda, são tropos que agenciam a construção de narrativas e ativam a memória individual e comum criando espaços para novas e outras associações.

A memória, portanto, e ainda de acordo com Carruthers, tem uma dimensão individual, ou “secreta”, pois seu trabalho acontece na mente de um indivíduo. É uma atividade moral. No entanto, é também social e política, uma vez que trabalha com materiais de construção comuns a todos. Dentre esses materiais estão as *res memorabiles*: os blocos construtivos de novas composições (Carruthers, 2011, p.68). A autora oferece o exemplo de constelações estelares comparadas a animais, que eram ensinadas a partir de padrões e formas que *a posteriori* poderiam ser nomeadas pela sua semelhança com algum animal. Porém, a ideia dessa técnica era tornar acessível e facilmente identificável aquilo que era necessário para os homens se guiarem à noite: as estrelas. Elas, então, formavam um inventário de possível reconstrução: são ferramentas mnemotécnicas que podiam ser encaixadas em narrativas e bem “situadas” na memória das pessoas.

As narrativas okinawanas que partem das *hajichi* situam os elementos considerados bárbaros pelos japoneses e brasileiros: tatuagens, nudez, língua, xamanismo. Porém, diferentemente das narrativas que partem desses outros elementos, as *hajichi* sempre servem para situar o “lugar” da mulher na memória coletiva. No

artigo de Shinji Yonamine publicado na Revista OK, ele parte da tatuagem para contar a função da mulher na imigração okinawana ao Brasil:

No Brasil, a tinta do *hajichi* foi desaparecendo das mãos de nossas mulheres, mas estão marcadas em nossa memória, na lembrança das mãos delas, que lutaram pela prosperidade e pelo espaço do okinawano em nosso país. Essas mulheres trouxeram para o Brasil o modo de vida okinawano em que os homens trabalhavam na agricultura ou na pesca e as mulheres comercializavam o produto [...]. Também através do *hajichi* o okinawano protegia o que tinha de mais precioso, a sua mulher que além de trabalhar, era ela quem cuidava da vida doméstica e das relações sociais da família. [...] Há histórias de líderes, mas não de suas mulheres que lutaram e sofreram tanto quanto eles, devemos agradecer às *obachan* [avós], grandes batalhadoras e submissas, que conseguiram deixar um grande legado, a família okinawana. (Yonamine, 2012, s/p)

Na narrativa de Yonamine é possível perceber uma realocação das *hajichi* “presentes na memória da comunidade” para afirmar comportamentos de gênero. Claramente ele insere a tatuagem feminina como marca nas relações de gênero. Essa abordagem difere do que faz a performance *Kamigami*, que, por sua vez, insere na “comunidade okinawana brasileira”, a imagem da tatuagem como símbolo da espiritualidade e do poder sobrenatural das sacerdotisas do reino de Ryukyu. Porém, ambos os significados interditam o acesso das mulheres à história. Em um, trata-se da representação da história mítica de Ryukyu e, no outro, a mulher é marcada na pele porque é um “bem precioso”, submissa e doméstica.

As *res memorabiles*, as coisas da memória, de acordo com Carruthers (2011), obtêm sucesso de longo prazo ao reter personagens, eventos ou linhas gerais de uma história. O que importa então não é *o que* elas lembram, mas as formas que tomam, como despertam a memória. Essas coisas se tornam populares por sua consonância com a atualidade da comunidade em que estão inscritas. Enquanto “coisa da memória”, portanto, não importa tanto o significado e o conteúdo que a *hajichi* tinha em seu contexto social, político e histórico. Não se trata de reinseri-la na memória da “comunidade” somente porque é um traço distintivo. O uso que se faz dela extrapola sua natureza mística, que não existe mais senão enquanto representação artística, e reforça relações assimétricas de gênero na “comunidade”. Ao construí-la enquanto memória, o que se retém da tatuagem, de acordo com o artigo de Yonamine, é que mesmo marcadas, protegidas, submissas e com jornada dupla de trabalho (no comércio e na casa), as mulheres construíram a “comunidade okinawana”, e o legado que

deixaram foi justamente a “família okinawana”. A *hajichi* não é um elemento da “tradição”, pois ela não existe mais e não se espera que as mulheres sejam novamente tatuadas nas mãos para marcar posições que também não existem – como a de sacerdotisas, na “comunidade”. Ela é um elemento que sinaliza o mito de Ryukyu como memória coletiva. Mas pode-se reinscrevê-la na “tradição” porque a “comunidade okinawana brasileira” mantém suas expectativas de gênero associadas a representações “culturais” e artísticas. Nesse sentido, mesmo que Satoru ensine a suas alunas que as performances de gênero, classe social e idade na *ryukyu buyou* são criações de modelos ideais de representação que devem ser produzidas e tornadas vivas nos corpos através do controle e aprendizado de técnicas – e, por isso, dizem respeito à arte e não ao pragmatismo da vida cotidiana –, essa arte não se desvincula do contexto maior de representações e significados que a “comunidade okinawana brasileira” estabelece sobre si mesma.

Ryukyu é mito porque está deliberadamente misturado à mitologia ryukyuna e encontra resistência na “comunidade okinawana” em ser pensado e racionalizado como período histórico, tal como é feito com Okinawa. Ao selecionar somente alguns dados históricos para construí-lo enquanto realidade e afastá-lo da mitologia, a “comunidade okinawana” pressiona para que o reino se torne uma memória coletiva sobre a qual nenhum dos indivíduos que a significa e constrói possuem lembranças. Segundo Halbwachs, em *A Memória Coletiva*:

Para que se possa falar de memória, é necessário que as partes de um período sobre o qual ela se estende sejam diferenciadas segundo um critério. Cada um desses grupos tem uma história. Neles distinguimos imagens e acontecimentos. Mas o que nos chama atenção, é que, na memória, as similitudes passam entretanto para o primeiro plano. O grupo, no momento em que considera seu passado, sente acertadamente que permaneceu o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo. [...] O grupo que vive originalmente e sobretudo para si mesmo, visa perpetuar os sentimentos e as imagens que formam a substância de seu pensamento. É então o tempo decorrido no curso do qual nada o modificou profundamente que ocupa maior espaço em sua memória. (1990, p.87)

Para o autor, numa mesma sociedade, grupos que se sucedem ou coexistem possuem diferentes percepções acerca do tempo, e essas diferenças e transformações entre um e outro são objeto de historiadores. A memória, ao contrário, foca as permanências. Mesmo que se saiba da existência de registros e documentos de e sobre Ryukyu, bem como a existência de uma pequena historiografia sobre o reino produzida

por historiadores profissionais, na “comunidade okinawana”, Ryukyu é memória coletiva.

Retomando o conceito de cronótopo de nomeação, ao contrapormos Ryukyu e Okinawa percebemos descontinuidades entre as representações de temporalidade entre um e outro. Elas são marcadas, notavelmente, pela transformação do reino em território japonês. O intenso contato com a ilha por meio da mídia, do turismo e das viagens de intercâmbio estudantil destacam as diferenças entre a sociedade okinawana e a “comunidade okinawana brasileira”. Apesar de existir também uma memória coletiva sobre Okinawa que enfatiza as similitudes dos grupos separados geograficamente, é Ryukyu, enquanto mito e memória, que fornece uma imagem comum e imutável do grupo. Ainda segundo Halbwachs, na memória coletiva “o essencial é que os traços pelos quais ele se diferencia dos demais subsistam e que estejam assinalados por todo o seu conteúdo” (1990, p.89). Por isso, Ryukyu se desdobra como um quadro sincrônico, uma memória coletiva que é, nas palavras de Halbwachs, “centro de tradições”, atrelada inexoravelmente aos espaços e lugares do grupo, tais como as ruínas de castelos, locais sagrados e uma ilha, que, a despeito de seus muitos nomes e temporalidades, tem uma duração mais ampla e material. Como argumenta o autor,

Todos esses tempos que subsistindo ainda, mesmo quando correspondam aos estados e também às formas sucessivas de uma sociedade que evoluiu profundamente, são impenetráveis um ao outro. Subsistem, aliás, um ao lado do outro. Com efeito, os grupos cujos pensamentos são distintos, são ampliados materialmente no espaço e os membros dos quais se compõem entram por sua vez ou sucessivamente em vários dentre eles. Não há um tempo universal e único, mas a sociedade se decompõe em uma multiplicidade de grupo, nos quais cada um tem sua duração própria. O que distingue esses tempos coletivos, não é o fato de que uns se escoem mais depressa do que os outros. Não podemos mesmo dizer que esses tempos se escoam, já que cada consciência coletiva pode lembrar-se, e que a substância do tempo parece realmente ser uma condição da memória. Os acontecimentos se sucedem no tempo, mas o tempo em si mesmo é um quadro imóvel. Somente os tempos são mais ou menos amplos, eles permitem à memória retroceder mais ou menos longe, dentro daquilo que convém chamar de passado. (Halbwachs, 1990, p.127)

Se a sociedade ryukyuana desapareceu, mas seus vestígios podem ser encontrados em alguns dados históricos, nas artes e nas ruínas de seus monumentos, então ela pode subsistir como tempo mesmo que aqueles que a tornam memória não tenham lembranças vividas de Ryukyu. Se aceitamos que não há um tempo universal e único, mas uma multiplicidade de grupos com duração própria, podemos conceber que

o pensamento okinawano representa a si mesmo através da justaposição de mitos, memórias coletivas e histórias. Enquanto tempo, essas três categorias são impenetráveis entre si. Porém, como vimos, elas se misturam no momento em que a “comunidade” tenta atualizar suas “tradições” através de conexões diretas entre mito, memória e história.

No discurso que apresentei de Shinji Yonamine, entretanto, a conexão direta que ele faz entre mito, memória e história – expressas respectivamente pela tatuagem, pela lembrança da pele feminina marcada e pela afirmação da condição da mulher okinawana como “batalhadora e submissa” – é mobilizada no sentido de marcar o “tradicional”, constituído pela coexistência de tempos diferentes, como legitimador de relações assimétricas de poder dentro do grupo. Como se trata aqui de mulheres e representações de gênero, a “tradição” se perverte na naturalização de hierarquias transpostas anacronicamente e entre tempos de qualidade diversa, ao ponto de se assumir a ausência das mulheres okinawanas na história da imigração e, ao mesmo tempo, agradecer-las por sua submissão e batalha. Apesar de aqui o discurso se focar no artigo publicado por Yonamine, temos visto que a questão de gênero atravessa a “comunidade okinawana”. De uma forma ou de outra, Yonamine não teria feito as associações que fez se elas não encontrassem ressonância no grupo.

O problema, portanto, não está na construção da “tradição” em si, pois, como enfatizamos, ela é processo de criação e invenção. Mas nos usos que se faz dela para hierarquizar corpos e sentimentos que têm duração biográfica e individual. Naturalizar, pela “tradição”, comportamentos e expectativas sobre as mulheres okinawanas que as inferiorizam em relação aos homens okinawanos implica atribuir tempos coletivos impenetráveis à duração real e vivida dos membros do grupo.

CAPÍTULO 3 – Mistura de cultura e mistura de gente: raça, etnicidade e parentesco

1. Brasil: o debate público acerca da identidade nacional no fim do século XIX e início do século XX – raça, cultura e mão de obra

No final do século XIX e começo do XX, no Brasil, os modelos deterministas raciais (que previam a existência de várias raças, tão diferentes como duas espécies) foram inusitadamente combinados com perspectivas monogenistas (baseadas na ideia de uma humanidade una) e evolucionistas, conforme descreve Lilia Schwarcz (1993). De modo geral, tal releitura das teorias se pautava numa ideia de hierarquia racial, estruturada nas noções de civilização e de progresso social que mesclavam saberes advindos da biologia e da antropologia. Conforme a mesma autora, “o modelo racial servia para explicar as diferenças e hierarquias, mas, feitos certos rearranjos teóricos, não impedia pensar na viabilidade de uma nação mestiça” (Schwarcz, 1993, p.65). A mestiçagem, considerada um perigo para as sociedades – sobretudo segundo as teorias eugênicas derivadas do determinismo racial que buscavam intervir na reprodução das populações em prol de uma “boa hereditariedade” - , conforma-se, assim, como uma questão fundamental para a reflexão e o debate acerca da identidade nacional e da formação e desenvolvimento do Brasil-nação. Tais teorias, originadas na Europa, e consideradas em nosso país frequentemente como “cópias desautorizadas”, são interpretadas por Schwarcz de forma a “vê-las como resultado do momento em que se inserem, mas conjuntamente atentar para a criação de novos valores e concepções” (1993, p.242).

Segundo Roberto Schwarz, “brasileiros e latino-americanos fazemos constantemente a experiência do caráter *postiço*, *inautêntico*, *imitado* da vida cultural que levamos. Essa experiência tem sido um dado formador de nossa reflexão crítica desde os tempos da Independência” (1987, p.29). Ao analisar tal experiência e afirmar que a tese da “cópia e inadaptação” da cultura ocidental no Brasil é ideológica, no sentido marxista, Schwarz traz para o cerne de seu argumento os modos de exploração do trabalho na transição da Colônia ao Estado autônomo: escravidão e trabalho livre. “Uma ilusão bem fundada nas aparências” (Schwarz, 1987, p.45) trata de transformar o

desconforto da elite brasileira, que copiava os modelos europeus, em explicação racial para o “mal-estar” da própria cultura nacional brasileira.

Um dos temas mais abordados por nossa cultura, no sentido de ser, literalmente, “fundado nas aparências” é nossa complexa linguagem das cores. Se, de acordo com Lilia Schwarcz, “preto, branco e amarelo não são, porém, apenas cores. Ao contrário, são ‘relação’” (2012a, p.48), podemos então vislumbrar a formação de novos valores, concepções e ideias a partir de outras “relações” que vão se estabelecendo historicamente no Brasil.

No cenário apresentado pelos dois autores, observamos um Brasil em seu processo inconcluso de cidadania, que luta para afirmar discursos próprios que se traduzem em diversos modelos de identidade nacional. O mote comum é o debate que recai sobre a questão racial, que vai se tornando ainda mais complexa quando entendida em contraste com outras formas de classificação, dispostas paralelamente, como as questões de classe, região, educação e economia.

É também neste cenário, oficialmente em 1908, que os primeiros 781 imigrantes japoneses chegam ao Brasil. “Uma ilusão bem fundada nas aparências” pode traduzir também a persistência da marca fenotípica asiática presente em nosso país, e designada pelos brasileiros com o termo “japonês”. Além disso, a tese da “cópia e inautenticidade” traz o pressuposto de um modelo “original e autêntico” presente na “comunidade nipo-brasileira”, composta por brasileiros marcados fenotipicamente por traços asiáticos e que de várias maneiras se veem ou se fazem conectar com o imaginário idealizado sobre uma “cultura japonesa”, propriamente essencializada.

O contexto da chegada dos imigrantes japoneses e sua presença em nosso país podem ser compreendidos pela observação de questões raciais articuladas ao projeto brasileiro imigrantista, bem como em função da dramática transição da mão de obra escrava para a mão de obra livre em finais do século XIX. Último país a abolir a escravidão, o Brasil ainda guarda e recria no seu cotidiano atual marcas dessa verdadeira estrutura escravocrata que foi mais que um modelo econômico: deixou traços em nossa sociedade, política e cultura (Schwarcz e Starling, 2015).

1.1. Transição da mão de obra, imigração e desmantelamento do sistema escravista: a “questão chinesa”

No artigo “Colonização, imigração e a questão racial no Brasil”, Giralda Seyferth (2002) explora a questão racial subjacente aos modelos de colonização e de imigração brasileiros, indicando a constante preferência e referência ao branco europeu, e o estabelecimento de princípios que se diferenciavam do sistema econômico escravista da grande propriedade. Segundo a autora, os projetos imigrantistas iniciam-se no Brasil em 1818, quando Dom João VI assina o Tratado de Nova Friburgo estabelecendo a primeira colônia suíça, no Rio de Janeiro. Nas palavras de Seyferth: “Desde então, a imigração passou a ser representada como um amplo processo civilizatório e forma mais racional de ocupação das terras devolutas” (2002, p.118).

Tal motivação imigrantista visava à colonização de pequenas terras agrícolas por imigrantes, preferencialmente europeus, em tudo distinta do sistema econômico da grande propriedade escravista açucareira e depois cafeicultora. Por outro lado, a localização das colônias se dava na periferia dessas grandes propriedades ou longe delas, nas terras devolutas, o que em si indicava uma outra atividade econômica e agrícola. Além de se constituir como um modelo diferente em relação ao sistema escravista, também os brasileiros ficariam de fora nessa nova preocupação com a ocupação geopolítica do território nacional. A primeira fase da colonização encerra-se em 1830. Somente a partir de 1850, a colonização e a imigração são definitivamente vinculadas ao trabalho livre, com a proibição da escravidão nas colônias e a aproximação da proibição do tráfico de escravos⁷⁷. Ainda de acordo com Seyferth:

Na verdade, a imigração europeia está naturalizada no debate sobre a colonização e nele, negros e mestiços, livres ou escravos, só eventualmente aparecem como atores sociais descartáveis sob um argumento simplista – o do indireto restabelecimento do tráfico. Essa figura retórica tem o propósito de desqualificar a imigração de africanos, em geral considerados inaptos para o trabalho livre na condição de pequenos proprietários rurais. (2002, p.120).

A modernidade estabelecida como parâmetro na legislação imigratória durante o século XIX, tendo em vista os princípios de colonização, buscava se afastar da escravidão sem, no entanto, desfazer-se do determinismo racial vigente na época, ou até

⁷⁷ Os estudos sobre imigração no Brasil são vastos. Para outras análises, ver: Schwarcz (2012, 2014); Alvim (1998); Fausto (1998); Sakurai (1993, 2000); ou Lesser (2001).

mesmo o regime de trabalhos forçados. Tal movimento exemplifica-se pela figura de Joaquim Nabuco, abolicionista convicto, mas que não duvidava da superioridade racial branca. Os debates sobre a colonização do país permaneceram atrelados ao desejo pela imigração europeia, desqualificando a escravidão e com ela, a população negra e mestiça. Nacionalidade e raça transformam-se em elementos retóricos interligados, estabelecendo-se hierarquias entre diferentes povos na formação de um projeto nacional que articulava noções como trabalho, civilização e população nacional. Seyferth argumenta:

Assim, mesmo autores aparentemente propensos ao aproveitamento da mão-de-obra nacional não se afastam da vinculação entre colonização e imigração. Nesse sentido, a proposta para a organização de um Conselho de Imigração apresentada ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, em 1868, por Joaquim Maria de Almeida Portugal contém uma inusitada crítica à imigração de *coolies* associada à catequese dos índios, que antecede a conclusão do autor em prol da imigração oriunda das Ilhas Britânicas. [...]. A redação, ambígua quanto a seus pressupostos raciais, não apresenta, simplesmente mais uma opinião contrária à imigração chinesa (objeto de grande polêmica no período que antecedeu a abolição da escravidão). O autor vai além disso, considerando a catequese dos índios um processo civilizatório de menor custo, exigindo menos cuidados e com maior proveito para o país do que qualquer investimento na vinda de chineses.

Índios “conterrâneos” e *chins*, portanto, aparecem nesse discurso na condição de “raças semelhantes”; e a catequese, como parte substantiva da civilização, apresenta-se mais facilmente aplicável à tribos indígenas que já estão dentro do território nacional [...]. Finalmente, apelando para exemplos de outros países que se valeram do trabalho dos *coolies* (como Cuba e Peru), afirma-se que a “raça chim-indiana” só pode ser considerada mais industriosa quando comparada às “raças africanas”. Não há uma hierarquização racial explícita, mas a forma retórica adotada, aparentemente referida ao trabalho, exclui os africanos do contexto migratório. (2002, p.123-124).

A forma que a imigração tomou no Brasil de finais do século XIX e início do XX foi, desde o princípio, pensada por meio de pressupostos de hierarquias raciais. Por outro lado, sua vinculação com a colonização do território nacional foi também utilizada não apenas para criticar o sistema escravista de produção e circulação de pessoas e trabalhadores, como também para estigmatizar a mão de obra negra e mestiça. Estabelecida a preferência europeia, nesse debate, alusões a outros elementos, tais como indígenas e chineses, são incorporadas de maneira a reforçar ou produzir novas hierarquias, tendo em vista dois polos radicalmente opostos: brancos e negros. Dessa

maneira, chineses e, de forma mais geral, a raça amarela, serão constantemente aproximados aos indígenas e aos negros.

Na década de 1850, por exemplo, trabalhadores chineses eram levados para a Califórnia, nos Estados Unidos, e para países como Cuba e Peru, num movimento conhecido como “Tráfico Amarelo”. Segundo Dezem,

O Brasil vinha sendo alertado pelo governo britânico com relação ao tipo de imigração que se realizava por companhias particulares e que estava prestes a se tornar oficial. A pedido do governo brasileiro, a representação da Grã-Bretanha no Rio de Janeiro elaborou um extenso relatório mostrando as dificuldades e os limites da imigração chinesa. Além dos costumes diferentes, dever-se-ia estar alerta ao modo como o imigrante era recrutado, ou seja, se era espontâneo ou forçado. Prevenia-se também que esses deviam ser recrutados nas proximidades do local de embarque, pois o excedente de população e a imensidão do território facilitava o tráfico de homens embarcados, muitas vezes, em condições tão miseráveis que poucos chegavam ao seu destino. Em princípio, as autoridades chinesas faziam vistas grossas para essa situação, que, mais tarde, começou a ser combatida pelo governo britânico e chinês. (2005, p.55-56)

Em 1855, cerca de 400 chineses foram trazidos ao Brasil, mas a proposta de manter a “importação de chineses”, como se dizia à época, foi rechaçada, pois os fazendeiros consideraram-nos trabalhadores “indolentes, indisciplinados, inúteis e prejudiciais” (Dezem, 2005, p.56). Ainda de acordo com o historiador, o chinês era visto pela elite brasileira como um “novo escravo”, que implantaria um sistema de “semisservidão” na agricultura, mas que poderia ser introduzido como “meio de transição no elemento do trabalho”. Essa era a opinião de Campos Sales, na época representante paulista, que assim se expressou no Congresso Agrícola de 1878, realizado no Rio de Janeiro. Nesse evento, o governo brasileiro e nomes vinculados à grande lavoura debateram questões referentes ao crédito agrícola e à falta de braços na lavoura:

A comissão condena essa raça como elemento de população (muito bem), mas diz que póde ser aceita na lavoura como meio de transição no elemento do trabalho (Apoiados). Sobretudo a comissão condena a introdução oficial de trabalhadores asiáticos (Apoiados; interrupções). (*Congresso Agrícola. Edição fac-símile dos Anais do Congresso Agrícola realizado no Rio de Janeiro em 1878*. Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 1988, p.189, apud Dezem, 2005, p.73).

A Lei do Vento Livre (1871), a despeito de seu caráter conservador – uma vez que dava liberdade aos filhos, mas não às mães, além de garantir que o proprietário

optasse em receber indenização ou conservar os libertos junto a suas progenitoras até os 21 anos –, marca o início da desmontagem da escravidão. De acordo com Lília Schwarcz, a década de 1870 “é entendida como um marco para a história das ideias no Brasil, uma vez que representa o momento de entrada de todo um novo ideário positivo-evolucionista em que os modelos raciais de análise cumprem um papel fundamental” (1993, p.14). O *chim*, desse modo, é visto como elemento de transição entre o regime de trabalho escravo e o livre, mas era ainda entendido como um “novo escravo” ou “semisservo”, desde que não fosse um imigrante oficial. Ou seja, até os anos 1870, a imigração de braços para a cafeicultura era financiada por particulares que a entendiam como uma substituição (mas guardados os mesmos moldes) da escravidão. É só a partir de finais do XIX que ela é financiada pelo Estado e entendida como oposta ao tráfico negreiro. Coerentemente, o modelo de imigrante deveria ser “branco”, a despeito de entrarem orientais. Talvez por isso, aos asiáticos era negada a composição na formação da nacionalidade brasileira, compreendidos como mais um elemento degenerador na população já mestiçada e negra; aliás, avaliada de forma negativa na ótica das teorias racialistas ainda em voga na época. Por outro lado, no mesmo Congresso Agrícola, a comissão de lavradores do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santos, considerava:

O braço escravo desaparece pela manumissão e pela morte; o ingenuo, embora alguns o possam considerar um auxiliar permanente, si a lei de 28 de setembro de 1871 fôr executada, como é de esperar, com a mesma lealdade com que os lavradores a aceitaram, não satisfaz a todas as necessidades da lavoura; é, portanto, indispensável importar braços livres; e, como ensaio e meio de transição para uma colonização de raças mais aperfeiçoadas, o jornaleiro *chim* é conveniente. (*Congresso Agrícola de 1878*, Op.Cit, p.78, apud Dezem, 2005, p.73).

Nesse caso, o *chim* é compreendido não apenas como um elemento mediador na transição da mão de obra escravizada para a livre, mas também como fator de transição racial. Assim, o Império e os fazendeiros descartavam o trabalhador negro duplamente: enquanto mão de obra e elemento da composição racial brasileira. Dezem cita a descrição de L. Werneck, representante de Rio Claro, sobre a raça chinesa, que em muito se assemelha à caracterização dos índios feita pelo viajante português Gândavo (“homens sem Fé, sem Lei e sem Rei”) (Schwarcz, 2012a, p.14), ainda no século XVI: “sem força moral, sem fê, sem futuro, sem idéia de melhoramento” (*Congresso Agrícola de 1878*, Op.Cit, p.157, apud Dezem, 2005, p.76). Enquanto raça, o amarelo é marcado, pois, pela ideia de transição e também pela “falta”. Nas palavras de Dezem:

Foi no final da década de 1870, que o debate sobre a questão da mão-de-obra amarela foi retomado com todo vigor. Nesse período, a efervescência de idéias racialistas e a campanha abolicionista davam consistência aos debates sobre a possibilidade de substituição da mão-de-obra escrava negra pela mão-de-obra assalariada branca, sendo o elemento amarelo visto como o *intermezzo* entre as duas. A idéia de que o elemento amarelo seria uma espécie de “intermediário” entre as raças branca e a negra deve muito às teorias racialistas desenvolvidas a partir do final do século XVIII e início do XIX. Com a campanha abolicionista, a questão da imigração chinesa tomou rumos de discursos panfletários, em que o *chim* era visto como *pior que o negro: avaro, viciado em jogo e ópio, infanticida por convicção e ladrão por instinto*. Os inimigos declarados da imigração chinesa e do modelo de “semi-servidão” que aqui seria adotado encontravam-se na Sociedade Brasileira de Imigração, na Sociedade Central de Imigração e nos jornais O Paiz, de Joaquim Nabuco, na Gazeta de Notícias, de José do Patrocínio, ambos fundados com o intuito de *conter a escravidão e incentivar a imigração europeia*. (2005, p.61-62)

Segundo o historiador, o debate sobre a “Questão Chinesa”, concentrado em 1879, formula as primeiras imagens sobre a raça amarela, cujos lastros se farão presentes também na questão da imigração japonesa ao Brasil, a partir de 1895. É possível interpretar a “Questão Chinesa” como um momento de transição também nos modos de entrada de estrangeiros no Brasil. Ela ocorre no contexto de conjunção de temas e interesses que alinhavam os projetos de imigração e de colonização, e o próprio desmantelamento do sistema de escravidão. Os primeiros projetos vão ganhando força a partir do final do tráfico negreiro em 1850: a entrada de mão de obra passa a ser vista em termos de imigração agenciada, e contando com a esperança futura da imigração espontânea de europeus.

O paralelo é evidente. A imigração chinesa, nesse período, é conhecida como “Tráfico Amarelo”, por se tratar de um recrutamento de imigrantes forçados e coagidos. Interessa contrapor as condições de entrada de chineses e japoneses no Brasil, não apenas em função de ambos os grupos serem considerados representantes da raça amarela, mas também porque a imigração japonesa em nosso país é considerada “protegida”, tanto pelo governo brasileiro, quanto pelo japonês, sobretudo quando comparada também às imigrações italiana e alemã (Lesser, 2013).

Segundo Seyferth, o Decreto 528, do Serviço de Povoamento, de 1890,

dificultou a entrada de “indígenas da Ásia ou da África”, dispositivo que desapareceu na nova regulamentação da imigração, constante do decreto que criou a Diretoria Geral de Povoamento em 1907, pouco antes de iniciar-se a imigração japonesa.

Os princípios de colonização europeia vigentes no Império pouco mudaram depois da abolição, apesar da crítica republicana à concentração de europeus no Sul – vista como pecado mortal da política imigratória brasileira. O binômio imigração-colonização persiste na legislação republicana; mas, nos discursos sobre imigração desde a década de 1890, entram em cena, de forma exasperada, os debates sobre o *tipo nacional* (algo diretamente ligado à noção morfológica de raça) e a questão da assimilação associada à formação nacional. (2002, p.126)

Nesse contexto, diante do tráfico de chineses, o governo japonês, interessado em lidar com seu excedente populacional, permite o funcionamento de companhias de emigração privadas a partir de 1890. Em 1895, quando é assinado o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre Brasil e Japão, e se dá o início das relações diplomáticas entre os dois países, começam também as discussões sobre a imigração japonesa (Vieira, 1973). Os japoneses chegariam ao Brasil num momento em que tomava forma o debate sobre nosso tipo nacional, pautado na questão da assimilação. Esse contexto influenciará, portanto, as formas pelas quais esses imigrantes se constituirão enquanto grupo e como serão vistos pela sociedade brasileira.

Seyferth argumenta ainda, em relação aos chineses, que:

O tema da miscigenação, porém, aparece com certa virulência na desqualificação dos *coolies* e *chins* – isto é, na recusa à imigração asiática em nome da suposta degeneração moral e física que poderia resultar do “cruzamento racial” com a população brasileira. [...] A aglomeração de pessoas da mesma origem nacional no Sul do país tornou-se fator de crítica ao modelo colonizador do Império quando a formação racial do Brasil passou a ser mais diretamente acordada à política imigratória, presentes os mesmos princípios de exclusão de asiáticos e africanos. Princípios que começaram a ser fixados no pensamento social brasileiro no âmbito da discussão sobre o tráfico e a abolição – o fim da escravidão considerado imprescindível para impulsionar a civilização do país através da introdução de imigrantes. (2002, p.130)

No Brasil, a imagem do amarelo, segundo Rogério Dezem (2005), persistia como “símbolo de atraso, racialmente inferior e indesejável para compor o quadro populacional brasileiro” (Dezem, 2005, p.290). Os discursos sobre o imigrante chinês vinham carregados de negatividade. Inicialmente, chineses e japoneses eram vistos como iguais por pertencerem à “raça amarela”. Essa situação começa a mudar, de acordo com o mesmo autor (2005), quando a mão de obra do imigrante japonês passa a ser considerada. A imprensa, com a multiplicação das revistas ilustradas, divulgava imagens ambíguas: ora positivas e idealizadas, ora discriminatórias e negativas; ora

sexualizadas e exotizadas pelas imagens das gueixa, ora atravessadas pela força e honra dos samurais; ora potentes como o poderio econômico e militar do Japão; ora fracas como a mestiçagem ou os atos “bárbaros” dos orientais. Segundo Dezem, ainda, a partir da chegada dos imigrantes japoneses, em 1908: “Oficiais ou não, favoráveis ou desfavoráveis, o certo é que este debate, que tem sua gênese no final do século XIX, alternou-se em alguns momentos, mantendo, no entanto, o caráter ambíguo das opiniões que o suscitaram” (2005, p.35).

Além dessas representações recorrentes e tornadas populares, gostaria de atentar para o fato de que o termo amarelo, ligado à “raça oriental”, deixou de ser usado no senso comum dos brasileiros para dar lugar ao termo “japonês”, agenciado para designar rostos construídos socialmente como “asiáticos”, especialmente em São Paulo. Resgato, então, a concepção de Lilia Schwarcz (2012a) de que essas categorias cromáticas não são somente cores, mas relações. Ao retomar a discussão sobre cor de Victor Turner em *A Floresta de Símbolos*, a autora afirma que “as cores representam experiências físicas intensificadas, assim como proporcionam uma espécie de classificação e nominação primordial da realidade” (2012a, p. 48). Além disso, segundo Schwarcz, “muitas vezes no Brasil, o conceito de raça é substituído pela noção de cor” (2012a, p. 52). Ademais, sugiro que nacionalidade e etnia também podem ser racializadas, especialmente através de suas articulações com posições de classe social, conforme argumento adiante.

1.2. Imigração japonesa ao Brasil: okinawanos e japoneses

A Era Meiji (1868-1912)⁷⁸ marca o período de modernização e de industrialização do Japão, após o longo período de reclusão e isolamento conhecido

⁷⁸ Eras e Períodos são a forma de nomeação de conjuntos de anos no Japão. Desde a Era Meiji, em 1868, foi estabelecida mudança de Era apenas na mudança de reinado. Esse tipo de organização dos anos se faz presente nos documentos oficiais do governo e em calendários domésticos. A Era Meiji também inaugura o período moderno no Japão, composto também pelas Era Taisho (1912-1926), Era Showa (1926-1989) e Era Heisei (1989 -). Estamos, por exemplo, no ano 26 da Era Heisei. Em minha segunda semana em Okinawa, em 2011, fui a um *izakaya* (bar japonês, similar ao nosso boteco) com alguns amigos. Perguntaram minha idade e começaram a rir, dizendo que eu era velha, pois nasci na Era Showa (em 1987) e eles, na Era atual. Apesar de meus documentos de intercâmbio registrarem as datas na forma deste calendário japonês, foi somente nessa ocasião que observei esse tipo de contagem de anos agindo diretamente em relações sociais. Alguns dias depois, mostraram-me, duvidando se eu havia entendido a marcação de períodos japonesa, o videoclipe de um grupo de homens de meia-idade, chamado “*Showa Jidai*” ou “*Showa Generation*”, que significa Geração Showa. Nesse vídeo, os homens dançam e cantam,

como “Período Edo” (1600-1867). A industrialização, os tratados comerciais com países do Ocidente, as mudanças no sistema econômico aliadas à expansão da força militar, a abertura de consulados e a aplicação de tecnologias industriais acompanharam as últimas décadas da Era Meiji, em suas transformações políticas e sociais. Entre elas destaca-se a instituição de um sistema compulsório e homogêneo de ensino nacional e a anexação de territórios na Ásia, como Coreia, Taiwan, Hokkaido e Okinawa. Com esses novos territórios, tiveram início migrações internas para rearranjo populacional, assim como externas, motivadas pelo excedente de habitantes e pela crise na economia agrária. Francisca Schurig Vieira (1973), indica quatro modalidades no movimento migratório japonês:

- 1) No início, predominantemente interno: êxodo das áreas rurais para áreas urbanas e industrializadas que precisavam de mão de obra.
- 2) Com o aumento da população, a migração deixou de se dar somente entre as três ilhas principais (Honshu, Kyushu e Shikoku), estendendo-se também para as chamadas “áreas de fronteira”, Hokkaido e Okinawa. Segundo Vieira:

Hokkaido, parte integral do Japão, foi colonizada a partir de 1872, dando início ao que podemos denominar de colonização de fronteira. Posteriormente, nas décadas de 20 e 30, transformada em fronteira apenas histórica passa a ser zona de emigração para outras áreas industrializadas e para o exterior. As ilhas Ryukyu (Okinawa) foram anexadas em 1879, quando o arquipélago passa a ser uma província japonesa de fronteira. Região pobre, densamente povoada, predominantemente agrícola, limitadamente urbanizada e com cultura diferente, Okinawa torna-se centro de emigração para o Japão e posteriormente para o exterior. Sua anexação ao Japão como *ken* (província) acha-se em consonância com a opinião política do período Tokugawa, quando o reino de Ryukyu era visto como uma barreira para o exterior, uma primeira linha de defesa. Além disso, desde o século VII os senhores de Satsuma, por motivos políticos e econômicos, tinham estendido seu controle sobre o reino de Ryukyu. Se do ponto de vista econômico a maioria dos autores acentua que a anexação de Okinawa não trouxe vantagens para o Japão, estrategicamente sua inclusão no Império definiu e acertou os limites da fronteira sul do país e trouxe um novo campo para os “mercadores residentes”, na sua maioria de Osaka e Kagoshima e que monopolizaram o comércio. Entretanto, não se verificaram investimentos de capitais e de 1920 a 1940 Okinawa era a província mais agrícola do Japão. Okinawa fornecia ao Japão sobretudo açúcar, tendo as plantações sido estimuladas pelo governo provincial. [...] Por outro lado, o governo imperial procurou promover a emigração de

numa paródia perfeita de cenário, figurino e sincronização de coreografia do videoclipe da *girlband* de *pop* coreano (*K-pop*), chamada *Girls Generation*. Este link dá acesso a um *teaser* dos dois vídeos contrapostos: <https://www.youtube.com/watch?v=ZYExPY1WIIM>.

okinawanos para as colônias japonesas do Pacífico e para as Hawaii, Estados Unidos e América do Sul. Por volta de 1930, mais de 54.000 okinawanos estavam em países fora do controle político japonês. O Brasil, em 1962, contava com 19.100 okinawanos, segundo dados do Recenseamento Geral da Colônia Japonesa. Discriminados no Japão, no Brasil formaram um grupo predominantemente endogâmico. (1973, p.31).

- 3) A imigração não se limitou, contudo, às áreas de fronteira. A partir da Guerra Sino-Japonesa (1894-1895), ela passou a ter caráter de expansão imperialista⁷⁹, justificada e apresentada como solução para os problemas demográficos e econômicos. Foram anexados os territórios de Taiwan, Coreia, Karafuto (sul das ilhas Sakalinas), Manchúria e Nanyou Gunto (Ilhas dos Mares do Sul), na Micronésia. Foram atribuídas ao controle japonês, após a Primeira Guerra Mundial: Ilhas Mariana⁸⁰ (exceto Guam), Ilhas Carolinas e Ilhas Marshall.
- 4) Migração de japoneses para o exterior: Filipinas, Havaí, Canadá, Estados Unidos, Peru, Brasil, Bolívia e Argentina. Vieira argumenta que esse tipo de migração não pode ser visto somente como solução do problema demográfico, pois quantitativamente é pouco significativo. Segundo ela, é preciso observar a emigração japonesa em suas implicações econômicas, sociais e políticas, pois:

no caso do Brasil, o movimento migratório foi planejado, subsidiado pelo governo, orientado por empresas particulares e, a partir da década de 20, cada vez mais politicamente dirigido. Os emigrantes, desde o início, eram encaminhados por Companhias de Emigração, com contrato de trabalho agrícola e recrutados por meio de ativa propaganda no Japão. Na sua quase totalidade encaravam a emigração

⁷⁹ Um tema que tem surgido recentemente nos noticiários e diretamente associado à expansão imperialista e militar do Japão nesse período é a questão das *comfort women* (mulheres de conforto). Trata-se de mulheres, em sua maioria coreanas, que foram forçadas a trabalhar em casas de prostituição voltadas ao Exército Imperial nos locais em que ele se instalava na Ásia. O historiador nipo-australiano Yuki Tanaka, em seu livro *Japan's Comfort Women: sexual slavery and prostitution during the World War II and the US occupation* (2002), mostra como o sistema de *comfort women* foi construído pelo militarismo japonês e integrado à ocupação de território, usando a justificativa de que esse tipo de anexo militar evitava os estupros em massa (o que não era verdade). Tanaka demonstra como os Estados Unidos falharam em processar o Japão por seus crimes contra as mulheres asiáticas, apesar de terem, em sua ocupação, acumulado evidências de tais crimes, além de encobrir suas próprias práticas militares de controle da prostituição e de seus soldados estuprações durante a Segunda Guerra Mundial.

⁸⁰ Minha avó nasceu nas Ilhas Mariana, mais especificamente em Saipan, na década de 1930, pois seu pai migrara de Okinawa às Marianas no período da administração japonesa das últimas. Ela voltou com sua mãe e duas irmãs à Okinawa pouco antes da Segunda Guerra Mundial. As Ilhas Marianas são compostas de 15 ilhas. Guam é território estadunidense e as outras 14 compõem o Estado Livre Associado das Marianas Setentrionais, dependentes também dos Estados Unidos. Foram descobertas em 1521, por Fernão Magalhães e vendidas à Alemanha em 1899. Depois, tornaram-se território japonês, em 1914, cuja administração implementou ali uma zona militar. Na Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos tomaram as ilhas ao vencer a Batalha de Saipan (1944). Com a derrota final do Japão na Guerra, as ilhas passaram para administração estadunidense pelo Protetorado das Ilhas do Pacífico das Nações Unidas. Finalmente, em 1978, constituíram-se na forma atual de *Commonwealth*.

como temporária e essa motivação inicial influenciará o processo de absorção dos imigrantes. (1973, p.34)

Vieira (1973) ressalta também que, a partir de 1925, o Brasil é praticamente o único país que continua aceitando imigrantes japoneses e torna-se, por isso mesmo, um mercado potencial de investimentos do capital japonês. Como estratégia, o governo do Japão buscou fazer um arranjo entre capital e Estado que caracterizou as políticas migratórias com rumo ao Brasil. Esse capital seria aplicado nos setores agropecuários, comercial e industrial. Empresas japonesas adquiriram fazendas de criação e de café e montaram cooperativas de capital misto que investiram na agropecuária em São Paulo, Paraná, Amazonas e Pará e, em 1937, foi fundada a Casa Bancária BRATAC (derivada da Sociedade Colonizadora do Brasil, fundada em 1927), que se tornou depois o Banco América do Sul: um banco de crédito da colônia japonesa no Brasil.

Dizem as fontes que os primeiros imigrantes japoneses chegaram ao Brasil em 18 de junho de 1908. Dentre os 781 passageiros do navio Kasato Maru, 325 provinham de Okinawa. Apesar desse ser considerado um grupo homogêneo pela maioria dos brasileiros, conforme já se demonstrou aqui, ele possuía claras divisões internas.

Vieira chama imigrantes japoneses e seus descendentes de “japoneses”: “a definição é social e elaborada pelos próprios membros da comunidade, que englobam tanto os imigrantes como seus descendentes em uma única categoria ‘japoneses’, opondo-se aos ‘brasileiros’” (1973, p.74). A autora se dedica também, em seu trabalho, a mostrar as diferenças entre japoneses e okinawanos na cidade de Marília, argumentando que a categoria “japoneses” era “percebida como unidade pela quase totalidade dos brasileiros, desdobra-se em várias dicotomias que permeiam todo o grupo étnico e tem implicações no sistema de casamento, na liderança política, nas associações, na organização econômica” (1973, p.75).

A etnografia de Vieira foi produzida entre 1964 e 1966, em Marília, interior do estado de São Paulo. É interessante notar como as diferenciações entre japoneses e okinawanos se mantêm no Brasil, e como as que são apresentadas por Vieira se assemelham às falas de meus interlocutores e minhas interlocutoras em São Paulo, no período de 2009 a 2015, e mantêm-se presentes ao longo desta dissertação:

Essa coesão e solidariedade dos okinawanos manifesta-se numa oposição aos *naiti-jin* [japoneses] e numa valorização positiva das diferenças culturais existentes entre eles e os *naiti-jin*. Afirmações nesse sentido são frequentes em conversas com okinawanos.

“Os *naiti-jin* são diferentes pela língua; na escola (*gakko*) se aprende a língua da turma de Tóquio, mas a língua de Okinawa é diferente.” [Nissei, um dos líderes okinawanos]

[...]

“Gente de Okinawa é muito boa, muito alegre... gente de ilha pequena é melhor, tem o coração aberto, é mais simples.” [Issei, esposa de comerciante okinawano]

“Os okinawanos são muito leais para as amizades e com fidelidade muito grande, mas também são passivos, resignados; essa é sua característica.” [Nissei, solteiro (...)]

“Os okinawanos contam como parentes qualquer um que tenha um pequeno parentesco; o japonês não; só até 2º grau.” [Nissei, casada, filha de chacareiros]

“Comida de Okinawa é totalmente diferente, com gordura, como chinesa, e com carne de porco e é mais saborosa” [Issei, esposa de comerciante]

“O tofu [queijo de soja] do sr... (okinawano) é sempre mais mole e o tofu mais mole é melhor para comer com shoio [*sic*] e gengibre” [Nissei, casada]

A discriminação é apontada e extremamente ressentida, sobretudo pelos nascidos no Brasil:

“Aos 14 anos dei-me conta que havia separação quando entrei na escola japonesa (*gakko*) em Mogi das Cruzes. Um dia, brigando com os colegas, eles me xingaram de selvagem, okinawano. Pedi ao meu pai que explicasse, mas a explicação não satisfez.” [Nissei, com curso secundário]

“Os japoneses não gostam muito dos okinawanos; uma colega me disse mesmo: ‘Meus pais preferem que eu me case com um brasileiro antes que com um okinawano.’ Agora ela está namorando um okinawano... mas ela diz que a família não sabe... os próprios brasileiros fazem distinção. Muitas vezes na rua me apontaram: ‘Você é do outro lado’. Em Pompéia, donde vim, não havia essa distinção” [Nissei, solteira, estudante universitária].

“Outro dia, num dentista, uma amiga me disse: ‘Você veio a êste dentista? Ele é okinawano... Ah! Você também é da mesma raça’” [Nissei, solteira, professora secundária]

Entre alguns okinawanos, reconhece-se, por vezes, que a atitude passiva resulta da dominação política japonesa:

“Quando os primeiros imigrantes eram encaminhados para as fazendas e recebiam tratamento pior do que pensavam, a reação era completamente diferente: os japoneses uniram-se e reivindicaram; os okinawanos fugiram, debandando em família ou famílias. Essa é a reação normal de pessoas oprimidas” [Nissei]

Por outro lado, a discriminação contra os okinawanos é frequentemente manifestada e o preconceito assume diferentes expressões, com racionalizações, sobretudo em termos raciais:

“X... é da raça dela.” [Nissei, casada com comerciante]

“Só pelo tipo, já se percebe à primeira vista, o rosto é diferente, são mais escuros e mais feios” [Nissei, solteira, funcionária]

“Eles são de outra raça, diferente dos japoneses; têm rosto diferente e são peludos” [Nissei, solteiro, um dos líderes do grupo étnico em Marília]

Há toda uma série de estereótipos, que são aplicados aos okinawanos: “Eles são desconfiados”; “são muito espertos”; “não se pode acreditar neles”; “os okinawanos são descendentes dos prisioneiros e

condenados enviados para Okinawa”; “nos okinawanos há tôdas as piores qualidades de uma raça; são desconfiados, oportunistas, egoístas e muito sujos”.

A oposição ao intercassamento é violenta entre os imigrantes, menos viva entre os nissei mais jovens. Quando o assunto é introduzido na perspectiva de casamento na família, a resposta é negativa.

[...]

Frequentemente a resistência ao intercassamento é racionalizada, atribuindo-se a culpa aos okinawanos.

“A culpa também é deles, permanecem juntos, separados”. [Nissei, casado com brasileira]

“Realmente parece que sabem que são inferiores e querem agradar. Tenho um irmão da minha mulher casado com okinawa e ela é extraordinária, formidável, parece que sabe que é inferior e quer então agradar, não dar nenhum motivo de crítica; parece que está agradecida” [Nissei, casado, membro da diretoria de várias associações japonesas]

Uma das melhores formulações a respeito do relacionamento entre os okinawanos e os “japoneses”, foi-nos fornecida por um dos líderes nissei de Marília:

“Na verdade, pode-se resumir a situação dessa forma: okinawa está para os japoneses, como os japoneses estão para os brasileiros”. (Vieira, 1973, p.76-79).

Optei por trazer essas longas citações, obtidas por meio da etnografia de Vieira, pois em meu campo elas estão circunscritas a conversas pessoais, marcadas por experiências íntimas de contato com “japoneses”. Essas são também conteúdo de memória que, observei, sendo apenas compartilhadas entre “okinawanos”, atualmente. Apenas a valorização da “cultura” e o “caráter” de “okinawanos” é afirmada para o exterior do grupo. Pois é parte importante do processo de construção da “identidade étnica”. Também em meu campo, pouco ouvi acerca da percepção da discriminação; ao menos colocada em termos de “raça”. Mas elas se apresentam, como desenvolvo a seguir, numa perspectiva racializada da etnicidade. Nesse sentido, os casamentos endogâmicos na “comunidade okinawana” dão mostras de como a percepção de identificação é atravessada por uma resignificação dos laços consanguíneos e da estrutura familiar, em termos de cultura e de sua preservação. Elas significam também resistência à discriminação, entendida, atualmente, em termos de diferença cultural. Há uma prática ainda corrente de se culpar os okinawanos por sua separação dos japoneses, alegando-se que são eles que não gostam de se misturar, “muito apegados que são a seus misticismos antigos”, como me disse o monge Takashi, em São Paulo. Também ouvi de descendentes de japoneses frases como: “eles não gostavam de ser discriminados e agora discriminam os japoneses”.

Mobilizando a história, “okinawanos brasileiros” justificam o caráter de fechamento das fronteiras nas relações matrimoniais e íntimas, por conta do anacronismo das situações em que foram vítimas de discriminação no passado, mas raramente trazem à tona momentos contemporâneos. Mais uma vez, notamos que a história é um marcador de diferenças nesse grupo: sentimentos, ressentimentos e novas formas de elaborar resistências e criar “identidades” são postos em movimento em tempos e espaços distintos. Parece que a história que se quer contar está sempre suspensa sobre a consciência étnica, envolta numa nuvem em que elementos do passado permanecem dormentes, esperando o momento certo para garantir uma resposta adequada. Passado e presente colidem e causam curtos-circuitos na produção da “identidade étnica”, como se a memória das discriminações do passado não pudessem ser esquecidas. Elas, entretanto, são mantidas num silêncio sepulcral – ninguém quer falar sobre isso ou dar palavras para situações em que se sentiram humilhados na condição de “okinawanos”. O silêncio abre espaço para novas modalidades de sentimento, como o amor entre casais inter-raciais ou “misturados”. Mas o silêncio também reprime e cozinha em banho-maria os sentimentos de injustiça e de humilhação, que podem explodir, como veremos, em novas expressões racistas e justificativas anacrônicas para a “tradição”.

1.3. Da raça amarela inassimilável à etnicidade “japonesa” integrada

Em sua dissertação de mestrado, *Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios*, a historiadora Priscila Nucci (2000) propõe cotejar os discursos racistas elaborados sobre os imigrantes japoneses, nas três primeiras décadas do século XX, com a mudança de perspectiva e alinhamento teórico de intelectuais brasileiros durante os anos 1940-60, que tomaram o grupo de imigrantes e descendentes de japoneses como objeto de estudo. Vale assinalar que, no período sublinhado, além de ocorrer um afastamento do grupo de imigrantes e de descendentes de japoneses da questão racial, sobretudo nos trabalhos sociológicos e antropológicos, também foi introduzida a cor/raça amarela no Censo brasileiro. Nesse período, intelectuais e pensadores da Universidade de São Paulo (USP) e da Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), como Emilio Willems e Egon Shaden,

tratariam o tema da presença japonesa no Brasil através de uma escala de discussão mais circunscrita à ciência do que à política, o que derivava na proposta de uma análise científica de dados recolhidos a partir de populações de origem japonesa no Brasil para determinar o grau de aculturação e assimilação destas à sociedade brasileira [...]. Entre estas escolhas [metodológicas e conceituais] e limitações foi criada uma tradição de textos que silenciava ou negava a vivência histórica do racismo pelo grupo. (Nucci, 2000, p.8)

Ainda segundo a autora,

A derrota das concepções científicas racialistas – combinadas com a derrota do Japão na II Guerra – a ascensão social relativamente rápida do grupo japonês em geral, o estabelecimento de uma nova abordagem científica para a Antropologia e a Sociologia brasileiras, somadas às novas elaborações sobre o tema do racismo parecem ter colaborado para o silenciamento ou minimização das discussões sobre o racismo contra os japoneses no Brasil nos meios acadêmicos, durante várias décadas. Este processo seria auxiliado pela instrumentalização do ideário assimilacionista pelos estudos posteriores à década de 1940, os quais utilizariam categorias presentes em estudos e discursos antinipônicos, e intimamente ligados a uma ideologia racista. Assim, eles conseguiriam elaborar um movimento duplo: re-significar e instrumentalizar os termos *assimilação*, *integração* e *aculturação* para as suas novas abordagens sobre etnias imigrantes, além de excluir do debate acadêmico a discussão sobre o racismo contra os japoneses no Brasil. (Nucci, 2000, p.9-10)

O conceito de racismo com que trabalha Nucci está atrelado à perspectiva de raça como ideologia constituída historicamente e sujeita a mudanças não focadas em sua realidade material, mas antes nas relações sociais em que seus significados foram reelaborados contextualmente (Nucci, 2000, p.33). Apesar de não desenvolver profundamente o conceito de racismo, o que daria mais densidade a seu argumento, seu olhar voltado para a questão racial ou para a cor amarela em sua revisão bibliográfica nas ciências sociais brasileiras de determinado período, permitiu, não obstante, que ela chegasse a conclusões interessantes e necessárias sobre a terminologia utilizada para tratar da temática. Dessa maneira, a ressignificação dos termos “assimilação”, “integração” e “aculturação” nos textos acadêmicos parece ter ressonância na forma como as “comunidades nipo-brasileira e okinawana” se veem, e na forma como elaboram suas próprias histórias, nas décadas de 1990 e 2000, como vimos no primeiro capítulo desta dissertação.

Afinal, é apenas em 1940 que o IBGE acrescenta a categoria “amarelo” na classificação oficial do Censo. Segundo Petruccelli, essa incorporação

busca dar conta da imigração japonesa acontecida, basicamente, de 1908 a 1929, depois de superadas as resistências parlamentares: neste período, virada do século XIX para o XX, de predomínio já mencionado das doutrinas racistas, criticava-se a proposta de trazer imigrantes asiáticos aduzindo que, após a africanização do Brasil, o País não suportaria uma mongolização do mesmo, como argumentava Nabuco (1949). No Censo Demográfico 1940, aceitavam-se como respostas à classificação racial os termos de branco, preto e amarelo; mas a instrução de preenchimento orientava que perante qualquer outra resposta fosse lançado um traço no espaço correspondente. Há de se ressaltar, assim, que este censo é o único na história estatística brasileira a não operar com a categoria parda nem qualquer outra referida à mestiçagem. Percebe-se uma mudança radical de perspectiva, pois o que se valoriza não são mais os tipos raciais originários, mas a ‘cor’, isto é, as tonalidades de pele (Camargo, 2010). Posteriormente, na fase de análise dos resultados, este traço foi codificado com o termo pardo, mantendo-se as outras categorias de classificação. (IBGE, 2013, p.24)

É preciso destacar, ainda, que, se o Censo de 1940 acrescentava a categoria “amarelo”, retirava a opção “pardo”, processo que coincide com o afastamento dos imigrantes japoneses do estereótipo mantido até então de “avessos à mestiçagem”. Segundo Petruccelli (IBGE, 2013, p.24), a categoria “pardo” será retomada nos Censos de 1950 e 1960. Em 1970 a pergunta é excluída do levantamento e, em 1980 e 1991, mantêm-se a classificação, mas neste último ano, quando a categoria “indígena”, após 101 anos retorna ao Censo, a pergunta passa a ser “cor ou raça”, “desde que, supostamente, indígena seria uma raça e não uma cor, como as outras categorias” (idem). De saída, podemos perceber certa confusão entre os termos “raça”, “cor” e “etnia”, tanto na classificação oficial do IBGE quanto em sua análise. Isso sugere, entretanto, que eles são pensados muitas vezes como equivalentes, entrelaçando noções de raça, de etnia e a linguagem das cores para caracterizar a população brasileira.

Destaco que, se o Censo de 1940 estabelece a categoria “amarelo” para designação de imigrantes japoneses, importa notar que ela é mantida até hoje, seja para denotar um contingente populacional racial, étnico ou “de cor”. Nesse debate, Nucci (2000) assinala que, após a Segunda Guerra Mundial,

“Raça amarela” é substituída nestes novos trabalhos sociológicos envolvidos com as inovações trazidas, por exemplo, pela sociologia da Escola de Chicago, por etnia, “grupo japonês” ou “japoneses”, terminologias que apontam para um tipo de análise mais preocupada com aspectos sócio-culturais do que com qualquer tipo de análise biologizantes. (2000, p.15).

Ruth Cardoso (1971), em sua tese de doutorado, define as “marcas raciais” dos japoneses como:

Características físicas que permitem a identificação étnica [...] e impõe uma delimitação clara do grupo por parte da sociedade nacional, através da elaboração da categoria de “japonês” com a qual os brasileiros identificam os membros dessa “etnia”, e com a qual os japoneses criariam uma “identificação étnica” [...] [cujo conteúdo] consiste na consciência de um passado em comum e de um mesmo universo cultural que os distingue dos demais componentes da sociedade brasileira. (Cardoso, 1971, apud Nucci, 2000, p.19)

Fica claro a partir desse e de outros trabalhos como, durante o século XX, apesar da reflexão sobre a presença amarela no Brasil se distanciar cada vez mais da temática racial e de análises biologizantes, a imagem fenotípica do asiático se mostra insistente para caracterizar imigrantes japoneses e seus descendentes, brasileiros “japoneses”. As “marcas raciais” são entendidas, na década de 1970, por Cardoso, como características físicas selecionadas a partir de uma identificação étnica.

A publicação, da qual Petruccelli é organizador, *Características Étnico-raciais da População* (IBGE, 2013), apresenta textos sobre a temática da cor ou raça baseados nos resultados da PCERP (Pesquisa das Características Étnico-Raciais da População), realizada pela primeira vez em 2008 pelo IBGE. Como define ele, a pesquisa tinha “o propósito de compreender melhor o atual sistema de classificação da cor ou raça nas pesquisas domiciliares realizadas pela Instituição e contribuir para o seu aprimoramento” (IBGE, 2013, s/p.). Dos oito textos que compõem a análise do Instituto, apenas dois não fazem referência à categoria “amarelo”. Estes versam sobre comparações na mobilidade social entre “brancos” e “não-brancos”, especialmente, “pretos” e “pardos”. A apresentação dos dados sobre a categoria “amarelo” se faz presente, mas com pouco desenvolvimento e reflexão sobre os resultados. As categorias “preto” e “pardo” são as mais analisadas, e elaboradas em articulação com estudos acadêmicos sobre a questão racial no Brasil. A categoria “indígena” é também timidamente desenvolvida.

Chamou-me a atenção, entretanto, que os dois capítulos que mais discutem os resultados da categoria amarelo na pesquisa tenham sido escritos por três autores, dentro os quais dois apresentam sobrenomes japoneses – Iwakami e Sugahara. Em “Além do preconceito de marca e de origem: a motivação política como critério emergente para a classificação racial”, as categorias “amarelo” e “preto” crescem nos resultados de autodeclaração, por conta de critério de importância política/ideológica, enquanto os

“critérios de origem aparecem mais nos declarados amarelos, pardos e morenos, pessoas que muito provavelmente, se originam de casais inter-raciais” (Teixeira, Iwakami Beltrão, Sugahara, IBGE, 2013, p.112). Esta análise sugere que os autodeclarados amarelos utilizam pouco o critério de marca (traços físicos e cor da pele), lançando mão de critérios de origem. Tais critérios de origem referem-se à cultura e tradição, origem familiar e origem socioeconômica e classe social (idem).

O capítulo “Múltiplas respostas aos quesitos fechados de cor e origem”, escrito também por Teixeira, Iwakami Beltrão e Sugahara, apresenta como conclusão:

A categoria de maior incidência entre todos os grupos de cor ou raça declarados foi a de origem única extremo oriente para os amarelos (72,6%), seguida de origem europeia entre os brancos (50,1%). A origem indígena como única origem declarada foi a categoria mais citada entre os que se autoclassificaram como morenos (14,5%), pardos (15,2%) e pretos (15,3%), e com incidências bem próximas entre si. Entre os negros, a mais citada foi a categoria de origem africana (17%), que entre os autodeclarados pretos apareceu numa proporção um pouco mais baixa (14,9%), próxima da combinação africana+europeia (14,5%). (IBGE, 2013, p.141)

Chama a atenção também, na Tabela 5, “Distribuição das pessoas de 15 anos ou mais de idade, por autoclassificação e heteroclassificação, segundo a cor ou raça – Brasil - 2008”, que entre as 15 categorias mais apresentadas na autodeclaração aberta (em que o entrevistado autodeclara sua cor ou raça livremente), três são termos de nacionalidade: “brasileira”, “alemã” e “italiana”. Já o termo “amarelo” é o que apresenta menor discrepância, dentre todas, entre a autoclassificação e a heteroclassificação (em que o entrevistador do IBGE atribui classificação ao entrevistado) (IBGE, 2013, p.37).

A presença da categoria de classificação “amarelo”, no sistema de classificação oficial do IBGE, desde 1940, é paralela às mudanças no debate político e acadêmico sobre a terminologia utilizada para se referir à população de imigrantes japoneses, seus descendentes e, posteriormente, imigrantes e descendentes de outras regiões da Ásia, como China e Coreia. Esses são, sem dúvida, processos interessantes para se pensar as formas como esse contingente populacional é visto no Brasil. Os dados apresentados pela PCERP de 2008 demonstram o pressuposto de que a categoria “amarelo” é mobilizada pelos próprios imigrantes e descendentes asiáticos. Ademais, as análises de resultados mostram que a autodeclaração “amarelo” é compreendida ora de maneira semelhante às respostas de autodeclaração “preto”, e ora às de “branco”. No primeiro caso, tal classificação se dá pelo uso do critério político/ideológico; já no segundo, pelo

critério de origem, atravessado por questões de classe, cultura e tradição. Interessante notar que essas aproximações, que não tomam a categoria “amarelo” como referência, deixam a percepção que “amarelos”, no Brasil, se comparam a “preto” enquanto minoria, mas também a “branco” em termos de classe e cultura. Porém, apesar de “japonês” ser um termo muito usual e cotidiano, no Brasil, ele não figura entre os termos mais utilizados para autodeclaração espontânea. Uma hipótese é a de que descendentes de japoneses no Brasil não costumam se autoidentificar como “japoneses”, mas são identificados como tais, por outros. Outra hipótese, é que o processo de integração e assimilação foi, durante, o século XX, uma questão importante para os imigrantes japoneses e que o Estado constitui a categoria “amarelo” visando a identificação desse contingente populacional, tornando-se assim a categoria pela qual se apresentam e são representados oficialmente. Além do mais, nas próprias relações intergeracionais, imigrantes e *nisei* afirmaram a nacionalidade brasileira dos descendentes nascidos em nosso país. Por fim, uma hipótese mais recente é o reavivamento de tradições que diferenciam japoneses e okinawanos.

Nucci (2000) assinala também que a questão racial no Brasil é, sobretudo, a partir da década de 1950, pensada como equivalente à questão negra. Na PCERP de 2013, as análises focam-se também, e muito especialmente, no manejo das categorias “preto”, “negro” e “afrodescendente”, e na tentativa de dar conta da categoria “indígena”. Apesar da demanda política e da proporção ínfimas da autodeclaração “amarelo” em relação a outras categorias do IBGE, ou mesmo da reflexão sobre estas questões no campo acadêmico, intrigou-me a presença pouco orgânica dos “amarelos” nas análises da PCERP. Trata-se de uma presença insistente, apesar de pequena, e desenvolvida pontualmente sem conclusões ou hipóteses mais embasadas acerca da percepção desse contingente populacional em relação a outros.

Parece-me, portanto, que “amarelos” estão mais bem enquadrados na noção de etnia, em detrimento da noção de raça, pois começam a ser estudados e quantificados por órgãos oficiais e pela academia brasileira, principalmente a partir da década de 1950. Nesse momento, a noção biológica de “raça” cai em desuso enquanto categoria analítica, evidenciando seu caráter ideológico e produtor de todo tipo de violência. Apesar disso, podemos notar que a categoria “amarelo”, a despeito de ser uma cor, designa e se origina de uma concepção de raça. Essas mesmas concepções estão articuladas entre si e com outras classificações como cultura, classe social e origem – categorias utilizadas pelo Estado brasileiro para classificar sua população. A presença

pouco orgânica das relações inter-raciais e interétnicas dos amarelos é também produzida historicamente na metade do século XX. Tal constatação pode ser melhor avaliada tanto pela produção acadêmica, que a enquadra nos estudos de assimilação, aculturação e integração, desvincilhando-a da temática dos estudos raciais, quanto pela elaboração de discursos sobre si mesma por parte das associações japonesas e okinawanas brasileiras em nosso país. Nesse caso, tais instituições investiram pesado na ideia de integração e de ascensão social, como procuramos explorar em nosso primeiro capítulo.

Como adverte Lilia Schwarcz, em *Nem Preto Nem Branco, Muito pelo Contrário: Cor e Raça na Sociabilidade Brasileira*:

Demonstrar as limitações do conceito biológico, desconstruir o seu significado histórico, não leva a abrir mão de suas implicações sociais. Com efeito, raça persiste como representação poderosa, como um marcador social de diferença – ao lado de categorias como gênero, classe, região e idade, que se relacionam e retroalimentam – a construir hierarquias e delimitar discriminações. Tais categorias, articuladas em sistemas classificatórios, reguladas por convenções e normas e materializadas em corpos e coletividades, não adquirem seu sentido e eficácia isoladamente, mas antes por meio da íntima conexão que estabelecem entre si. Como diz o antropólogo Peter Fry, “nada é constante; o sentido nunca é universal, mas sim atribuído por sistemas culturais em situações concretas”. Raça é, pois, uma categoria classificatória que deve ser compreendida como o são fantasias, mitos e ideologias – como exerce influência real no mundo, por meio da produção e reprodução de identidades coletivas e de hierarquias sociais e politicamente poderosas. [...] De um lado, o racismo persiste como fenômeno social, justificado ou não por fundamentos biológicos. De outro, no caso brasileiro, a mestiçagem e a aposta no branqueamento da população geraram um racismo *à la brasileira*, que percebe antes colorações do que raças, que admite a discriminação apenas na esfera privada e difunde a universalidade das leis, que impõe a desigualdade nas condições de vida, mas é assimilacionista no plano da cultura. (2012a, p.33-34)

No espaço público formalizado pelo IBGE, o amarelo é a cor/raça que designa a diferença de um grupo em relação a brancos, pretos, indígenas e pardos. No âmbito das relações privadas e na coexistência cosmopolita da cidade de São Paulo, o fenótipo asiático é compreendido pelo termo “japonês”. As imagens sobre o “japonês” são articuladas e percebidas através de pressupostos de origem cultural e tradições, mas também por fatores de ordem econômica e de classe social. Apesar do pressuposto da diferença estar marcado no corpo, “amarelos” possuem acesso à educação – é comum ver pichada em portas de banheiros de cursos preparatórios pré-vestibulares a

mensagem “enquanto você tá aqui cagando, tem um japonês estudando” ou “para garantir sua vaga na universidade, mate um japonês” –; ascenderam socialmente; consideram-se e são considerados membros da classe média brasileira – pedir descontos na compra de produtos em lojas comerciais, com aparência de “japonês”, é correr o risco de ouvir do comerciante: “eu nunca vi japonês pobre!” –; e, ao mesmo tempo, valorizam suas “raízes”, sua “cultura”.

As ofensas cotidianas que “japoneses” escutam não podem ser publicamente consideradas sinais de racismo, pois na hierarquia social brasileira eles são vistos como “superiores”, ao menos em termos de classe e de acesso à educação e cidadania. E, apesar do debate acadêmico, nas décadas de 1950 a 1970, ter se focado e previsto a assimilação e integração cultural dos amarelos à sociedade brasileira pela miscigenação, eles são ainda hoje entendidos como “tradicionais”, apegados à ordem familiar e constantemente questionados sobre suas relações amorosas e sexuais: “você já namorou brasileiro(a)? Sua família deixa?”. No caso dos “japoneses”, a “cultura” faz às vezes do assimilável, mas a “cultura” é também pressuposta pelas “marcas raciais”.

2. Quarta raça, “japoneses” e sentimentos de família: artistas do Brasil com sangue de Okinawa

São raros os momentos, pelo menos desde o início de minha pesquisa em 2009, que ouvi o termo “raça” ser mobilizado para se falar de japoneses e de seus descendentes, no Brasil. Um deles foi a performance de Márcio Shimabukuro, 36 anos, artista, filho de imigrantes okinawanos.

A performance chama-se “4th Race” e ocorreu no “Monumento às Três Raças”⁸¹, em Goiânia. Em 2007, Shima, nome artístico que significa “ilha” e primeira

⁸¹ O título do monumento é Monumento à Goiânia, mas é popularmente conhecido como “Monumento às Três Raças”. De acordo com a prefeitura da cidade, foi criado em 1968, pela artista plástica Neusa Moraes, e “simboliza a miscigenação de três raças – negro, branco e índio, que houve e há na formação das características genéticas e culturais do povo goiano”. (Ver: <https://www.goiania.go.gov.br/html/principal/goiania/monumentos/tresracas.shtml>). Para uma análise mais detalhada sobre o monumento, ver: “Monumento a Goiânia: outro olhar sobre sua trajetória”, Cabral e Borges (2009), disponível em: <http://www.fav.ufg.br/seminariodeculturavisual/Arquivos/2009/artigos%20gt1/CABRAL%20e%20BORRES%20-%20MONUMENTO%20A%20GOIANIA%20OUTRO%20OLHAR%20SOBRE%20SUA%20.pdf>.

[Nesse artigo, as autoras apresentam o processo de instalação do monumento, bem como diferentes percepções da sociedade goiana em relação a ele, que foi idealizado pelo Rotary Clube, cuja proposta era homenagear os imigrantes, com colaboração do governo de Goiás e prefeitura de Goiânia. Apesar de

parte de seu sobrenome, Shimabukuro, envolveu as esculturas que apresentam um negro, um branco e um indígena, representando a formação da população brasileira de Goiânia. Trata-se de mais uma versão, das muitas, em que se expõe a visão ainda oficial de um país mestiçado, de forma agora positiva.

O performer envolve seu corpo com fitas de isolamento e se prende às esculturas que erguem um obelisco. As imagens foram retiradas de sua página na internet, www.shima.art.br, e estão aqui apresentadas conforme a ordem disposta pelo artista. O registro foi feito por Claudio Cologni e Rhawbert Costa. Chamou-me atenção, sobretudo, seu título: 4th Race (Quarta Raça), que deriva do nome pelo qual o monumento é conhecido.

Márcio Hirokazu Shimabukuro, 36 anos, é bacharel em Desenho Industrial, pelo Centro Universitário Belas Artes de São Paulo. Possui um extenso currículo em artes visuais, com mostras individuais e coletivas. Iniciou seus trabalhos com fotografias, mas atualmente trabalha sobretudo com performance. Tem obras premiadas, entre as quais curtas-metragens, performances e fotografias. Além disso, Shima usufruiu de uma bolsa de estudos em Okinawa, em 2008 – financiada pela prefeitura da cidade de Okinawa (Okinawa Shi) –, por três meses.

A “Quarta Raça”, de Shima, faz seu fenótipo asiático figurar uma interação tensa, através das fitas de isolamento e da força exercida por seu corpo na tentativa de ajudar as “três raças” na elevação do obelisco. Na segunda imagem, em que seu corpo se equilibra sobre as fitas, de frente para o Monumento, Shima interpreta ironicamente a figura da “quarta raça”: “ela está de frente, na outra ponta, representando esse ‘mais’ que tem os japoneses no Brasil”. A intenção do artista era focar estereótipos asiáticos e a presença dos amarelos em nosso país.

controversas reações, na década de 1960, atualmente o Monumento figura como um dos principais cartões postais da cidade.

Shima, com suas feições asiáticas, insere seu corpo junto à escultura que representa negros, indígenas e brancos erguendo um obelisco. Sobre a performance, ele diz:

Quando me apresentaram o Monumento às Três Raças, pensei “poxa! Não tem asiático...”. E lá, em Goiânia, onde fica o Monumento, tem muitos comércios de chineses de imigração mais recente. Eu queria fazer um anexo, uma intervenção rápida para ter aquelas imagens [refere-se às fotos]. Queria ajudar a levantar o obelisco, criando uma metáfora. No sentido de completar, pôr a figura de quem não se identifica com o branco europeu, com o negro africano ou com o índio. No dia anterior, limpei a praça [em que fica o monumento]. Na performance, a polícia do exército apareceu e mandou eu limpar tudo. Eu já tinha tirado um monte de adesivos que estavam colados na escultura, e também fazia parte da performance limpar depois. A ação da polícia faz parte também, como se o Estado não quisesse que a quarta raça interagisse com as outras. Eu vesti terno e gravata, já era parte de meus trabalhos esse uniforme. Nessa performance, foi uma ironia com o estereótipo do japonês que é sempre mais, mais trabalhador, mais avançado. Porque, na escultura, o branco veste calça, o negro, uma bermuda e, o índio, uma tanguinha. [...] A coisa com o terno é que não se nega a roupa, ela tem uma semântica, uma gramática. As roupas dizem. A ideia era construir uma gramática, um discurso. Colocar o artista, o performer como trabalhador. Queria ter um uniforme de trabalho e me colocar junto à liderança, aos empresários e religiosos que se vestem assim. Colocar o performer como figura de poder. (comunicação pessoal em setembro de 2014 e maio de 2015).

Na performance de Shima, fenótipo e raça estão diretamente associados. Simultaneamente, seu corpo cria uma tensão no mito das três raças no Brasil – evocado pelo nome e figuração da escultura –, e procura posicionar um quarto elemento. Aí se conotam os estereótipos e a ironia em torno da hierarquia racial brasileira, por meio também do jogo com as vestimentas: os corpos da escultura estão *seminus*; já o artista encontra-se formal e socialmente trajado. As imagens de “4th Race” parecem direcionar uma nova tentativa de “brasilidade”, uma figuração da composição da população brasileira que força, a despeito de sua presença recente em nosso país, a integração do asiático em nosso quadro racial. O corpo vivo de Shima, vestido de terno e gravata como um trabalhador civilizado e moderno, e assim representando o projeto imigrantista brasileiro, contrasta com os corpos esculpidos do branco, do negro e do indígena, envolvidos na história de nosso país, marcada pelos conflitos e embates da colonização portuguesa e do sistema escravista. Essas referências, não é à toa, evocam a tela que abria o livro *Imigração Okinawana no Brasil: 90 anos desde Kasato Maru* (AOKB, 2002), apresentada em nosso primeiro capítulo, na qual se viam imigrantes

japoneses desembarcando de um navio em usando terno e roupas de viagem e, só depois – já nos cafezais – vestindo roupas mais informais.

Mas voltemos à nossa performance. Na primeira e quarta imagens, a queda do corpo asiático parece invocar os limites estabelecidos pela designação “japonês” a uma identidade “brasileira”, nesse mesmo sentido, compreendida como relação entre três raças. Na verdade, enquanto categorias individuais, brancos, negros e indígenas possuem também diferentes experiências e histórias “brasileiras”. No monumento, a escultura do branco ergue o obelisco com o corpo mais inclinado, exercendo mais força na face traseira que ascende; o negro e o indígena estão posicionados lateralmente, como se ajudassem o branco em seu esforço. Há aqui, pois, uma demonstração de hierarquia e mando. Já Shima, em sua performance, posiciona-se na quarta face do obelisco, oposta ao corpo branco. Na terceira imagem, o corpo do performer abraça as fitas de isolamento, em posição estática, olhos fechados e os ombros tensionados, colando-se ao obelisco, como se lá quisesse permanecer.

Na performance, as percepções sobre imigração e a chegada de negros e brancos no Brasil misturam-se, como se brasileiros fôssemos todos estrangeiros na luta pela constituição de uma nação. Elas também se sobrepõem, escamoteando o fato de que a ocupação de nosso território ocorreu junto com o processo de dizimação e exploração das populações indígena e africana. Segundo Cabral e Borges (2009), a proposta do Rotary Clube ao idealizar a construção do “Monumento às Três Raças” era homenagear os imigrantes, mas o clube aceitou que a artista homenageasse negros e índios também. A artista, Neusa Moraes (1932-2004), goiana, com formação artística em São Paulo, comenta o monumento em matéria do jornal goiano O Popular:

A obra refere-se ao trabalhador, o imigrante que veio para Goiás implantar aqui seu novo lar, retratado na pessoa do branco; figura ali também o índio, antigo senhor das terras brasileiras, porque não dizer goianas, e por fim, uma homenagem ao negro que embelezou as páginas literárias brasileiras, inspirando escritores, através das histórias, da mãe preta. (O Popular, 7 de janeiro de 1990, Caderno 2, apud Cabral, Borges, 2009)

No comentário de Neusa de Moraes transparece a violência simbólica do ideal do imigrante branco, presente no projeto imigrantista brasileiro desde o Império, por sobre as populações indígena e negra. O índio é interpretado como “antigo senhor das terras brasileiras” e o negro como aquele “que embelezou as páginas literárias brasileiras”. Sua interpretação parece oferecer à composição do mito das três raças,

histórias paralelas e desconectadas. Apesar de figurarem num esforço coletivo pela construção de Goiânia – representada pelo obelisco – apenas o branco imigrante é interpretado por Moraes como trabalhador, enquanto o índio e o negro emergem como espécie de anexos em sua obra.

Uma das primeiras impressões que se tem ao observar o Monumento, inclusive por conta de sua figuração e o nome pelo qual é conhecido, é a ideia de que o povo brasileiro se formou a partir das três raças – branco, negro e indígena. Tal modelo foi se construindo na longa duração, mas é oficialmente criado em 1844, pelo naturalista bávaro Carl von Martius, para um concurso do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro cuja ementa era a que se segue: “Como escrever a história do Brasil”. Esse cientista alemão utilizou a metáfora de um rio, representante da herança portuguesa que se combinava a outros dois – negro e indígena –, a fim de argumentar que o país se definia por sua mistura particular (Schwarcz, 2012a). De acordo com a análise de Lilia Schwarcz sobre a metáfora de von Martius:

Assim, tal qual uma boa pista naturalista, o Brasil era desenhado por meio da imagem fluvial, três grandes rios compunham a mesma nação: um grande e caudaloso, formado pelas populações brancas; outro um pouco menor, nutrido pelos indígenas, e ainda outro, mais diminuto, composto pelos negros. Lá estariam todos, juntos em harmonia, e encontrando uma convivência pacífica cuja natureza só ao Brasil foi permitido conhecer. No entanto, harmonia não significa igualdade, e no jogo de linguagem usado pelo autor ficava evidente uma hierarquia entre os rios/raças. [...] Estava assim dado, e de uma só vez, um modelo para pensar e “inventar” uma história local: feita pelo olhar estrangeiro – que vê de fora e localiza bem adentro – e pela boa ladainha das três raças que continua encontrando ressonância entre nós. (Schwarcz, 2012a, p.27-28).

Já nosso Monumento localizado em Goiânia, e criado mais de um século depois, na década de 1960, retoma a ideia de harmonia, da confluência de raças e do Brasil como resultado do conjunto, da mescla e da relação de três raças. A interpretação de Neusa Moraes reflete ainda a permanência de uma hierarquia racial escamoteada pela imagem de conjunto e de harmonia das esculturas, dispostas de modo a figurarem um só ato coletivo. O branco, que em von Martius representava a herança portuguesa, é substituído pela imagem do imigrante. Na hierarquia racial brasileira, as imagens do branco colonizador e do branco imigrante são sobrepostas. Permanece a ilusão de que as

relações raciais encontram sua harmonia na história da ocupação e da criação de nosso território, simplesmente por sua coexistência e justaposição.⁸²

A releitura de Shima acerca do “Monumento das Três Raças” indica uma interpretação diversa acerca da composição do povo brasileiro. O conjunto das esculturas que figuram o negro, o indígena e o branco tornam-se tropo de igualdade. Negro, índio e branco têm em comum espaço e representação na “brasilidade”. Nesse sentido, a performance “4th Race” joga com as ideias de inclusão, presentes em nosso mito da democracia racial, formalizado nos anos 1930 e cultivados desde então, e com o sentimento de pertencimento de brasileiros fenotipicamente marcados como asiáticos. Aqui não se trata de igualar a antiguidade da presença e das histórias das raças que compõem o Brasil, mas antes de colocar um corpo racialmente marcado e aparentemente deslocado e inorgânico em nosso imaginário racial. Para Shima, mesmo as imagens positivas estereotipadas sobre o fenótipo asiático produzem exclusão da “brasilidade”.

Em 2014, Yudi Rafael, então com 29 anos, fez a curadoria da exposição “1:1”. Nessa mostra, Shima construiu sua morada no espaço da galeria Casa Contemporânea, na Vila Mariana, São Paulo, e durante um mês, entre 06 de setembro e 04 de outubro de 2014, por lá ficou.

Em 28 de setembro, durante a exposição, foi realizado o seminário “Diálogos em torno da performance ‘A Quarta Raça’”. A mesa de debates foi composta por Yudi Rafael, que apresentou o trabalho “Política em *A Quarta Raça*”; Mario Jun Okuhara, 40, produtor de TV; Alexandre Kishimoto, 41, antropólogo; por mim, antropóloga, e então com 27 anos; e Shima, que falou sobre sua performance.

Mario Jun Okuhara, apresentou o texto “Retratação já: memória e verdade na comunidade nipo-brasileira”. Ele é idealizador do “Projeto Abrangências” que, entre outros, produziu um relatório para a Comissão da Verdade, em São Paulo sobre os nipo-brasileiros torturados e mortos entre 1946 e 1947, e o documentário “*Yami no ichinichi: o crime que abalou a comunidade japonesa no Brasil*”⁸³, sobre Tokuichi Hidaka, preso em 1946, por um assassinato atribuído a associação Shindo Renmei (Liga do Caminho dos Súditos), de cunho nacionalista japonês.

⁸² Manuela Carneiro da Cunha, em *História dos índios no Brasil* (1992), argumenta que a população indígena em nosso país foi vítima de um genocídio.

⁸³ Ver: https://www.youtube.com/watch?v=QDf_egB3MG4. anos de idade, foi um dos autores do assassinato do coronel Jinsaku Wakiyama, em crime atribuído a uma entidade denominada Shindo

Alexandre Kishimoto palestrou sobre “A recepção brasileira do cinema japonês”, apresentação derivada de seu livro *Cinema Japonês na Liberdade*, e resultado de sua dissertação de mestrado em Antropologia Social, defendida na USP, em 2010. Ele também foi organizador do ciclo de debates “Travessias em Conflito: o lado ‘B’ da imigração japonesa no Brasil”⁸⁴ (2012), do Núcleo Hana de Pesquisa e Criação Teatral.

Por fim, eu mesma apresentei o trabalho “Perigo amarelo e ‘japas’: questionamentos sobre os amarelos no Brasil”, no qual eu propunha questionamentos que deram origem a este capítulo da dissertação.

⁸⁴ Ver: <https://www.facebook.com/pages/Travessias-em-Conflito/104847556327993?sk=timeline>. O projeto do Núcleo Hana de Pesquisa e Criação Teatral, coordenado por Alice K., buscou, no ciclo de debates “Travessias em Conflito” trazer à tona temas pouco tratados sobre a imigração japonesa ao Brasil, por serem considerados temas delicados e submetidos ao silêncio pela “comunidade nipo-brasileira”, tais como os conflitos entre vitoristas (que acreditavam que o Japão ganhara a Segunda Guerra Mundial) derrotistas, no pós-guerra; descendentes de japoneses torturados durante a Ditadura Militar brasileira (1964-1985); e as relações entre japoneses e okinawanos. Nesta última, cujo debate foi realizado na AOKB, fui uma das palestrantes, junto a Olga Futema, cineasta e atual diretora da Cinemateca Brasileira e, Shinji Yonamine, à época, presidente da AOKB.

1:1

DIÁLOGOS EM TORNO DA PERFORMANCE

'A Quarta Raça'

Domingo, 28 de setembro de 2014

Shima em "A Quarta Raça", ação realizada junto ao Monumento às Três Raças, na Praça Cívica de Goiânia/GO, 2007. Foto: Claudio Cologni

14:30 ~ 16:00

Política em *A Quarta Raça*

YUDI RAFAEL

Ao interpelar um monumento erigido no centro de uma "praça cívica", Shima engendra uma imagem potente de alteridade. Propõe-se pensar o caráter político de *A Quarta Raça*, problematizando aspectos ligados à construção histórica de uma *outredade* "japonesa" no país.

Retratação já: verdade e memória nipo-brasileira

MARIO JUN OKUHARA

A importância da retratação pública do Estado Brasileiro pelas graves violações dos direitos humanos dos imigrantes japoneses nos anos 40, para a consolidação da identidade nipo-brasileira.

16:30 ~ 18:00

Perigo amarelo e "japas": questionamentos sobre o amarelo no Brasil

LAÍS MIWA HIGA

Propõe-se um questionamento sobre as razões do "amarelo" (nem preto, nem branco) ter se tornado "japonês" e as maneiras que podemos pensar essas classificações a partir de marcadores da diferença como raça e classe.

A recepção brasileira do cinema japonês

ALEXANDRE KISHIMOTO

Dos anos 1950 aos 1980, a cidade de São Paulo se tornou o principal centro exibidor do cinema japonês no ocidente, devido a grande presença dos imigrantes japoneses e seus descendentes.

Quais os significados locais atribuídos aos filmes japoneses pelos espectadores nikkeis e não nikkeis?

CASA CONTEMPORÂNEA

SPACES FOR CONTEMPORARY ART

Rua Capitão Macedo 370, Vila Mariana, São Paulo/SP
Tel (11) 2337 3015
<http://www.casacontemporanea370.com>

Acompanhe também no Facebook:
<http://facebook.com/ShimaUmPraUm>

Cartaz de divulgação do Seminário "Diálogos em torno da Quarta Raça", durante a exposição 1:1, de Shima, com curadoria de Yudi Raphael, 2014.

Nessa ocasião, conheci Shima pessoalmente. Antes já havíamos nos falado por mensagens no *Facebook*, devido a meu interesse em sua performance. Lembro-me também de tê-lo visto nos bastidores do primeiro espetáculo em que dancei com a escola de Satoru Saito, *Kizuna: corações unidos pela dança*, em 2009. Sua aparência me chamou logo a atenção, pelo fato dele não parecer um “*nikkei*”, no sentido interno dado ao termo: cabelos longos presos num coque, camisa estampada e colorida. Seu rosto me parecia okinawano: sobrancelhas grossas, barba e bigodes negros, grossos e fartos, olhos puxados e a pele “mais escura”. Creio não tê-lo visto mais até sua exposição na Casa Contemporânea, quando tivemos a oportunidade de conversar pessoalmente.

Havia alguns pontos que uniam os palestrantes do seminário “Diálogos em torno da performance ‘A Quarta Raça’”: expandir as questões da “comunidade nipo-brasileira” para fora dela mesma ou, pelo menos, discuti-las fora dos moldes de suas associações. Nas conversas que tivemos naquele dia, a opinião de que a “comunidade” se fechara por muito tempo, por vergonha ou arrogância, combinava-se com a ideia de que, desse modo, outras memórias não podiam emergir. Os discursos daquele debate tinham como pano de fundo certa compreensão sobre direitos humanos que enfocam a politização das enunciações sobre memória e “resgate da história”. Os diálogos em torno da “Quarta Raça” expunham situações de violência, alteridade e silenciamento contadas de forma a aproximar a história da imigração japonesa no Brasil da questão racial, circunscrevendo a “discriminação” a momentos marcantes para a história da cidadania no Brasil. O debate se movia ao redor da noção de “discriminação” contra japoneses em determinados períodos históricos em nosso país, e a parca divulgação dessas situações: entre o fim da Era Vargas (1930-1945) e a Ditadura Militar (1964-1985), por exemplo. Outro ponto importante para os debatedores era a questão da assim chamada “identidade brasileira”. Considerando que o debate sobre questões raciais e discriminação, naquela ocasião, apresentava-se a partir de palestrantes com ascendência japonesa, o tom da discussão rodeava suas experiências enquanto “brasileiros com cara de japônês”.

Shima, em sua apresentação oral, definiu essa experiência como um

assédio moral invertido: você deprecia a pessoa pela qualidade dela. O japonês sempre é mais, sempre tá na frente. Na concorrência, você é colocado para baixo porque acreditam que você tá na frente. Para

mim, é isso que acontece com quem tem cara de japonês no Brasil. As pessoas pressupõem que você não tem vida social, só estuda, é *nerd*, só trabalha, que você é rico...

Se, por um lado, as associações nipo-brasileira e okinawanas se utilizam dos estereótipos positivos dos japoneses, por outro, há jovens descendentes de japoneses, que se reúnem esporadicamente e entram em contato através de redes sociais na internet, sem vínculos com as associações, que compreendem esses estereótipos como barreiras para suas experiências “brasileiras”. Ao contrário do que propõem as narrativas das associações, a “discriminação” e o “racismo” contra japoneses no Brasil são reinterpretados de maneira a recolocar episódios históricos em um panorama geral da história brasileira, aproximando-os da cadência de narrativas históricas de outras minorias.

A ênfase nas situações de discriminação, para muitos desses jovens, dá-se pela surpresa de descobri-las, pela primeira vez. “Eu nunca imaginei que meus avós ou os imigrantes pudessem ter passado por essas coisas. Sempre achei os japoneses meio alienados, que eles sempre tiveram uma imagem positiva no Brasil”, é uma das falas mais recorrentes de meus interlocutores quando lhes pergunto sobre seu interesse no tema. Alguns ouviram, nas casas de seus pais e avós, histórias e memórias de discriminação. Outros, narram experiências pontuais nas das grandes cidades, nas quais caminhar pelas ruas também significa expor os corpos à comentários e adjetivações. Grande parte dessas memórias é mantida no âmbito privado. É possível interpretar essas formas de lidar com situações de discriminação e tais reinterpretações da raça amarela, a partir da argumentação de Lilia Schwarcz, sobre o tipo de racismo presente e construído historicamente em nosso país:

Com efeito, em uma sociedade marcada historicamente pela desigualdade, pelo paternalismo das relações e pelo clientelismo, o racismo só se afirma na intimidade. É da ordem do privado, pois não se regula pela lei, não se afirma publicamente. No entanto, depende da esfera pública para sua explicitação, numa complicada demonstração de etiqueta que mistura raça com educação e com posição social e econômica. (2012a, p.32)

Sendo menos formalizados que as enunciações das associações nipo-brasileiras e okinawanas brasileiras, tais discursos tampouco elaboram-se como uma questão política ligada a constituição de um grupo militante de minorias. A não ser pelo “Projeto Abrangências”, de Mario Jun Okuhara – que reivindicou um pedido de desculpas do Estado brasileiro aos imigrantes japoneses presos após a Segunda Guerra Mundial,

alcançado por meio da Comissão da Verdade Rubens Paiva, na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, em 10 de outubro de 2013⁸⁵ –, desconhecem-se outros tipos de reinvidicação como essa.

Sobre o debate em torno de sua performance, durante a exposição “1:1”, Shima me disse:

Shima: Teve outro viés, mais político. Acho que é porque é assim que o Yudi enxerga meu trabalho. Fiquei pensando nessa coisa de racismo. E tem muito de um racismo machista: japonesa tem xoxota cruzada, só é boa para receber esperma, não para reproduzir; japonês tem pinto pequeno... Numa reflexão sobre não existir racismo contra japoneses, podemos pensar na cirurgia para fazer a dobra [dos olhos]. É xenocida! Ou genocida! Você elimina traços da sua raça. O racismo sempre existiu, mas a própria raça [amarela] sempre tolerou. É um jeito de ser brasileiro também. Naquelas baladas japas, reduto asiático, sempre tinha mais negro do que branco. Lembra? Nos concursos de dança [*street dance*], sempre tinha um negão ou uma negona. A gente é mais próximo da cultura afro. E quando mandam você voltar para sua casa, mas lá não é sua casa? [refere-se a um costume brasileiro de dizer para os “japoneses” que voltem para o Japão numa discussão]. O fenótipo grita, é muito forte. Hoje eu não definiria mais raça, como há oito anos [na performance “4th Race”]. Talvez seja uma questão de bagagem genética, cultural... No Quarta Raça, eu queria trazer os estereótipos das imagens sobre os japoneses. As pessoas acham que eu sou japa, porque sou mais contido, mas eu falo que eu sei sambar, vou em casa de suíngue... risos... como não dá para negar [o fenótipo], eu assumo. Parto desse lugar. Tento neutralizar, fazer com que a imagem não seja mais importante. Mais no começo do meu trabalho tinha uma questão com raça, descendência... [...]

Miwa: Mas o curador do “1:1”, o Yudi, é descendente de japoneses e tem muito apreço pela questão japonesa no Brasil. Além disso, todos os palestrantes convidados para o debate da sua performance são descendentes de japoneses...

Shima: Não perdeu totalmente [a questão da descendência], mas é um momento completamente diferente. Naquela época, eu acreditava mais no caráter político, de apontar o que estava errado na sociedade, na vida urbana... Mas o apontamento deixava de me pertencer. O foco ficava para fora, como se eu fosse o portador da lanterna. Depois dos trabalhos com família, como “Pai, mãe e irmãos”, eu não estava falando só dos meus, mas das figuras pai, mãe e irmãos. Quando fiz irmãos eu apontava para dentro. E as pessoas começavam a se sentir nelas. Quanto mais pessoal e íntimo, parecia que mais universal ficava. Eu precisava achar em mim. As listas que fiz nas paredes durante o “1:1”, por exemplo, ativavam nas pessoas suas próprias listas, lugares pelos quais passaram, pessoas que conheceram... a diferença está no risco. Corro mais riscos emocionais, antes eram mais físicos. Tenho que me abrir. A relação do “1:1” é a tentativa de entender que existem todas as diferenças, mas as relações entre elas são proporcionais. O 1 e o 1 podem ser diferentes. Mas são

⁸⁵ Ver: <http://verdadeaberta.org/arquivos/videos/casos-de-tortura-e-morte-de-imigrantes-japoneses-1946-1947-parte-1-10-10-13>.

proporcionais. Antes [meu trabalho] era mais cruel. Mais injusto. Tento não ser alvo do que critico. Mas é impossível. É uma fragilidade com a qual muita gente se identifica, se conecta. Os encontros de sábado [da exposição “1:1”], como o churrasquinho de curador, massa para as massas e o debate, tinham um trabalho invisível: eu passava café, servia pão de queijo... para fazer da Casa [Contemporânea], uma casa. E contemporânea, através desse trabalho invisível de morar, receber... essa era a ideia de fazer morada lá.

A percepção e expressão da “diferença” no trabalho de Shima deslocam-se, segundo ele, de uma concepção política e afirmativa, para uma dimensão mais íntima e emocional. O racismo contra os amarelos é articulado por questões de gênero e classe social, mas, sobretudo, pela percepção de marcas fenotípicas.

Monica Schpum (2007) analisa no artigo “História de uma invenção identitária: a estética nipo-brasileira dos descendentes de imigrantes (temporalidade migratória, etnia e gênero)” a cirurgia de “ocidentalização dos olhos”, a que Shima se refere como “xenocida” ou “genocida”, por eliminar traços raciais. Segundo Schpum, no caso de descendentes de japoneses no Brasil,

A forma dos olhos é o traço físico em que mais incide, esta tendência, culturalmente tão enraizada no Brasil, a identificar – e discriminar – um grupo social por características fenotípicas. Apesar de que a vasta e complexa literatura sobre a questão racial brasileira não trata da questão étnica, nem dos imigrantes, o “racismo de marca” [termo cunhado por Oracy Nogueira], têm relação direta com os quase cem anos de presença dos japoneses e seus descendentes no seio da sociedade brasileira. Vários de meus entrevistados lembraram-se, quanto a isso, das provocações de que foram alvo na infância, ainda que frequentemente não tenham sido capazes de trazer exemplos precisos. Expressões como “abre o olho japonês!” (explorando o duplo sentido com a noção de prestar atenção) foram, apesar disso, mencionadas. (Schpum, 2007, p.03)

A cirurgia de ocidentalização dos olhos consiste em construir uma “dobra” na pálpebra, que têm como efeito esperado o aumento do tamanho dos olhos. Schpum mostra que tanto para cirurgiões quanto para pacientes, descendentes de japoneses, a intenção não é “negar a origem” (2007, p.05), mas “melhorar o aspecto”, tendo como referência de beleza os olhos grandes com “dobra” nas pálpebras. Existe, entre descendentes de japoneses, a sensação real e difusa de ser marcado e descrito pelo formato dos olhos. Além disso, a autora afirma:

Eu diria que para aquele(a)s que nasceram nos anos 1950, carregar o fenótipo oriental trouxe mais problemas, na infância e na juventude, que para o(a)s mais jovens, nascido(a)s trinta anos mais tarde. A resposta às discriminações no cotidiano foi, assim, inicialmente a do

silêncio, da extrema discrição. Se o fenótipo, onde se focaliza o racismo, torna a experiência da discriminação tão incontornável quanto duradoura, a discrição, enquanto resposta, além de obedecer a uma exigência ligada à honra, aprendida em casa com os mais velhos, contrabalança justamente essa visibilidade acentuada da diferença, que joga contra a integração. Num período mais recente, a barreira composta pelo fenótipo oriental tornou-se menos impermeável, e a conjuntura internacional se transformou, trazendo uma imagem cada vez mais valorizada e valorizante do Japão. [...] Explorar e exibir uma “niponidade” da aparência, que o(a)s jovens não se limitam a sublinhar, mas inventam, torna-se um trunfo, e não mais um handicap social. (Schpum, 2007, p.08).

O argumento da antropóloga, focado na dimensão política do investimento estético, mostra a disseminação de uma identidade exprimida pela legitimação de outras percepções de beleza, tais como a negra e a japonesa. O fenótipo, assim, pode ser reassumido na valorização e reconhecimento de sua beleza. Shima interpreta a cirurgia de “ocidentalização dos olhos” como uma ação que solapa os traços característicos e marcados da raça. Entretanto, como observado por Schpun, a aparência oriental não desaparece com a cirurgia. Shima diz: “como não dá para negar o fenótipo, eu o assumo... parto desse lugar”. Nesse sentido, o artista recoloca a valorização desse fenótipo contrapondo-se ao ato de modifica-lo pela intervenção cirúrgica. Talvez ele esteja dizendo que a atitude em relação à sua própria aparência também deva ser de valorização.

A discrição como resposta às situações de discriminação produzida pelo “racismo de marca”, conforme analisa Schpum (2007), parece encontrar ressonância também na fala de Shima: “a própria raça mesmo sempre tolerou [ofensas e atitudes discriminatórias]”. O artista vai além: “é um jeito de ser brasileiro também”. Não se trata, para ele, apenas de descrever a imagem contida e discreta que possuem os asiáticos, mas da própria dinâmica do racismo e da discriminação brasileiras que emergem no âmbito das relações mais privadas, esse “jeito de ser brasileiro”. Shima também contrapõe o estereótipo do japonês contido com estereótipos do brasileiro, através de imagens sexualizadas de contenção e liberação.

É na exposição “1:1” que Shima recorre à sua intimidade, deixando de sinalizar veementemente os estereótipos, mas expondo suas lembranças e construindo sobre elas a ideia de que as diferenças têm relações proporcionais entre si. A fragilidade do privado e do íntimo é ressignificada como espaço de universalização de identificações entre o artista e seu público. A exposição baseava-se na construção de um lar: Shima deveria viver no espaço da Galeria apenas com objetos e mantimentos que o artista

considerara essenciais para se sentir em casa e construir um lar. O tema das fronteiras entre o público e o privado, do dentro e fora, tomam forma, na exposição, a partir da concepção da “diferença”. Outro tema que atravessava a exposição era o da “família”. A percepção da identidade “japonesa” e “okinawana” de Shima, bem como dos debatedores da “4th Race”, provinha sobretudo da noção de ascendência familiar. Shima me contou, em 2015: “chamam o Neymar [jogador de futebol brasileiro] de racista, mas ele foi criado por uma família branca. Quando ele diz que ele não é negro, ele não tá negando a genética dele, ele tá afirmando a criação que ele teve numa família branca”. A despeito da grande polêmica na mídia brasileira sobre o jogador de futebol ser preto ou não⁸⁶, e sua importância para o debate da questão racial no Brasil, o que me chama a atenção no comentário de Shima não é sua percepção sobre a raça/cor da família de Neymar, mas a lógica em que ela se apresenta. A raça, nesse sentido, é compreendida como percepção produzida no âmbito familiar; não apenas como “genética”, mas como aprendizado fornecido pela família na criação de seus membros. Essa lógica que atrela a questão racial e a questão identitária à noção de família, se faz muito presente na autopercepção de cor e raça de descendentes de japoneses e okinawanos no Brasil. Simultânea e paradoxalmente, como veremos adiante, ela alimenta atitudes ou memórias racistas e produz sentimentos de aceitação da marca fenotípica bem como de pertencimento a um grupo. A família, reconhecida como grupo social mais íntimo e privado, organiza-se em torno de sentimentos tidos como mais profundos e permanentes, através dos amores paternos, maternos, filiais e fraternais. Torna-se assim um modelo potente para a representação e legitimação de diferenças baseadas nos fenótipos, como é o caso de japoneses e okinawanos.

Numa entrevista dada a Marcio Fonseca, em 2012, do blog “Conversando Sobre Artes” , das doze perguntas feitas por Fonseca, em quatro delas Shima se refere a Okinawa ou a sua família okinawana. Ao ser questionado sobre qual a influência da cultura asiática em seu trabalho, ele responde:

Totalmente! Faz parte da minha formação. Meus pais são imigrantes de Okinawa, e isso eu carrego até nas coisas que realizo no cotidiano. Já houve épocas em que eu neguei essa influência, mas é impossível! Já que é tão parte de mim, resolvi deixar que isso transparecesse no trabalho. Como extensão de mim, nada mais adequado do que minhas

⁸⁶ Ver: <http://www.geledes.org.br/beleza-de-lupita-nyongo-e-bananas-neymar-deslizamentos-ou-deslocamentos-discursivos-em-torno-racismo/>; <http://globoesporte.globo.com/platb/marvio-dos-anjos/2014/05/01/neymar-nao-se-acha-negro-canalhice-ou-desinformacao/>; <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj3005201012.htm>.

influências transpareçam no que eu faço. E penso que isso traz um tom ao trabalho que divide as opiniões. É algo que eu trago conscientemente no que faço: pensar o meu lugar no mundo, com toda a coerência e contradição que uma existência pode provocar no mundo, e nos próximos. Talvez por isso eu goste tanto da performance. O mundo muda o tempo todo, e nos adaptamos a todo momento, muitas vezes sem perceber.⁸⁷

Mais uma vez, a afiliação é explicitada e positivada na compreensão do artista sobre si e seu trabalho.

Shima não é o único descendente de okinawanos que expressa em sua arte os sentimentos de família. O mesmo movimento é feito por Catarina Gushiken. Artista plástica e sobrinha de Luiz Gushiken⁸⁸ – um dos fundadores do PT (Partido dos Trabalhadores) e ex-ministro de Lula –, Catarina entrou em contato com a Associação Okinawa Kenjin do Brasil (AOKB), em 2012. Ela me disse, na ocasião, que gostaria de conhecer as artes okinawanas para incorporá-las em seu trabalho e que o motivo de sua visita era que seu tio, Luiz Gushiken, depois de acusado no escândalo do Mensalão⁸⁹, adoeceu e “só ouve música de Okinawa”. O resultado de seu contato foi um trabalho conjunto com o mestre em *ryukyu buyou* (dança clássica de Okinawa) Satoru Saito, apresentado em 2013, no Festival Design Weekend⁹⁰. A performance ocorreu, na Vila Madalena, São Paulo. Satoru Saito apresentou a dança clássica *Shudun*⁹¹, uma das mais

⁸⁷ Disponível em <http://conversaartes.blogspot.com.br/2012/07/marcio-fonseca-entrevista-shima.html>.

⁸⁸ Gushiken foi militante do Libelu (Movimento Liberdade e Luta), de inspiração trotskista, na década de 1970. Em sua campanha para deputado federal, em 1986, surgiu um *slogan*, depois abandonado, que parodiava a campanha publicitária da Toshiba “Nossos japoneses são melhores que os outros”: “Nosso Libelu é melhor que os outros”. A matéria do site de notícias Rede Brasil Atual sobre sua trajetória e morte apresenta diversas imagens associadas a seu fenótipo como “honra de samurai” e o apelido “China” dado por Lula. Ver: <http://www.redebrasilatual.com.br/politica/2013/09/adeus-a-gushiken-2690.html>.

⁸⁹ Ver: <http://www.valor.com.br/politica/3270012/morre-luiz-gushiken-ex-homem-forte-do-governo-lula>.

⁹⁰ Segundo o site do evento, o Design Weekend é “um festival urbano que tem o objetivo de promover a cultura do design e suas conexões com arquitetura, arte, decoração, urbanismo, inclusão social e inovação tecnológica”. É promovido pela SUMMIT PRO, empresa de produção de eventos, e pela Abril, editora, com curadoria da Revista Casa Cláudia. Ver: <http://www.designweekend.com.br/wp/index.php/sobre-odw/#oquee>.

⁹¹ Nas páginas pessoais de Catarina Gushiken e Satoru Saito, no *Facebook*, ambos compartilharam uma imagem de Saito dançando *Shudun*, acompanhada de um texto explicativo sobre a dança, escrito por mim e por Saito, em 2012, por conta de sua apresentação num *workshop* de *ryukyu buyou* promovido por Saito em sua escola, da qual fez parte no período de 2009 a 2012: “Shudun é uma dança considerada como obra mestra do gênero clássico feminino. A coreografia de Shudun divide-se em três músicas e é composta por quatro movimentos principais, entre os quais os espaços vazios são preenchidos pela habilidade e maturidade do dançarino em expressar os sentimentos através de seu corpo. Shudun representa a melancolia, a solidão e a dor de um amor não correspondido ou ausente. Com gestos contidos e com o olhar vago, o bailarino interpreta o sentimento que se tem após despertar de um sonho com o amado. Primeira música (Nakama Bushi): ‘Embora suspire por ti, a ninguém posso falar de meus sentimentos./ Presente está sua imagem em meus pensamentos e astutamente/Parto para estar ao teu lado’. Segunda música (Shudun Bushi): ‘Que decepção ao despertar-me do sonho no qual juntos estavam nossos travesseiros./ A lua já desapareceu no oeste e é meia-noite de inverno.’ Terceira música (Shongane

difíceis do repertório de danças femininas, especialmente por conta dos movimentos feitos com os olhos do dançarino. Ao mesmo tempo, Catarina, como vemos nas fotos a seguir, finalizava a pintura de um painel. Durante a dança, a artista pintou a palavra “*Uchinanchu*” no coração posicionado no centro do painel, no qual figuravam duas imagens similares de mulheres com o lenço roxo característico da dança okinawana, preso em seus cabelos.⁹²

Catarina Gushiken, 33, começou sua carreira como designer de moda, mas em 2007 inaugurou seu estúdio (Estúdio Catarina Gushiken) de ilustração. Seu trabalho é fortemente marcado por influências orientais, perceptíveis pelos traços e temas de suas ilustrações.

Catarina pinta a palavra “*Uchinanchu*” enquanto Saito dança *Shudun*. Fonte: <http://casa.abril.com.br/materia/design-weekend-catarina-gushiken-finaliza-painel-com-danca>.

Bushi): “Se mesmo depois de termos nos separado minha imagem ocupar seus pensamentos, deixe este kimono ao seu lado./Meu perfume que lhe é familiar estará em suas mangas””.

⁹² Ver: <http://casa.abril.com.br/materia/design-weekend-catarina-gushiken-finaliza-painel-com-danca>.

Catarina Gushiken e Satoru Saito, 2013, Design Weekend. Foto: Laís Miwa Higa.

No documentário *West Encounters East*, da diretora Stella Holmes (2013), que explora o trabalho e a trajetória de artistas japoneses e descendentes de japoneses no Brasil, Catarina afirma “Sou uma mestiça apaixonada pela cultura oriental, uma pessoa com referências contemporâneas, com muita mistura... Assim, Brasil, Japão”⁹³. Em entrevista ao blog “Estudos Lusófonos”, do Departamento de Estudos Lusófonos da Universidade Paris-Sorbonne, em *post* publicado em 2014, perguntam-lhe se “o interesse pela arte japonesa sempre foi latente”. A resposta de Catarina: “Sim. Acho que está no sangue e na energia ancestral”.⁹⁴ O sangue e a ancestralidade são elementos recorrentes nos discursos de descendentes de japoneses e okinawanos no Brasil.

⁹³ Ver: <http://westencounterseast.com/>.

⁹⁴ Ver: <http://etudeslusophonesparis4.blogspot.com.br/2014/11/a-heranca-japonesa-em-catarina-gushiken.html>.

Tanto Shima como Gushiken fazem referência às suas famílias compostas por imigrantes okinawanos. No trabalho de ambos, não há a arte okinawana, como vemos no trabalho de Satoru Saito, mas uma inspiração okinawana impulsionada por laços familiares com imigrantes okinawanos. Não por acaso as composições iniciam-se na consanguinidade, e no convívio familiar.

2.1. “Espírito *uchinanchu*”: modelo ideal da etnicidade okinawana

O “espírito *uchinanchu*”, conforme já debatido no primeiro capítulo desta dissertação, é um conjunto de características valorativas e morais relacionadas ao *pertencimento* a uma “comunidade okinawana”. Trata-se de um modelo ideal de caráter, atitudes e sentimentos mobilizados especialmente pela e para a “comunidade”, seja ela “okinawana brasileira” ou “transnacional”. Dentre as características que o “espírito *uchinanchu*” engloba e que surgiram nas falas que ouvi em campo estão: otimismo, alegria, perseverança, união, solidariedade, respeito aos mais velhos, crescimento mútuo e orgulho. Não se trata de uma percepção individual de identidade, mas de uma ideia referencial – criada e mantida pelo grupo – a partir da qual são interpretados os vínculos e as redes de sociabilidade okinawanas. Ademais, tal espírito é objeto de “divulgação e promoção”. Tomemos como exemplo o grupo de tambores okinawanos Ryukyu Koku Matsuri Daiko.

O Ryukyu Koku Matsuri Daiko (RKMD) possui dez filiais em Okinawa, 36 em outras províncias japonesas e 11 fora do Japão (Brasil, Bolívia, México, Argentina, Estados Unidos e Peru). Seu nome significa “Tambores Festivos do Reino de Ryukyu” e surgiu em Okinawa, em 1982. No Brasil, foi fundado por Naohide Urasaki (1930-2011), em 1998. Urasaki nasceu em Okinawa e chegou a nosso país no início da década de 1960. Ele introduziu, no Brasil, o teatro popular de Okinawa (*Okinawa shibai*). Ao longo da vida, voltou à sua ilha natal e especializou-se na *ryukyu buyou* e no *taiko*, trazendo a arte dos tambores okinawanos ao Brasil.⁹⁵ O RKMD tem como objetivo, justamente a divulgação do “espírito *uchinanchu*”:

Por meio de manifestações artísticas em que são mescladas danças e músicas tradicionais da ilha, as coreografias e ritmos contemporâneos fazem uma espécie de fusão do tradicional com o moderno e, dessa

⁹⁵ Ver: <http://matsuridaiko-brasil.com/naohide-urasaki-sensei/>. Último acesso: 30.05.2015.

forma, aproxima e revela às novas gerações a riqueza e a beleza da sua própria cultura, conservando e revigorando o chamado “espírito *uchinanchu*”⁹⁶.

Apesar de não definir o “espírito *uchinanchu*”, no aprendizado do *taiko* o grupo enfatiza igualmente o envolvimento e o compromisso com o que chamam de “coletivo okinawano”, através de valores como solidariedade e crescimento mútuos. Esse é um grupo bem organizado e administrado. A hierarquia baseia-se na “antiguidade” interna, da mesma forma que ocorre no *Urizun*, utilizando-se os termos *senpai* e *kohai*, que significam respectivamente “veterano(a)” e “calouro(a)”. Os *senpai* devem ser ouvidos, explicam as regras do grupo, seus objetivos e ensinam as coreografias.

Um *senpai* é superior a um *kohai*. Já um membro é *kohai* de alguém que entrou no grupo antes dele, mas será *senpai* daqueles que entraram ou entrarão depois. O *senpai* deve ensinar com seu próprio exemplo, mostrando aos mais jovens respeito, obediência, disciplina, dedicação e comprometimento com o grupo.

Esses valores estariam atrelados ao “espírito *uchinanchu*”. Na abertura de novas filiais, lideranças de outra filial encontram-se com o novo grupo para passar orientações e descrever a estrutura de organização do RKMD. A nova filial é um *kouhai* e deve seguir estritamente as regras: utilizar o uniforme do RKMD; treinar e apresentar somente as coreografias e músicas do grupo; estabelecer a hierarquia entre *senpai* e *kouhai*; inicialmente seguir as instruções da filial *senpai* e, aos poucos, aprender a tocar e dançar coreografias mais complexas. Disciplina, organização e respeito à hierarquia e às instruções, são considerados a base do aprendizado do *taiko* e necessários para que a apresentação da performance possa transmitir o “espírito *uchinanchu*” ao público. O “espírito *uchinanchu*” é, nesse caso, fruto de aprendizado, comprometimento e treino conscientes. Porém, ele não pode ser transmitido sem emoção.

Dos relatos de pessoas que participam do grupo, emerge a sensação de transmissão da “cultura e identidade okinawanas”:

você tá tocando e uma das coisas mais emocionantes é ver o público alegre, querendo dançar com a gente. Quando você vê uns velhinhos que nem andam mais direito, se levantando para bater palmas no ritmo da música... A gente sente que tá transmitindo essa alegria do *uchinanchu*, que estamos levando para outras pessoas nossa cultura.

A coesão do RKMD é deveras impressionante. O conceito de fraternidade é extremamente valorizado. Através do provérbio *ichaariba choode*, entende-se que

⁹⁶ Ver: <http://matsuridaiko-brasil.com/>. Último acesso em 24.04.2015.

descendentes de okinawanos, nascidos em diferentes partes do mundo, tornam-se irmãos ao se encontrarem. Até 2012, o RKMD contava com 2.500 membros. De acordo com o site do RKMD Brasil:

A filial brasileira [...] também exerce o papel de sua matriz [em Okinawa], levando aos nossos membros e àqueles que assistem às apresentações um pouco daquilo que todo *uchinanchu* tem: a alegria, o respeito aos mais velhos, a consciência de que tudo que temos hoje é graças àqueles que nos antecederam, a beleza de nossa cultura representada não apenas pelas roupas coloridas, músicas ou coreografias, mas pelo sentimento que tudo isso nos traz. (Ver: <http://matsuridaiko-brasil.com/o-grupo/>. Último acesso em 20.05.2015)

Em todas as rodas de conversa das quais participei, desde 2009, com mais de dois membros do grupo, o tema dos debates tendia a se voltar para o RKMD. As lideranças⁹⁷ preocupam-se em ensinar a disciplina e o respeito; em explicar as letras das músicas em japonês e/ou língua okinawana; contar a história do grupo, de Okinawa e da imigração okinawana ao Brasil. Não seguir as regras implica não ser identificado com o “espírito *uchinanchu*”. Há ênfase no ensinamento de membros de faixa etária menor e de novos membros para que eles sejam devidamente inseridos no “modelo ideal de etnicidade okinawana”.

As lideranças me contaram que costumam observar, através das atitudes e da insistência e dedicação na permanência no grupo, se “alguns jovens entram para achar namorado ou para aprender; se entrou porque foi obrigado pelos pais ou avós, ou por vontade própria”. Essas características parecem indicar aos líderes o grau de rigidez e de intensidade dos ensinamentos sobre o “espírito *uchinanchu*”, que, segundo me indicaram, é passado através do ato de “dar o exemplo pelas suas atitudes e posturas; ensinamentos e conselhos orais e manter a união do grupo em torno da cultura okinawana”. No RKMD, as posturas e atitudes mais valorizadas referem-se ao respeito aos membros mais antigos e ao seguimento de suas orientações. Especialmente a liderança que travou contato com o mestre fundador do grupo, o senhor Urasaki, posiciona-se e é posicionada como mediadora entre as palavras e desejos do mestre e as lideranças e membros mais novos – novos, no tempo de permanência no grupo. Vemos

⁹⁷ Há dois tipos de liderança no RKMD Brasil, segundo Tatiane Tamayose, 28 anos, mestiça, *senpai* do RKMD: o líder geral, que é o presidente do grupo e as lideranças de cada uma das filiais. Nas filiais, o líder escolhe seu sucessor. O líder geral é escolhido através de votação entre os líderes de filiais que indicam, cada um, um candidato. Ambos os processos ocorrem de dois em dois anos. Ela é *senpai* pois fez parte do grupo desde criança, dos 11 aos 28 anos.

aqui, que o tempo de longa duração é dos capitais simbólicos de grande importância na hierarquia e funcionamento do Matsuri Daiko. Além dele, o estabelecimento de contatos com membros de outras filiais, no Brasil e no exterior, é também de suma importância. O aprendizado dos tambores okinawanos não passa somente pelo aprendizado de técnicas corporais, mas também por esse que é considerado um ensinamento do “espírito *uchinanchu*”.

No artigo “The creation of ethnicity: Hawaii’s Okinawan community”, o sociólogo japonês Shigehiko Shiramizu (2013), professor da Universidade Komazawa, em Tóquio, demonstra como esse “espírito *uchinanchu*” é algo a ser divulgado pela “comunidade okinawana havaiana”:

Não apenas os participantes [havaianos] do *tour* [em Okinawa] voltaram com uma identificação mais profunda de si como okinawanos, como também decidiram divulgar o “espírito *uchinanchu*” que sentiram em Okinawa para seus amigos nos Estados Unidos e trabalhar para promover a comunidade okinawana do Havaí. (Shiramizu, 2013, p.30, tradução minha)

Notemos que a divulgação do “espírito *uchinanchu*” volta-se para um público considerado mais distante da identidade okinawana: novas gerações, descendentes da diáspora e também para pessoas sem ascendência okinawana. O contato de descendentes de okinawanos, tanto no Brasil como no Havaí, com Okinawa (a ilha), parece promover um contágio por magia – para inverter a formulação de Frazer (1922), em *O Ramo De Ouro*, “magia por contágio”. É como se “o corpo que estivesse na ilha” ativasse uma identificação, entendida como atávica. A carga de emoções relacionadas à sensação de pertencimento, “origem”, “ancestralidade” parece ter como expressão o estabelecimento de uma “missão” no retorno ao local de residência: a divulgação do “espírito *uchinanchu*”. A presença da expressão em contextos tão diversos, como Brasil e Havaí, não revela exatamente sua homogeneidade ou a produção de uma “comunidade okinawana transnacional” horizontal. Revela, antes, a eleição de um elemento simbólico na tentativa de construção dessa camaradagem horizontal e naturalizada da identidade étnica okinawana. Longe de ser expressão de uma “identidade” rígida, o “espírito *uchinanchu*” é porém, em nosso entender, expressão da estratégia de sua naturalização.

Ainda segundo Shiramizu:

O objetivo [da comunidade okinawana havaiana] é divulgar o Espírito Uchinanchu não apenas para a comunidade Uchinanchu, mas ao Havaí como um todo. Não há uma definição certa para este Espírito, mas a

interpretação usual inclui “ser caloroso e hospitaleiro com todas as pessoas igualmente”, “compartilhar”, “ajudar”, “cooperar”, “valorizar a família” e “perdoar”. (Shimizu, 2013, p.33, tradução minha)

A idealização da etnicidade okinawana condensada no “espírito *uchinanchu*” estabelece critérios de aproximação e de entrada sobre as fronteiras da “comunidade okinawana”, cujas identificações são sempre fluidas. Os valores estabelecidos e essencializados nos discursos sobre o “espírito *uchinanchu*” introduzem critérios de julgamento importantes para que a identificação com a “identidade e cultura okinawanas” sejam aceitas simetricamente pelas partes que compõem as relações envolvidas nesse mesmo “espírito”. O “espírito *uchinanchu*” torna-se, portanto, um dos modelos referenciais de etnicidade, estabelecendo mais um critério sobre as fronteiras fluidas da identificação que uma experiência identitária individual propriamente dita. Afinal, na percepção coletiva é o grupo que constrói esse movimento, e não o contrário.

O que chama a atenção na ideia de “espírito *uchinanchu*” é que ela abre a possibilidade para a construção da noção de pessoa okinawana, sem que haja hereditariedade genética presente. Assim, a existência do termo “espírito”, na expressão que entroniza e introduz a diferença fenotípica à visão de mundo okinawana, revela a existência de certa dicotomia entre espírito e matéria. O “espírito” constitui idealmente uma série de elementos do caráter, vínculos com Okinawa e/ou com a “comunidade okinawana” e atitudes em relação às pessoas com quem se estabelece a identificação. *Uchinanchu* é, como vimos no primeiro capítulo, o termo que expressa as relações íntimas, familiares e de hereditariedade genética da identidade okinawana. Tal noção de hereditariedade genética não incorpora apenas a materialidade das marcas físicas – o fenótipo –, mas também a concepção de ancestralidade. Esta apoia a origem e autenticidade dos *uchinanchu* nos antepassados. São antepassados: pais, avós, bisavós, tataravós e assim por diante, até a sucessão mais distante que a árvore genealógica de uma família possa ser remontada, numa linhagem patrilinear, chamada *munchu*. E só podem ser antepassados aqueles familiares que possuem “sangue okinawano”, independentemente do local de nascimento ou do “espírito *uchinanchu*”.

Desse modo, o “espírito *uchinanchu*” condensaria valores universais marcados pelos significados construídos sobre o fenótipo e hereditariedade okinawanos. Tais valores, como a união e a alegria, são tidos em tão alta conta, que se torna presunçoso dizer-se detentor do “espírito *uchinanchu*”. Não é algo que se diz de si mesmo, mas que se vê em outras pessoas dentro das redes de sociabilidade da “comunidade okinawana”.

Ocupar algumas posições pressupõe possuir o “espírito *uchinanchu*” e a autorização de falar sobre ele. Mas todas elas envolvem um período de média e longa duração, que deve durar mais de um ano, marcando presença em eventos e atividades, na “comunidade okinawana”.

Não se diz “espírito *okinawano*”, mas “espírito *uchinanchu*”. Pois trata-se de um modelo de referência para quem se aproxima o suficiente da “comunidade okinawana” para compreender os significados que *uchinanchu* carrega e produz. Shiramizu (2013) aponta que:

O termo “Uchinanchu no coração” [*Uchinanchu at heart*] tem ganhado proeminência, sinto, desde metade dos anos 1990. Há uma tendência crescente do movimento Uchinanchu em aceitar abertamente aqueles que não são descendentes de Uchinanchu *desde que eles entendam o jeito Uchinanchu de pensar e amem a cultura okinawana*. (Shiramizu, 2013, p.33, tradução minha. Grifo meu).

No Brasil, utiliza-se também a expressão em língua okinawana, *chimu gukuru*, que significa “coração gentil”, ou fala-se que os não descendentes são “*uchinanchu* na alma” para indicar a adesão de pessoas sem o fenótipo okinawano, mas reconhecidas enquanto pessoas okinawanas. Apesar da variedade de termos e expressões, parece-me que elas se baseiam especialmente no modelo ideal do “espírito *uchinanchu*”, uma vez que procuram atestar a adesão e a identificação dessas pessoas à sua etnicidade. “Desde que eles entendam o jeito *Uchinanchu* de pensar e amem a cultura okinawana” expressa a necessidade de “pensar como” e “amar algo”. Na insistência das particularidades do “espírito *uchinanchu*”, a adjetivação *uchinanchu* implica na transitividade dos verbos: as ações são direcionadas pelos adjetivos da etnicidade pois precisam de complemento. Não são ações em si, uma vez que interpretadas e referenciadas em relação ao modelo étnico.

O “espírito *uchinanchu*” é conceituado ou definido pela “comunidade okinawana” a partir de um inventário emocional. Eles não são sinteticamente nomeados, a não ser pelos provérbios okinawanos que dão significado aos tropos da união e da solidariedade: *ichaariba choode* (uma vez que nos encontramos, somos irmãos) e *yui maru* (crescimento mútuo). A falta de interesse em fechar uma definição para o “espírito *uchinanchu*”, elencando suas características, revela a maleabilidade e abertura do conceito nativo de etnicidade. Além disso, permite maior plasticidade no englobamento e universalização da “identidade okinawana”. Entretanto, o “espírito *uchinanchu*” não compõe a única forma de experienciar identidades okinawanas e, estas, não se resumem

a ele. De modo geral, a expressão torna-se uma metonímia cujo termo, segundo a definição de Lévi-Strauss, “substitui um ser por outro ser, um efeito por sua causa” (2012, p.40).

O que quero dizer é que, enquanto experiência identitária, o “espírito *uchinanchu*” não pode ser vivido em sua completude, mas pode ser mobilizado para condensar uma série de experiências e critérios em relação à etnicidade okinawana. Sua potência reside nos discursos sobre identidade e cultura, justamente em seu caráter presumidamente sintético, difuso e inventariado por emoções ligadas mais à identificação do que à noção de diferenças. A expressão substitui os modos de vida okinawana como um todo por suas partes específicas e peculiares (como o culto aos antepassados e o sentimento de pertencimento independente das marcas fenotípicas). Ela é também o efeito, e não a causa, da necessidade por uma etnicidade okinawana.

2.2. “Espírito *uchinanchu*” *sem cara de uchinanchu*

Ouvi recorrentemente a frase: “mas ‘negão’ ainda não pode” (com. pessoal, 2011). Essa resposta recorrente às minhas perguntas sobre casamento fora da “comunidade”, e sobre quem podem ser as lideranças das associações, é seguida de explicações sobre os preconceitos que devem e estão sendo desconstruídos na “comunidade” em relação à mulheres okinawanas e brasileiros (brancos, em geral). “Negão” figura nas falas da “comunidade” como a alteridade radical. O que essa alteridade radical “não pode”? Há negros e mestiços membros do RKMD e de escolas de dança. Assim como mulheres, brasileiros sem ascendência okinawana, mestiços e descendentes só de japoneses, “negão” não pode assumir os cargos de poder e liderança. Quando pergunto, “mas não pode mesmo?”, as pessoas respondem que “poder até pode desde que tenha ‘espírito *uchinanchu*’, mas vai ter que enfrentar muito preconceito e não vai ser bem visto por todo mundo”⁹⁸. Brancos e negros podem assumir e serem denominados como portadores do “espírito *uchinanchu*”. Não têm, porém, como se tornarem representantes da “comunidade okinawana brasileira” nos cargos principais de poder – especialmente como presidentes da AOKB.

⁹⁸ Optei por parafrasear e não identificar os enunciadores de tais frases para não implicar individualmente algumas pessoas e porque reconheço que a “comunidade” entende a exposição dessa ideia de forma negativa, apesar de ser recorrente nas discussões internas.

Há diversas hierarquias de classe, raça, gênero e sexualidade que se interconectam nas instituições okinawanas, no investimento que é feito para construir uma etnicidade – em detrimento de tantas outras. O essencialismo da identidade e a aparência dos okinawanos – atribuída aos preconceitos dos imigrantes que dominam a diretoria da AOKB – ainda aparecem como lastro no funcionamento das associações okinawanas, uma vez que esses argumentos são construídos em detrimento de outros fenótipos. Existe, portanto, a ideia de uma “natureza okinawana” que atravessa o modelo Okinawa de “ser e estar”. Por um lado, muitos jovens assumem o racismo de seus pais e avós, especialmente porque nasceram no Japão. Já o povo japonês é considerado um povo racista, principalmente por conta do *Nihonjinron*, a ideologia de supremacia racial e homogeneidade japonesa. Por outro lado, o povo okinawano, em contraposição ao japonês, é entendido como mais aberto à diferença, devido ao racismo que sofreram por parte dos próprios japoneses; por causa do longo período de contato com soldados norte-americanos, especialmente aqueles afro-americanos e seus filhos com mulheres okinawanas e, por serem, afinal, brasileiros. Ser brasileiro significa, pois, estar em contato com a “comunidade okinawana brasileira” e com a família okinawana, assumidas como restritivas e normativas.

Flávio Vicente, que contava no momento da pesquisa com 42 anos, mestre de karatê da escola *Okinawa Shorinryu Karatedo Jyurenkai*, tem sua trajetória na arte marcial marcada pelo contato intenso com a ilha e com a “comunidade okinawana brasileira”. Em 2011, conversamos sobre o “espírito *uchinanchu*”. Na ocasião, ele me disse que:

o que a gente aprende é esse espírito de união. Você vê que eles são unidos. O esquema do *chimu gukuru* [em língua okinawana, significa literalmente coração gentil]. Às vezes a gente brinca que é mentira, mas você vê que existe. [...] quando eles gostam, eles ajudam. Se não fossem os *uchinanchu*, por exemplo, o meu *enbukai* [evento de demonstração de artes marciais] não teria acontecido... É o esquema do *ichaariba choode* [uma vez que nos encontramos, somos irmãos]. Okinawano é muito fofoqueiro, mas é unido. [...] aprendi a ideia do progresso mútuo com o povo de Okinawa.

Sem ascendência asiática, pele clara e cabelos ondulados, Flávio tem seu “espírito *uchinanchu*” reconhecido como “*mais uchinanchu que uchinanchu de verdade*”. Ele contou-me que tem “quebrado vários tabus”, dando exemplos das entradas que conquistou nas associações e grupos okinawanos em nosso país. O modelo da solidariedade e da união reflete não apenas os laços de amizade e confiança

com a “comunidade okinawana brasileira”, mas também é potencializado através da interpretação fenotípica de rostos não okinawanos. Por um lado, quando tais pessoas têm reconhecidos seus conhecimentos sobre as artes, a cultura, a história e a língua de Okinawa, não ter “sangue okinawano” torna sua identificação ao “espírito *uchinanchu*” exaltado com admiração e tomado como exemplo. Por outro lado, como veremos a seguir, as marcas físicas e fenotípicas agenciam outros tipos de situação que indicam que a permeabilidade do “espírito *uchinanchu*” possui o pressuposto da abertura, desde que aqueles que queiram tomar parte dessa etnicidade idealizada cumpram certos critérios.

Fabício⁹⁹, com 42 anos de idade, é membro do grupo artístico okinawano RKMD, há quase dez anos. Ele não possui ascendência asiática e tem a pele clara. Disse-me em entrevista que o “espírito *uchinanchu*” é algo sobre o qual muito se fala, mas que ninguém sabe exatamente o que é. Fabício resumiu o “espírito *uchinanchu*” com o provérbio okinawano “*ichaariba choode*”, que significa “uma vez que nos encontramos, somos irmãos”. E ressaltou que considera, entretanto, que essa camaradagem esteja mais no nível do discurso do que no da prática, tanto no Brasil como em Okinawa. Fabício compara o provérbio ao dito cristão “amai ao próximo como a si mesmo”: “as pessoas falam, mas nem sempre fazem”. Existe, de fato, uma percepção sobre o “espírito *uchinanchu*”, especialmente por parte de descendentes de okinawanos brasileiros, de que ele se aproxima demais de um caráter religioso devido à ênfase dada a sua divulgação e promoção feita por alguns grupos da “comunidade okinawana brasileira”, como, por exemplo, o RKMD. Fabício afirma, contudo, que existe mais solidariedade na “comunidade okinawana brasileira” do que na “comunidade nipo-brasileira” ou na sociedade brasileira. A solidariedade enquanto valor universalizável relativiza-se, portanto, quando se trata de comparar com outros grupos étnicos.

Perguntei-lhe se já se sentira ou se sentia discriminado por sua aparência de “brasileiro”. Sua resposta afirmativa incluía dizer que achava isso natural. Um episódio que lhe marcou envolvia a desconfiança de um senhor okinawano que o seguiu até o banheiro, numa associação okinawana:

Acharam que eu era ladrão [risos]. Na ocasião, estava me trocando para começar o treino (...) e me marcou muito por ser logo nos primeiros meses [da entrada no grupo artístico], mas sempre que eu

⁹⁹ Nome fictício.

conto isso para alguém eu digo que entendo e que na cabeça dos *ojisan* [senhores idosos] e se eu estivesse no lugar deles, com as experiências e formação deles provavelmente agiria igual. Se fossem jovens, eu ficaria com uma baita raiva, como eram *ojisan*, que passaram por um longo processo de discriminação aqui no Brasil, acho natural o preconceito. Não que eu concorde, mas eu entendo”. (comentário pessoal, entrevista virtual realizada em maio de 2015).

O preconceito e a discriminação são relativizadas a partir de concepções de diferenças geracionais, prontamente naturalizadas e fixadas no tempo histórico contextual de formação e experiência de cada geração de okinawanos no Brasil. Além disso, a “comunidade okinawana” da Vila Carrão, bairro em que Fabrício treinava, na época, é marcada pela percepção de que ela se constitui como alvo de ladrões e sequestradores (não okinawanos), devido a maioria dos “okinawanos” do bairro ser proprietário de comércios bem sucedidos na região. Um caso exemplar para a “comunidade okinawana” é a morte de Yves Ota, 8 anos, sequestrado em sua casa, em agosto de 1997. Seus pais trabalhavam no comércio e engajaram-se na vida política, após fundarem o “Movimento Paz e Justiça Ives Ota”. Masataka Ota, okinawano naturalizado brasileiro, é vereador de São Paulo, pelo PROS (Partido Republicano da Ordem Social) e, Keiko Ota, deputada federal, pelo PSB (Partido Socialista Brasileiro). Ouvi muitas histórias de sequestro e assalto, sem mortes, durante minha infância e adolescência, período em que muitas famílias okinawanas ascenderam socialmente pelo comércio. Apesar de antigo, o caso de Yves permanece vivo na memória do grupo, justamente porque seus pais o mantêm público em suas carreiras políticas, buscando angariar votos e apoio para seus projetos, sempre vestidos com camiseta estampada com a foto do menino falecido.

As famílias okinawanas da região mostram-se, por sinal, muito preocupadas com a questão da segurança: preferem morar em prédios e condomínios ou ruas em que haja concentração de “okinawanos”, e evitam andar a pé pelo bairro durante a noite, e quando o fazem dizem usar roupas que não deixam aparentar qualquer traço de riqueza. Por sinal, a ascensão social dos okinawanos brasileiros à classe média brasileira articula-se a sua adesão à ideologia e percepções sobre o outro que não se inspiram somente nos modelos ideais alentados de etnicidade e “tradição” okinawanas.

Perguntei a Fabrício, também, se ele considerava que sua sensibilidade em relação às diferenças entre japoneses e okinawanos havia se acentuado desde que começara a praticar a arte okinawana. Fabrício comentou que sabia existirem diferenças

antes de entrar para o grupo. Mas alegou que, depois de um tempo percebera que eram “distintos em tudo. Alimentação, artes, cor da pele”.

“Cor da pele?”, questionei. “É... São mais escuros?”, Fabrício devolveu-me a pergunta. Fiz outra: “eu tenho cara de *uchinanchu*?” Ao que ele respondeu: “não sei definir cor da pele... mas são mais diferentes. Difícil te responder porque já vi suas fotos com o *odori* [*odori* significa dança, mas ele se referia às minha fotos de *ryukyu buyou*, em minha página do *Facebook*]... hehe... a resposta ficaria tendenciosa”. Em seguida, ao descobrir que eu tinha ascendência japonesa e okinawana, disse-me que “ainda bem que não disse que você tem cara de *uchinanchu* então haha”. Contava-me sobre sua namorada, descendente de japoneses e okinawanos. Ele sentira, em seus relacionamentos com mulheres descendentes de japoneses, mais resistência por parte de famílias okinawanas, as quais, segundo ele, se definem como mais “tradicionalistas”: “Descobri que saber *nihongo* [língua japonesa], participar das atividades da comunidade e tantas outras coisas não influenciam tanto, um pouco, mas não tanto”. Questionei se ele se referia a relacionamentos amorosos como o namoro, e se achava que a resistência teria a ver com a questão da miscigenação:

A resistência tem também pelo desejo perdido de manter a linhagem do país de origem. Acredito que daqui uns 100 anos isso será totalmente esquecido, No estágio atual, eu entendo também o que se passa. Sim, tem a ver com a miscigenação, na minha opinião.

Disse a Fabrício que ele não precisava responder à minha próxima pergunta, se não se sentisse à vontade: “você não acha isso racista?”. Ele me disse que

não fujo, não! Mas preciso pensar um pouco... Não [acho racista]. Os pais atuais tiveram pais que viviam em outro tempo, com muito menos informação, e esses “avós” ou nasceram no Japão ou vieram para cá muito pequenos. É natural querer preservar, faz parte do ser humano o instinto irracional de preservação, seja cultural, seja étnico... mas com o tempo isso vai sendo deixado de lado. [...] Julgar os avós, bisavós pelo prisma atual é complicado. [...] São mundos diferentes, como será diferente daqui a cem anos. Os valores vão mudando, né.

Tanto no episódio em que fora confundido com um ladrão, quanto na resistência à possibilidade de miscigenação, Fabrício entende a discriminação em termos de “cultura” e “tradição”, articuladas a valores enraizados historicamente por diferentes gerações okinawanas em nosso país. O racismo, portanto, não entra em questão nas relações de sociabilidade da “comunidade”, na mesma medida em que a construção dessa etnicidade okinawana baseia-se em anacronismos seletivos colados às gerações,

sobretudo mais velhas. Assim, a despeito da propalada permeabilidade da “etnicidade okinawana” ideal – expressa pelo “espírito *uchinanchu*” – mantém-se a visão de uma etnia enclausurada em si mesma. As gerações okinawanas são assim atravessadas por noções de autenticidade e de tradição, vinculadas a uma cultura e história naturalizadas e determinadas, que tornam invisíveis outros marcadores sociais de diferença como classe social. Ademais, por serem compreendidas de forma progressiva e linear, essas formas de discriminação tornam-se justificáveis, pelo menos por parte de *issei*; mas não de seus netos e netas.

Gaijin tornou-se, na imigração japonesa ao nosso país, um termo corriqueiro para designar “brasileiros”. Derivado da palavra *gaikokujin* que, em japonês, significa literalmente estrangeiro, o termo tanto deve ao costume de assim chamar os brasileiros, quanto denota uma maneira pejorativa de tratar com o outro. Seu uso, porém, é considerado em geral de extrema falta de educação. Em contextos familiares e íntimos entre “okinawanos” e “japoneses”, seu uso possui mais o significado de “brasileiro sem ascendência japonesa”. Mas também pode ser usado para falar mal de brasileiros ou outros ocidentais. Em outros contextos, entretanto, o termo sempre denota a presunção dos “japoneses” em marcar que “brasileiros” são estrangeiros no Brasil.

Fabício me disse que acha o termo *gaijin* ofensivo quando utilizado para designar brasileiros por descendentes de okinawanos e nipo-brasileiros, pois ele demarca:

quando é um *ojisan* eu acho normal, natural, justificável, etc. Se é alguém jovem, dos seus 20 poucos anos, acho ruim, mas também não repreendo.[...] Para mim, o termo *gaijin* é equivalente a gordo, careca, magro, feio, bonito. Acho uma demarcação desnecessária quando a pessoa em questão tem um nome e é conhecido.

É interessante notar a marcada diferenciação geracional que faz Fabício novamente ao discutir o tema do fenótipo. Na verdade, ele parece compartilhar da visão de mundo da “comunidade okinawana brasileira” que estabelece significados para as relações intergeracionais. Mais ainda, mobiliza a história como produtora de percepções sobre a discriminação sofrida por ele e pelos imigrantes okinawanos. A cor da pele e os rostos, associados ao fenótipo, são *marcados* pela diferença. *Gaijin* é compreendido como um termo que delimita a diferença de rostos e corpos, assim como “gordo, careca, magro, feio, bonito”.

Nosso diálogo em torno da minha própria aparência de *uchinanchu*, descrita acima, estava permeado de indiretas e tentativas de nos colocarmos em terreno seguro, a partir de fotos e experiências pessoais que o acesso às nossas páginas no *Facebook* permitiam, e que, por sinal, não apareceram em outros momentos de nossa conversa. Isso mostra que, tanto para mim quanto para meus interlocutores e minhas interlocutoras, falar sobre nossas marcas físicas é assunto delicado. Ao devolver-me a pergunta sobre cor da pele (“É... são mais escuros?”), Fabrício voltou-se para minha atividade cultural, as fotos de dança okinawana que ele vira em minha página do *Facebook*. Na *ryukyu buyou*, pintamos nossos rostos, braços e pés com maquiagem branca e não teria como falar sobre a cor da minha pele. Perguntei-lhe se ele conseguia identificar rostos okinawanos. Disse-lhe que talvez eu tivesse mais facilidade em identificar rostos de homens. Ele respondeu-me: “mulher, se não for muito branca, também dá”. Parece-me que nossas percepções têm também como pano de fundo nossa orientação sexual, e novamente, a pele okinawana é não branca. O fato é que Fabrício mistura marcadores com a mesma naturalidade que os separa.

Eduardo Akira Uema, 32 anos, engenheiro mecânico, mestiço de okinawanos e brasileiros, morou por seis anos em Okinawa, entre 2009 e 2014. Ele me contou um episódio em que, ao passar por um protesto de okinawanos contra bases militares estadunidenses, um senhor gritou para ele: “*Yanque, go home!!!*” (Volte para casa, ianque!). Atribuiu a atitude do senhor à aparência de seu rosto, “mais ocidental que japonês”. Na “comunidade okinawana brasileira”, porém, Akira é conhecido por seu conhecimento da língua okinawana. Frequentemente, ouve de okinawanos brasileiros: “eu tenho mais cara de *uchinanchu* que você, mas você é mais *uchinanchu* que eu”. Perguntei, numa das várias conversas que travamos pelo *Facebook*, se ele se incomodava com o termo “mestiço”, usado no Brasil:

Akira: Eu fico incomodado com uma porrada de termos no Brasil! uhahauhauhauhauhauha!!!! Às vezes, é só mais fácil relevar mesmo, porque as pessoas em geral não usam com maldade.

Miwa: me explica melhor?

Akira: Tipo, eu não gosto quando as pessoas usam “*gaijin*” para se referir aos brasileiros que não têm descendência nipônica. E as pessoas usam o termo inconscientemente, sem se atentar ao significado original com que esse termo foi usado pela primeira vez. É tipo falar “*hougen*” (dialeto) para se referir ao *uchinaaguchi*.

Miwa: entendi. Mas as pessoas chamam mestiços de *gaijin* aqui? Você já foi chamado de *gaijin*?

Akira: Já falaram que eu tinha cara de *gaijin* e que minha mãe era *gaijin*. Mas nada agressivo. Dava para ver que a pessoa não teve má-fé nenhuma ao dizer isso. Era por força do hábito mesmo.

Miwa: como você entende que o termo foi usado pela primeira vez? Qual o sentido original de *gaijin*?

Akira: Eu nunca entendi direito a lógica. Os imigrantes vieram de fora ao Brasil e chamavam o povo local de “estrangeiro”. Quando contava isso para o povo de lá de Okinawa, eles até riam também! “*Gaijin*”, na verdade, tem uma conotação meio negativa. Em Okinawa, tinha vezes que eu escutava o termo quando alguém ia falar mal dos americanos. Quando colocavam o “*san*” na frente, tipo “*gaijin-san*”, dava uma suavizada no termo. É diferente de se falar “*gaikokujin*”, que é o termo “estrangeiro” no sentido original de dicionário. Não tem a conotação negativa que “*gaijin*” tem. Acho que os imigrantes falavam do ponto de vista deles, como uma maneira de se referir àquilo que não fazia sentido para eles ou era diferente deles como algo que tivesse “menos valor”. Falar “*gaijin*” para se referir ao resto dos brasileiros é meio que colocar todo mundo “no mesmo saco”. A diversidade pouco importa.

Akira deslocou minha pergunta sobre “mestiço”, tema de nossa conversa até aquele momento, para a questão do termo *gaijin*. Ele persiste no vocabulário da “comunidade okinawana brasileira”, apesar de ter a origem de seu uso no início da imigração. Fabrício, Akira e também Flávio sentem-se ofendidos ao serem chamados de *gaijin* por conhecerem seus usos e conotações pejorativos, que marcam diferenças e hierarquias, “como algo que tivesse ‘menos valor’”. A persistência do uso de *gaijin* pode ser interpretada como a mesma persistência da “comunidade okinawana brasileira” em atribuir diferentes hierarquias e significados para o fenótipo e a consanguinidade nas experiências de identificação, abertura e fechamento da etnicidade okinawana. Dessa maneira, o “espírito *uchinanchu*” ao condensar espírito (forma de pensamento e afetividade okinawanas) e matéria (designação identitária pelo fenótipo, hereditariedade e intimidade cultural do termo “*uchinanchu*”) traz, ao mesmo tempo, formas de acessos e obstáculos, todos relativizados e dependentes dos diferentes contextos em que são aplicados.

O “espírito *uchinanchu*”, baseado em grande parte em elementos valorativos do caráter pessoal – como o otimismo, a solidariedade, a cortesia, a boa vontade e a união, por exemplo – é reconhecido pela comunidade por conta de “sua abertura”, e surge de alguma maneira deslocado de questões raciais. Entretanto, a ideia de que algumas pessoas okinawanas podem ser mais *uchinanchu* que outras, especialmente quando seus rostos não coincidem com o fenótipo okinawano esperado, revela que existem também

concepções de natureza e cultura em jogo e presentes na construção da pessoa okinawana.

Ouvi de muitas pessoas que okinawanos são “japoneses negros, ‘japonegos’, nordestinos do Japão, japa preto, índios do Japão”, dentre tantas outras designações que marcam a fisionomia okinawana pela aproximação e distanciamento – de cor e raça biológica – como em outros grupos étnicos. Há, portanto, um uso social da raça. Uma “raça social” como diria Nelson do Valle e Silva (1994). Assim são também, os okinawanos em relação aos brancos japoneses.

Como sugere minha conversa com Fabrício, contudo, a miscigenação de pessoas é ainda uma questão delicada para muitas famílias da “comunidade okinawana brasileira”. Já Akira indica, por exemplo, o uso do termo *gaijin* para marcar como inferiores pessoas sem ascendência okinawana.

O conhecimento da cultura okinawana e/ou japonesa viabiliza o “espírito *uchinanchu*”, descolado da hereditariedade genética e geracional. Pois, como apontado no nosso primeiro capítulo, o contato interétnico e a “mistura cultural”, na expressão da “comunidade” – um “*champur* cultural” – são sempre enfatizados nessas circunstâncias. Entretanto, a “mistura” se dá nos rostos, pois há pouca abertura para elementos da “cultura brasileira” nas artes okinawanas, uma vez que a comunidade parece buscar sua “legitimidade e originalidade” na noção de autenticidade. Se observarmos com mais cuidado a questão dos namoros e casamentos “interétnicos”, podemos vislumbrar como o *champur* é bem estabelecido nos discursos, mas muito menos consensual quando implica mistura de gente com fenótipos diferentes. Para além do lastro teórico da noção de raça, como conceito biológico; da preocupação em torno da miscigenação de pessoas, as fronteiras entre natureza e cultura se tornam muito borradas por conta da sua articulação nos termos das relações intergeracionais da “comunidade okinawana brasileira”.

Retomando o sistema de classificação geracional, acionado por meio das categorias em língua japonesa, *issei*, *nisei*, *sansei* e assim por diante, observamos um tipo de organização do pensamento que mantém vínculos de hereditariedade genética articulados, aproximando-se e distanciando-se de vínculos culturais com o passado, devidamente selecionados. Se encontramos, na “comunidade”, descendentes mestiços ou “misturados” (mistura de japoneses e de okinawanos), afirma-se sempre que o “*sangue okinawano falou mais forte*”. Natureza e cultura são dicotomias que se retroalimentam não apenas no interior da “comunidade okinawana brasileira” e por

conta de seu sistema de classificação geracional. Na verdade, concomitantemente, a consanguinidade e o fenótipo são vistos como pressupostos do conhecimento e engajamento na etnicidade okinawana e as sucessivas gerações, compreendidas como distanciadas progressivamente de uma origem autêntica e tradicional. Há, portanto, dois movimentos a notar no que se refere ao “espírito *uchinanchu*”. Em primeiro lugar, ele dá abertura ao pertencimento e à identificação étnica para pessoas sem ascendência okinawana, sobretudo pelas vias da “cultura” e compreensão dos modos de ser “okinawano”. Em segundo, a mesma “cultura” que possibilita tal identidade étnica tem como pressuposto fundamental a hereditariedade genética e, apesar da “mistura” ser elemento diacrítico fundamental, existe uma separação entre mistura cultural e mistura racial.

Vale destacar que todos esses nossos “nativos”, são também relativos. Assim como eu, estão em contato com uma sociedade envolvente e não praticam a todo momento e em 100% de suas vidas um “espírito *uchinanchu*”. É justamente sua agência, na hora de selecionar “essa cultura”, e não outras, que nos interessa anotar.

2.3. *Cara de uchinanchu sem “espírito uchinanchu”*

Em 2009, realizei uma série de entrevistas num posto de gasolina da Avenida Conselheiro Carrão, na Vila Carrão, Zona Leste de São Paulo. O “posto”, como o chamávamos, era um ponto de encontro noturno em que jovens descendentes de okinawanos se juntavam após o trabalho, partidas de futebol com os amigos ou para fazer o “esquentar” antes de sair para baladas. Quase todas as noites, era possível encontrar algum grupo de jovens no local. Em geral, quando eu chegava para realizar a pesquisa, as pessoas já haviam se instalado. Eu sempre me apresentava, então, perguntando se poderia entrevistá-los. Havia alguns pressupostos de minha parte. Eu sabia de antemão que jovens okinawanos se encontravam ali, mesmo eu não fazendo parte de seu círculo de amizades, pois morava na região e minha irmã, Débora Lie Higa, 27, frequentava o local. Eu também sabia que a maioria dos frequentadores do “posto” não era vinculada às associações okinawanas ou a grupos artísticos, mas tinham relacionamentos de amizade e namoros endogâmicos. Além disso, era fácil confirmar que eram descendentes de okinawanos com a primeira pergunta: qual o seu nome

inteiro? Com efeito, os sobrenomes okinawanos e japoneses, em geral, são diferentes, apesar de haver alguns cognatos.

Minha entrevista girava em torno de duas perguntas básicas: 1) O que vocês entendem por cultura okinawana? E, 2) O que é ser *uchinanchu* para vocês?

Na época, eu escrevia meu trabalho de conclusão de curso de graduação em Ciências Sociais sobre a *ryukyu buyou*. Meu intuito com as entrevistas era contrapor visões sobre a cultura e identidade okinawanas de homens jovens, com o material que eu tinha logrado junto às mulheres jovens que dançavam. Sobretudo, interessava-me observar que esses homens jovens, que expressamente não se identificavam com a “comunidade”, mantinham-se muito ligados as suas famílias e origens culturais. Meu objetivo era também conhecer melhor outros pontos de vista para desestabilizar algumas certezas e naturalizações que eu adquirira no grupo de dança. Ao fim e ao cabo, eu não utilizei essas entrevistas em minha monografia, mas elas foram de extrema importância para compreender outras experiências, especialmente aquelas pelas quais o “espírito *uchinanchu*” não é mobilizado como referência direta.

Esses jovens demonstravam, em suas falas e perspectivas, conflitos perpassados por suas posições de gênero dentro da família, associados a questões de trabalho, casamento, e de amizade. A tensão se constituía entre suas expectativas enquanto indivíduos, e as expectativas divergentes de seus pais. A “cultura okinawana” configurava-se para eles nas expectativas de seus pais, imigrantes ou *nisei*. Por isso mesmo, na opinião deles a “cultura e identidade okinawanas” eram apenas “coisas de velhos”.

Miwa: O que é a cultura okinawana para vocês?

Jun, 21 anos: Ah, você tá falando do quê? Se for dança, música, essas coisas eu não sei... Nem sei o que significa cultura.

Miwa: É um ótimo ponto. Mas o que vocês pensam quando alguém fala cultura okinawana?

Leandro, 22 anos: A cultura de lá [Okinawa] é diferente daqui. Aqui é só *Okinawa sobá* [prato típico da culinária okinawana][risos]. Para meu pai, eu tenho que cuidar deles quando eles ficarem velhos, cuidar dos negócios. Minhas irmãs têm de casar com homens ricos. E eu tenho que ter dinheiro, minhas irmãs não precisam.

Jun: Ah, então é assim. Okinawa é mulher serve, homem paga. Okinawa podia virar um puteiro... Mais fácil, né?[risos]

Miwa: Por que lá é diferente?

Leandro: Okinawa é mais aberto. Aqui, é convivência e tradição de família. Tem preconceito de *nihonjin* [japoneses] com *gaijin* [“estrangeiro”, significando “brasileiro”]. E tem preconceito de *naichi* [japoneses] com okinawano.

Miwa: Como vocês viraram amigos?

Leandro: A amizade começou com as festinhas do *kaikan* [associação okinawana]. Mas é um sistema manipulador porque, no fim, a gente acaba só andando com *uchinanchu*. Porque a gente cresceu tudo no mesmo bairro. Aí os nossos pais, que já eram amigos, alugam quadra de futebol para os filhos jogarem. Aí a gente só joga futebol com *uchinanchu*. Não tem como não ficar amigo. A gente se vê toda hora, porque nossos pais são amigos.

Miwa: E identidade okinawana?

Leandro: identidade é eu aqui. Facul[dade] e trampo [trabalho]. Sou considerado japonês. Sinto que sou okinawano entre os okinawanos. Vejo isso como forma negativa. Porque eu vejo que onde eu tô não é meu lugar. Porque os okinawanos tentam fazer que eu seja quem ELES querem que eu seja.

Jun: Ser *uchinanchu* é ser diferente de *nihonjin*. Se for para o Japão, você é tratado que nem *gaijin*. Se for para Okinawa é tratado como família.

Miwa: Vocês estudam? Trabalham?

Kenzo, 21 anos: meu pai fez engenharia civil. Faz diferença [ter um pai com Ensino Superior]. Ele é mais liberal com relação ao estudo. Meu pai quer que eu estude. Mas eu prefiro ficar na loja. O Leandro é o contrário.

Leandro: É. Eu tive que brigar para poder fazer faculdade. Eu queria muito estudar, mas eu tenho que ficar na loja. Agora eu tô fazendo faculdade, mas a loja tem que ser prioridade.

Jun: Eu estudo e trabalho. Acho que não tem problema nenhum com isso porque eu sou *jinan*.

Miwa: O que é *jinan*?

Jun: Miwa! Você estuda esses barato e não sabe o que é *jinan*? Tá mal, hein! É filho caçula. *Chounan* você sabe, né?

Miwa: Sei. É filho mais velho, né?

Jun: É. Então, o Leandro e o Kenzo são *chounan*. Por isso tem essa coisa de ter que ficar na loja.

Miwa: E namoro? Vocês falaram de preconceito... Já namoraram *naichi* ou *gaijin*?

Todos: A gente só leva para casa se for *uchinanchu*. Às vezes, se for sério mesmo, leva *naichi*. Brasileira, não. Os pais enchem o saco, né.

Jun: Mas assim, de amizade... A gente nem pergunta se é *uchinanchu* ou não aqui no Carrão. Na balada é só entre nós. No Carrão, não importa porque *uchinanchu* é maioria. E a gente cresceu aqui e anda com quem a gente cresceu. A gente nem liga tanto para questão de raça, credo... Mas tem que andar na linha, né. Os pais enchem o saco. Se alguém vê a gente fazendo coisa que eles não concordam rola a maior fofoca e a gente fica “queimado” com todo mundo. Nossos pais levam a gente a fazer isso, ficar só entre a gente.

Leandro: Essa coisa de briga que você tinha perguntado. Não é bom tocar nesse assunto, ninguém gosta de falar. Mas a gente sempre olha o outro grupinho e vê que faz brincadeira mais idiota que a gente. Eu não gosto. Mas se eu entro num assunto mais sério, a galera acha ruim.

Leandro e Jun estavam mais dispostos a conversar, mas além de Kenzo havia mais dois jovens conosco que, em geral, concordavam com as falas de ambos. Reencontrei Leandro algumas vezes, entre 2014 e 2015, pois ele decidira fazer outra

graduação: desta vez, em Ciências Sociais. Interessante notar, desde 2009, seu gosto pelas Ciências Humanas. E como ele racionaliza e significa suas experiências familiares em contraposição a sua percepção de si. Em sua fala, a identidade okinawana é uma imposição de fora e, a cultura são as expectativas de enriquecimento e matrimônio de seu pai. Revela também a sensação de ter, inclusive, sua rede de amizades manipulada pelos pais. Para Jun, essa identidade se expressa em termos de oposição: não ser japonês nem brasileiro. E, cultura, em relações de gênero atravessadas pelo dinheiro.

Em geral, jovens como ele, filhos de comerciantes, tendem a cursar graduações nas áreas de Administração de Empresas ou Engenharia. No caso de primogênitos de famílias comerciantes, a continuação dos estudos no Ensino Superior não é prioridade. Ela é vista como um aperfeiçoamento para manutenção dos negócios da família. Do *chounan*, primogênito, espera-se enriquecimento e que substitua o pai como patriarca. Idealmente, ao se casar com uma mulher, preferencialmente descendente de okinawanos, o casal deve viver com os pais do esposo. Este começa a substituir seu pai no comando da família e no comércio. Já sua esposa passa a ajudar sua sogra nas tarefas domésticas, além de cuidar dos filhos e trabalhar com o marido. A herança do *chounan* não é apenas material. Ele herda a família e, com sua esposa, têm a responsabilidade de mantê-la como uma família okinawana: atentar para o culto aos antepassados; manter as relações da família nuclear com a família estendida através de visitas no Ano Novo; realizar convites para casamentos; frequentar festas de aniversário e outras comemorações; manter valores familiares como os de solidariedade, união, respeito aos mais velhos, assim como precisa respeitar hierarquias etárias e de gênero. Importante notar que eles se referem a “okinawanos brasileiros” como *uchinanchu*, não como “okinawanos”, Provavelmente, porque aprendem e utilizam essa categoria apenas entre os seus. Ao contrário dos outros grupos que analisamos, que mobilizam o termo “okinawano” pois falam também para fora.

Esse é outro modo de “ser okinawano”, na “comunidade”: voltado para a “família okinawana”. Tais jovens não estão efetivamente associados às entidades e grupos que observamos nesta pesquisa. Não se interessam ou não manifestam interesse no tipo de “cultura” e “identidade” que as associações promovem e divulgam. Entendem as artes ryukyuanas como “coisa de velho”. Frequentam bares e festas noturnas brasileiras, com preferência para locais com música sertaneja brasileira ou eletrônica. Consomem teatro musical e cinema das grandes redes comerciais. Num certo sentido, são completamente “assimilados” ao estilo de vida, posicionamento político-

ideológico e consumo da classe média paulistana. Especialmente no que se refere ao trabalho. Suas lojas, comércios e empresas não são voltadas a um nicho étnico de mercado, ou seja, seus produtos não são voltados especificamente para a “comunidade” – movimento que tem crescido entre outros grupos minoritários. Supermercados, perfumarias, materiais de construção, ferragens, confecções de jeans, lojas de roupa e papelerias estão dentre os principais ramos de atividades dos “okinawanos brasileiros”, em São Paulo. As únicas marcas étnicas desses comércios são a presença dos proprietários, funcionários do caixa (preferencialmente descendentes de japoneses ou okinawanos) e, talvez, o nome. Consumidores e funcionários, em geral, são “brasileiros”. Notemos, assim, como o dinheiro deve circular somente entre “okinawanos”. A coesão e identificação nos círculos de amizades okinawanos desse tipo são atravessadas pela experiência familiar, a despeito deles se dizerem longe de sua “origem e tradição”. Com questões, preocupações e expectativas similares, esses jovens identificam-se por entenderem que foram criados da mesma forma e têm futuros parecidos. Assim, se não manipulam conceitos como os antes descritos, aqui é o patrimônio e a família que fazem com que, a despeito de sua inserção em universos mais abrangentes, eles sempre retornem a seu grupo de origem. A principal diferença entre esses jovens e os jovens do *Urizun* é que eles não expressam seus modos de vida, crença e afinidades em termos de “cultura” e “identidade”. Ou seja, não há uma tomada de consciência da “cultura” como conjunto de significados selecionados e mobilizados com fins práticos, como nos discursos que analisamos anteriormente. De tal modo que as afinidades entre descendentes de okinawanos são expressas por uma gramática de parentesco, família e vizinhança. Eles são ensinados e têm suas trajetórias marcadas pela “família okinawana”, de maneira a dar continuidade aos modos de vida de seus pais e avós, às suas percepções e verdades, aos seus valores e práticas, inclusive profissionais.

Nesse sentido, a coesão da família se estende para a criação de redes de sociabilidade que reforcem nos jovens tais identificações, em comparação com *naichi* e *gaijin*. A compreensão pressuposta de que pessoas de outros grupos étnicos, nos relacionamentos mais íntimos, podem perturbar os modos de vida okinawano no seio da família, e sobretudo partir os ganhos acumulados da família, revela-se na necessidade de

criar espaços de sociabilidade para esses jovens se conhecerem e fortalecerem seus vínculos.¹⁰⁰

No modelo ideal de família okinawana, no Brasil, há grande pressão sobre os primogênitos e sobre as mulheres, na questão do casamento. A escolha da esposa do primogênito é uma questão importante para as famílias okinawanas. Pois a mulher deve concordar em viver com os sogros; precisa estar acostumada ao culto aos antepassados; deve obedecer sua sogra e compreender que, uma vez casada, sua família torna-se a família do marido, não a família em que nasceu. As mulheres são pressionadas tanto por suas famílias quanto por homens. Contudo, os primogênitos não são percebidos pelas mulheres e suas famílias como partidos ideais, devido a falta de liberdade e carga de trabalho que ela deverá assumir. Esse é um modelo estático de cultura e de tradição que gera expectativas de um lado; e de outro, gera “brasilidade”, que traz aberturas para comportar a miscigenação e as decisões pessoais de não manter “tradições”, mas impõe a convivência nas relações familiares. É preciso enfatizar que esse é um modelo de expectativas motivado especialmente pela conservação e acúmulo do patrimônio e fortemente marcado pela questão de gênero.

Apesar das expectativas serem importantes para muitos membros da “comunidade okinawana brasileira”, ajustes e conciliações entre perspectivas diferentes entre gerações são altamente mobilizados.

Kyra, “okinawana brasileira”, que tinha, na época da pesquisa 27 anos, por exemplo, é noiva de um “jovem okinawano brasileiro” de família que se considera “tradicional”. Ele não é o primogênito. O mais velho, formado médico, casou-se com uma brasileira descendente de japoneses que se recusou a manter a “tradição” do culto aos antepassados okinawano por não fazer parte de sua “cultura” e por assumir-se mais “brasileira” do que “japonesa”. Sua recusa retirou também de seu marido suas funções de *chounan*. Apesar da aflição de seus pais, não houve grandes conflitos. Especialmente

¹⁰⁰ Para dar uma dimensão do tipo de negócios do grupo, trago algumas informações disponíveis nas páginas de internet da rede de cooperativa Okinalar. Há uma ampla variedade de setores em que os comerciantes “okinawanos brasileiros” atuam, assim como as dimensões são variadas. A maior parte dos comércios, contudo, situa-se em bairros de classe média baixa ou média e são focadas nesse público consumir. O Grupo Okinawa (Okinalar) de materiais de construção foi fundado em 1990, com objetivo de fazer compras cooperadas e expandir os negócios trazendo novos sócios. Duas lojas modelos foram montadas em Guaianazes e Cidade Tiradentes, bairros periféricos de São Paulo, com cerca de 20 mil itens para venda, propriedades com média de mil metros quadrados e um centro de distribuição próprios (<http://www.centerokinalargof.com.br/historico.html>). A Rede de Materiais de Construção Center Lider, fundada por um imigrante okinawano, foi vendida em 2008, ao grupo TelhaNorte. Alguns negócios são mais antigos, fundados por imigrantes e atualmente administrados por seus filhos, como a perfumaria Beauty Store (Grupo de Perfumaria Takeo) que foi fundada, na Mooca, em 1969. E o Supermercado Tiete, na Casa Verde, inaugurado em 1970.

por conta o noivo dessa jovem assumiu os negócios da família e dela ser descendente de okinawanos. Enquanto casal, eles negociam e agenciam na família suas funções e posições diante das “tradições”, mas, como ela já mora com sua família e trabalha com ele, focam-se sobretudo no crescimento profissional, com a expectativa de adquirir uma casa, antes do casamento.¹⁰¹ Assim, seus planos não condizem completamente com o modelo de expectativas da família okinawana.

Camila, outra jovem de 20 anos me contou: “meus pais sempre me disseram que eu podia casar com quem eu quisesse. Mas no fim, eu namoro um *uchinanchu*. E acho que é melhor até porque nossas famílias são parecidas, o jeito de pensar é parecido”. Comparando sua situação com seu irmão mais velho, *chounan*, sente que seus pais são menos rigorosos com ela. Perguntei-lhe então, “você acha que isso é porque seu irmão tem que cuidar deles quando eles estiverem mais velhos?”. Ela me respondeu afirmativamente e concluiu: “ele continua na família. Eu quando casar, vou ser parte da família do meu marido”.¹⁰²

Ter consciência do modelo de família, contudo, e explica-los da forma que elas o fizeram não significa que elas o aceitem estritamente. Ao contrário, o que tenho visto nessas relações endogâmicas é uma intensa cooperação e incentivo na questão do trabalho. Como se a questão da manutenção das “tradições” fosse um efeito da dinâmica de empresas familiares. Esse tipo de família se forma, especialmente, entre aquelas que já possuem comércios. Localizados em bairros residenciais, funcionam geralmente de domingo a domingo ou com apenas um dia da semana de folga. O tempo investido no trabalho, portanto, ocupa em grande medida a vida dessas pessoas. Buscar parceiros que tenham experiências familiares semelhantes e, portanto, em que a família seja objeto de identificação entre casais, com expectativas, torna-se assim uma maneira privilegiada de experimentar a “identidade okinawana”. Interessante é que, no caso desses casais, em nenhum momento ouvi, deles e delas, referências ao tal “espírito *uchinanchu*”. A questão da identidade nesse grupo de “okinawanos brasileiros” e “okinawanas brasileiras” passa, sobretudo, pela questão da família: as escolhas profissionais, os vínculos de amizade, os casamentos.

As famílias se consideram “tradicionais” pelo grau de manutenção e preocupação com o *butsudan*, altar doméstico em que se realiza o culto aos antepassados. A presença dos antepassados no cotidiano familiar através do

¹⁰¹ Comunicação pessoal, 2014.

¹⁰² Comunicação pessoal, 2009.

oferecimento cotidiano de alimento e preces indica a “tradição”. A “tradição” é, portanto, percebida como uma espécie de herança que deve ser mantida através de atitudes “étnicas”: alimentar os antepassados, acreditar que eles oferecem proteção e correm perigo nas vidas de seus descendentes vivos, agradecer pelos objetivos conquistados. Um jovem, de 28 anos, que entrevistei, também em 2009, explicou-me que se sente okinawano por ser de uma família “tradicional”:

A gente não abre mão do *butsudan*. Ele que me guia e me protege. Os okinawanos são bem unidos. Até atrapalha isso às vezes, porque os mais velhos são muito rigorosos. Mas a gente foi criado para viver em prol daquilo [*butsudan*]. Por exemplo, nego que vai casar. Hoje em dia não tem essas coisas de *odori* [dança okinawana], *sanshin* [metonímia para música tradicional okinawana]. Hoje é DJ, música sertaneja. Quando tem é porque a família faz questão para os velhos. A cultura okinawana é feita para os velhos. Você tem que agradar os velhos, se não fica mal falado na comunidade. Acho que vai ficar mais fraco, quando eles morrerem. O que me ajuda a manter o *butsudan* são meus amigos, porque eles seguem. Sou o mais velho, meu pai já faleceu. Já fui criado para cuidar dos negócios. Cresci sob pressão. Chegou uma hora que eu tava fodido com isso. Mas o que me ajudou foram os amigos, todo mundo segue. Por que eu tava revoltado? A crença me abriu os olhos...

A espiritualidade okinawana ao proteger a família, protege também seu patrimônio. Na maioria das falas, família e negócios aparecem juntos e interligados. A “cultura” é colocada em outro lugar. Apesar de atualmente a maioria dos membros de escolas de *ryukyu buyou*, *sanshin* e *taiko* ser jovem, muitos descendentes de okinawanos entendem que essas artes são voltadas para um público mais velho, que tende a apreciá-las e se divertir mais com elas. As relações intergeracionais perpassam, assim, diversos tipos de identificação okinawana. Sentir-se okinawano pela tradição familiar do *butsudan* é diferente de se sentir okinawano através das artes. Apesar dos tropos de união, fraternidade e solidariedade serem mobilizados em vários discursos identitários okinawanos, eles têm efeitos diferentes nas vidas particulares das pessoas. A forma como a herança genética é compreendida na família – enquanto destino e crença inescapáveis –, produz um senso de solidariedade atravessado pelo fenótipo, pela formação de casais endogâmicos e manutenção de patrimônio e classe

Esse é um estilo de vida que me chamou muita atenção em campo e ao qual tive acesso por intermédio de minha própria irmã. Pois se contrapõe em muitos aspectos com os jovens do *Urizun*. Por exemplo, muitos deles engajados na “cultura okinawana” se relacionam intimamente com pessoas sem ascendência okinawana, sem que isso seja

uma questão para seu pertencimento e envolvimento no grupo. Dentre jovens que se dedicam aos círculos de amizade “okinawano”, a entrada de um namorado ou namorada que não seja *uchinanchu* é constantemente vista com suspeita e encontra mais resistência.

No último aniversário de minha irmã, em maio de 2015, os únicos não descendentes de asiáticos presentes eram meu namorado, três amigos de amigos, três amigos da academia de ginástica que ela frequenta, duas namoradas de amigos, o churrasqueiro e o DJ contratados. Num total de cerca de 50 convidados, apenas três não descendentes possuíam relação direta com ela. Apesar de seu círculo de sociabilidade não se restringir a essas pessoas, ela conhece uma ampla rede de “okinawanos” que não são associados a grupos artísticos e “culturais”, mas que, como diz ela, “só andam com *uchinanchu*”.

Um de seus amigos com quem eu tinha amizade também na adolescência, Hideki, abraçou-me na festa e disse ao meu namorado – que é ocidental:

Aqui, tá vendo? Tudo isso aqui é família! A Miwa é minha família, a gente é amigo, é família! Você é namorado dela, então eu te considero como família também. O que você precisar pode contar com a gente. Não só comigo, mas com todo mundo aqui, porque a gente é unido. E cuida dela, porque ela é uma irmã para mim.

Jun, que eu entrevistara em 2009, também estava presente nessa festa. Ele veio me servir uma bebida, já embriagado, e começou a conversa perguntando sobre a entrevista. Respondi que fiz uso dela e indaguei se isso o incomodava. Ele reafirmou nossos vínculos, por sermos *uchinanchu* e termos minha irmã como pessoa querida em comum, mas também nossas diferenças:

A gente aqui é tudo família. Mesmo eu não fazendo parte dessas coisas de “japonês certinho”, sabe, essas coisas aí de associação, eu respeito muito. Se me chamarem, no que eu puder eu ajudo. Eu não entendo nada desses barato de cultura, de identidade, essas coisas que você estuda. Eu sou “japonês errado”. Gosto de curtir, de ir para a balada, de falar merda, beber. Mas, olha, se eu vejo um velhinho japonês na rua precisando de ajuda, eu largo tudo o que eu tô fazendo e vou ajudar. Eu sou escroto mesmo. Porque nem ligo se for *gaijin*. Eu não sei... Eu não consigo sentir nada... Não ligo mesmo. Agora se for japonês eu faço de tudo. Infelizmente é assim, né... Eu fui criado assim... Que coisa! Isso não sai, sabe... Só me sinto bem mesmo assim com essa galera, a gente virou família.

Conhecendo um pouco Jun, imagino que ele diria as mesmas coisas se estivesse sóbrio. Ele sempre se utiliza desse tipo de enunciação agressiva e de efeito para emitir

suas opiniões. No entanto, Jun é considerado por seus amigos como uma pessoa extremamente companheira, doce e sensível. Por isso, a forma como se expressa é sempre motivo de riso, em seu grupo, pois suas atitudes acabam por gerar conflitos desnecessários. O fato é que raramente consigo conversar calmamente com os amigos de minha irmã. Dessa vez, fui pega de surpresa e compreendi seu ato, assim como o de Hideki, enquanto tentativas de incluir a mim e ao meu namorado na festa. Por meio do carinho que sentem por minha irmã, procuraram incluir também a mim em sua afeição. Através da maneira “sem jeito”, mas com “seu jeito” carinhoso de tratar do tema, revelaram também suas percepções acerca dos vínculos de fraternidade expressos pelo termo “família”, que os identificavam como um grupo de pessoas que, além de outros detalhes, possuem o mesmo fenótipo.

Minha aparência e parentesco, mais uma vez, pareceram garantir a empatia e a confiança de “okinawanos”, a despeito de serem considerações pontuais e borradas. É de se notar, no entanto, que a fala de Jun, apesar de sua discriminação, expressa sentimentos de pertencimento a uma ideia de coletividade, visível em termos fenotípicos. Ao mesmo tempo, ele justifica seus sentimentos de empatia por sua criação numa família okinawana. Nesse caso, especificamente, ele se remete aos “okinawanos”, com quem se solidariza, e ao fenótipo marcadamente asiático que assemelha okinawanos e japoneses e os diferencia dos “brasileiros”. Há uma predisposição afetiva para a identificação fenotípica.

Hideki, apesar de nosso distanciamento, marca emocionalmente nossa amizade baseado no tempo em que eu, Lie e ele saíamos juntos semanalmente, durante o colegial. Ao trazer a memória para o presente, ele me classifica como irmã, advertindo meu atual companheiro: “cuide dela”. Como vimos, os modelos de família okinawana e de papéis de gênero parecem estar suspensos como referências, muitas vezes inconscientes, sobre os afetos de “okinawanos” que, sem filiações às associações de promoção e elaboração da identidade étnica, compõe suas redes de sociabilidade e intimidade. Muitas vezes sem conexões diretas, essas duas formas de criar e recriar “okinawanidades” se retroalimentam, apesar de não se reconhecerem entre si. Não há como negar também que um senso de preservação do patrimônio (não só cultural, como econômico) orienta essas práticas. Aqui, família se reveste igualmente do senso de pertença financeira e da manutenção da mesma. Todos esses elementos se embalam pelo peso da “tradição”, que insistentemente parece escapar dos contextos e explicações mais óbvias.

2.4. Mistura de gente: misturada e mestiça, categorias que designam filhos do intercuro sexual entre okinawanos e outros

Lembro-me do momento em que me ensinaram que eu era “misturada”. Foi numa tarde de sábado, em janeiro de 2009, na minha primeira visita ao *dojo* (local de ensaio) de Satoru Saito. As *obasan* (senhoras) me cercaram e começaram a disparar perguntas: “qual o seu sobrenome?”, “de que *Shibu* [subsede okinawana] você é?”, “você é mestiça? Seu olho é grande!”, “Higa de onde?”, “você é Higa parente de fulano?”, “você é *sansei* [terceira geração de japoneses]?”.

Era a primeira vez também que eu adentrava um ambiente “okinawano” sem a companhia de alguma parente (minha avó, mãe, tia ou irmã). Eu tentava obstinadamente entender o que elas queriam com tantas perguntas e por que não paravam de comentar sobre minha aparência. Entendi, depois, que elas procuravam, a bem da verdade, me localizar e posicionar em suas redes de sociabilidade okinawana em São Paulo, por meio do meu sobrenome, do local de residência de meus avós e, por fim, meu parentesco. Além disso, gostaram de meus olhos grandes com dobrinhas e queriam saber se eram naturais, por isso ficaram me perguntando se eu era mestiça. Ao responder negativamente, questionaram se meu pai e minha mãe eram “okinawanos”. Respondi novamente que não, que apenas a família de meu pai viera de Okinawa e que, por parte de mãe, minha família era descendente de japoneses de outras províncias e que eu não saberia dizer quais eram. Uma delas então disse: “Aaah! Ela é misturada! Você é misturada! Que nem o Satoru. O *sensei* [professor] é misturado: a mãe dele é *uchinanchu* e o pai é *naichi*. Mas ele é bem *uchinanchu*, né... É muito ligado à *obá* [avó]. Você também foi criada por *obá*?”.

Depois desse episódio, ouvi diversas vezes que eu sou “misturada” e, por fim, comecei a me designar como “misturada”.

A designação “misturado” emerge somente nos contextos mais configurados por uma sociabilidade okinawana, e somente na forma oral; isso quando o objetivo é se referir ou descrever uma pessoa. Tal classificação revela, porém, as noções subjacentes de raça, sangue e família okinawanas. Por constituir-se como categoria de designação, “misturado” remete a limites e fronteiras borradas. Sua diferenciação da categoria “mestiço”, na “comunidade”, revela que “japonês” e “okinawanos” não são propriamente consideradas raças diferentes, mas possuem “sangues” e fenótipos diversos que hibridizam pessoas nascidas de pais okinawanos e japoneses. O “sangue

okinawano” é sempre mobilizado para enfatizar, no caso dos “misturados”, suas tendências à “cultura e identidade okinawanas”: “o sangue okinawano falou mais forte”.

Mas ainda não ouvi falar de um “sangue okinawano” sobrepujado pelo “sangue japonês”. Quando o “misturado” tende mais à “cultura e identidade japonesas” ou “cultura e identidade brasileiras”, não se faz menção ao “sangue”, mas às atitudes de “abrasileiramento” ou à “ausência de cultura na família okinawana”. O “misturado” pode ser frequentemente usado como exemplo para mostrar a densidade e potência do “sangue okinawano” ou para revelar como a família exerce um papel fundamental na harmonização do “sangue” com a autoidentificação pessoal. Para muitos de meus interlocutores, a integridade de uma pessoa só pode ser expressa e satisfeita se seu sangue confirmar sua identificação okinawana.

Os “mestiços” são identificados, sobretudo, por suas marcas fenotípicas: nos cabelos, cor da pele e nos olhos. São, como já tive oportunidade de mencionar, filhos do cruzamento de “raças” diferentes, no caso, de “okinawanos” com “ocidentais”, brancos ou negros. Conheci também um casal de irmãos, nascidos no Brasil, cujo pai é chinês e a mãe, okinawana, e eles são designados como “mestiços”.

“Misturados” e “mestiços” revelam como as concepções de raça, sangue e parentesco são contextuais e relativas na “comunidade okinawana”, mas frequentemente marcadas pelo fenótipo e pela percepção das diferenças e da alteridade. São também categorias que flexionam os limites de contato e produzem afetividades e vínculos entre diferenças.

* * *

Neste capítulo, procurei desenvolver o argumento de que o tema das identidades, na “comunidade okinawana”, atravessa uma série de experiências, visões de mundo, quadros classificatórios e hierarquias sociais cambiáveis e relativas. O racismo, a discriminação e as tentativas corpóreas de adequação ao modelo de etnicidade okinawana, bem como a história da integração e de assimilação dos japoneses em nosso país, mostram como concepções de natureza e cultura são contaminadas e utilizadas paradoxalmente para justificar preconceitos e hierarquias, mas também para produzir sentimentos de aceitação, pertencimento e vínculos afetivos.

Não se trata aqui de estabelecer uma dicotomia valorativa entre razão (raça científica) e emoção (vínculos de parentesco), tornando-os equivalentes à dicotomia

bem e mal. Meu intuito foi justamente olhar para a “comunidade okinawana brasileira” também a partir de seus limites, contradições e tentativas de definir zonas que são por definição liminares. Por isso essas são, com frequência, silenciadas em certos contextos, e completamente enfatizadas em outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – A chave da porta da rua

História

Um cronópio pequenininho procurava a chave da porta da rua na mesa de cabeceira, a mesa de cabeceira no quarto de dormir, o quarto de dormir na casa, a casa na rua. Por aqui parava o cronópio, pois para sair à rua precisava da chave da porta.

Julio Cortázar, *Histórias de cronópios e famas*.

Ao entrar numa grande loja de roupas, na Avenida Sapopemba, Zona Leste de São Paulo, vemos na vitrine manequins vestindo marcas nacionais variadas, expostas junto a outras, mais célebres, como Colcci, Morena Rosa e Calvin Klein. Do lado esquerdo fica o setor de roupas infantis, seguido pelas seções de moda praia, de sapatos, de lingerie e finalmente de pijamas, mais no fundo da propriedade. Na entrada, mais à direita, estão os setores de roupas masculinas e roupas femininas.

Entre os dois lados, bem no meio da loja, há uma ilha em que ficam os caixas e os empacotadores. Em cada um dos setores encontramos uma vendedora, de origem brasileira; já a ilha é ocupada pelos dois proprietários da loja, mãe e filho, uma funcionária do caixa e outra do “pacote”: todas com rostos asiáticos. Clientes brasileiros se misturam na paisagem do local, com outras “parentes”: são sobrinhas e cunhadas da família proprietária que arrumam araras, retirando e repondo mercadorias.

Se pudermos adentrar o prédio anexado à loja, encontraremos a estrutura de uma casa, na qual a mesma família proprietária outrora morava, e que agora serve como local de almoço, bem como espaço livre para as crianças brincarem enquanto os pais trabalham. No quintal, um local separado foi construído. Lá as funcionárias brasileiras, okinawanas e japonesas fazem suas três refeições – os cafés da manhã e da tarde são fornecidos pela empresa. no interior da casa, uma faxineira e uma cozinheira, especialmente contratadas, preparam as refeições da família. Também encontraremos, nesse mesmo recinto separado, um altar de devoção, no qual a matriarca e proprietária acende velas, incensos e faz oferendas. Ela, imigrante okinawana, busca de várias maneiras proteção espiritual para sua família e para a sua empresa.

Sabendo que a espiritualidade okinawana brasileira alia o xamanismo da ilha com a umbanda, não ficaremos tão surpresos ao ver esculturas de São Jorge, pretos velhos, Iemanjá, bem como imagens de Nossa Senhora Aparecida – sempre presente nas casas de mulheres okinawanas brasileiras – misturadas às cerâmicas e incensos do culto

aos antepassados okinawanos: pote com cinzas e areia para queimar incensos, copos de *sake* e água, recipientes para sal.

O fato é que, como temos visto, a questão econômica reforça e dilui, simultaneamente, as fronteiras entre “brasilidade” e “okinawanidade”. Reforça pela constituição de famílias e empresas familiares, cujo núcleo central, e, digamos assim, estratégico, é sempre formado por “parentes”. Mas dilui também, pois o trabalho é todo voltado para o público brasileiro, assim como os hábitos de consumo, gostos musicais – a prática de ir a shows, baladas e musicais –, e as posições políticas.

Se pegarmos carona no carro de um deles, muito provavelmente, vamos ouvir músicas sertanejas brasileiras ou sintonizar estações de rádio voltadas para a música pop ocidental contemporânea. Com certa intimidade, seremos convidados para festas de aniversário em baladas paulistanas sertanejas, com camarotes fechados e cuja entrada custa por volta de 150 reais. Passaremos a noite dançando, pedindo garrafas de vodca e tirando fotos ou fazendo *selfies*. Os jovens okinawanos, depois de malharem para deixar o corpo musculoso, poderão ser vistos vestindo camisas polo – com as marcas bem à vista – e calças jeans, igualmente de marca. Já as moças, muitas com suas cirurgias de aumento de seios, portam roupas justas e decotadas, saias curtas e saltos altos. Esse tipo de roupa – que divide gêneros mas os aproxima, também, em função das “marcas” que compactuam, pode ser entendido quase que como um “uniforme” de grupo, de tão comum e reconhecível. Isso porque ele é partilhado por todos os outros consumidores do local.

No fim da noite, entretanto, os homens jovens costumam recolher as comandas das mulheres jovens, por eles convidadas, e compartilhar a conta. Namorados pagam as contas das namoradas e também de amigas solteiras. Esse é um hábito comum, para o grupo, e se relaciona com uma série de outros elementos diacríticos, que “tira” esses jovens de sua ampla e consolidada circulação “brasileira”. Se precisam se ver – como notamos no livro primeiro que analisamos – a inclusão na sociedade em que vivem como um valor estimado; já a expectativa de casamento é sempre endogâmica, e não poucas vezes articulada ao sucesso financeiro das empresas familiares. É preciso preservar a “propriedade”, acumulada com tanto esforço, e, nessas horas, a comunidade que se veste e porta à Ocidental, pensa e negocia só com o seu grupo.

Kyra, ao centro, com suas amigas na *Woods*: uma casa de festas e de shows sertanejos, em São Paulo. Fonte: acervo pessoal de Kyra, 24 de dezembro de 2011.

Se nos engajarmos nas atividades do grupo *Urizun*, seremos convidados para suas festas e reuniões sociais. Esse tipo de iniciativa ocorrerá, especialmente, quando o grupo recebe jovens okinawanos, de fora do país e de outros estados brasileiros, e sobretudo ao término desses eventos, que exigem de seus organizadores – voluntários de ambos os sexos –, muita dedicação e comprometimento. Conheceremos, então, vários karaokês, no bairro da Liberdade, cujas salas são alugadas pelo grupo, mas o consumo é pago individualmente. Vamos ouvir e cantar músicas japonesas e okinawanas, comer mais do que beber, e conversar sobre temas okinawanos. Intercaladas com as músicas japonesas e okinawanas poderemos escutar, também, pagode brasileiro e *indie rock* europeu. A escolha do local é sempre pensada no sentido de privilegiar o divertimento dos participantes do grupo, mas também a interação. A ideia (e a meta) é que as conversas fluam soltas e assim se criem e se fortaleçam vínculos de amizade. Mas é interessante notar que esses mesmos vínculos são sempre baseados em afetos e sentimentos relacionados à Okinawa. Ao contrário de jovens comerciantes okinawanos e okinawanas, que constroem amizades em torno de suas

identificações pessoais, de família e mais íntimas; já nas festas do *Urizun*, reúnem-se jovens okinawanos, sim, mas procedentes de várias classes sociais, profissões, gostos musicais e hábitos de consumo diferentes. Esses eventos fazem parte das agendas pessoais de cada membro e representam horas de voluntarismo reservadas para o grupo.

Recepção do Urizun a Mano Taira, estudante okinawana, e Yuri Yasuoka, okinawana peruana. Nas ocasiões desses encontros com estrangeiros, é comum que membros do Urizun tragam bandeiras brasileiras, para marcar com a sua origem as imagens divulgadas no *Facebook*. Vestidos bem à Ocidental, reafirmam sua “brasilidade”, a partir da bandeira – símbolo máximo do país em que se inserem – tomando o primeiro plano da foto. “Choperia Liberdade”, julho de 2013. Fonte: Acervo pessoal de Eduardo Tetsuo Higa.

As atividades de lazer de jovens okinawanos e okinawanas, em São Paulo, principalmente em bares, restaurantes e karaokês foram importantes, em meu trabalho de campo, para construir vínculos e conhecer melhor as pessoas. Essas se conformam como ocasiões privilegiadas para entender como se relacionam os “meus nativos” e, ademais, como sou percebida nos grupos.

Como bem notou minha orientadora, minhas interlocutoras e meus interlocutores me chamam por meu “nome de casa”, Miwa, reforçando, nessas ocasiões, meu pertencimento à comunidade, e evidenciando a forma pela qual me fiz conhecer ou fui introduzida, ou seja, através de pessoas de meu círculo pessoal. Reforçam, portanto, e sempre, meus vínculos de pertença ao grupo. Acostumada que estou com “okinawanos” se referindo a mim por Miwa, e “brasileiros” como Laís, não havia me dado conta de que um dos elementos de meu estado de *schize*, ao aceitar ser “afetada”, na famosa expressão de Favret-Saada, (2005) por esse grupo – que conheço e desconheço; familiarizo e estranho – não notei como já vinha comigo desde muito antes de minha posição de pesquisadora, – inscrito em meu corpo e na minha identidade – meu local de inserção no grupo. Além do mais, foi ficando evidente de que maneira, e assim como eles e elas, me construía para dentro e para fora do grupo, de um jeito bem “misturado”, “okinawana e brasileira”. A questão é que esse processo inscreve-se na minha forma de ser há muito mais tempo do que posso me lembrar. Estranho imaginar que, de fato, em nenhum momento dessa pesquisa que realizo desde a graduação, pensei em me apresentar em campo como “Laís” – tampouco me apresentar num congresso científico como “Miwa”. Interessa notar, agora, ao final dessa dissertação, que minhas posições registram-se neste texto pelo nome com o qual o assino, mas também pelo nome marcado em meu material.

Manuela Carneiro da Cunha, em sua interpretação sobre os escravizados retornados a Lagos – e que lá se constituíram como uma “comunidade de brasileiros”, e dessa maneira, viraram estrangeiros tanto lá como aqui – afirma que não se “viaja” de mala vazia. Traços de identificação étnica seguem sempre juntos, na “bagagem cultural”:

A noção que se depreende é que a tradição cultural serve, por assim dizer de reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, traços culturais isolados do todo, que servirão como *sinais diacríticos* para uma identificação étnica. A tradição cultural seria, assim, seletivamente reconstruída, e não uma instância determinante. (Carneiro da Cunha, 2009, p.226).

Ou seja, identidade étnica é construção, mas também “seleção” de traços. Segundo a autora, isso ocorre não apenas porque se compartilha uma identidade geral, mas porque se compartilham também interesses econômicos e políticos, contemporâneos ao grupo e reconstruídos por ele. Como mostra F. Barth (2000), é o grupo que arregimenta traços para se conformar como tal; não o contrário. Não se trata,

portanto, de coletar passivamente vestígios de organizações passadas ou de uma tradição pregressa que se quer manter. Ativamente, grupos étnicos escolhem certos elementos e esquecem outros (Schwarcz, 2012a).

Entretanto, a identidade étnica não é apenas e simplesmente manipulação e cálculo estratégico. Como vimos, corpos, subjetividades e afetos estão envolvidos nas várias identidades okinawanas e brasileiras que percorremos (Anderson, 2008). O grupo se imagina, e se emociona junto. Cria festas, reúne-se em casamentos, dança, produz arte, cria associações, produz regras internas e as segue, bebe junto, come em conjunto e assim se reconhece. Com muita emoção no pacote.

As formas pelas quais as pessoas se reúnem e estabelecem suas distinções e fronteiras, enquanto grupo, são, pois, situacionais e relativas. A cultura e a tradição antes de serem determinantes ou prévias, são antes inventadas e reconstruídas nesses eventos e ocasiões. Ou seja, a tradição não chega inerte e essencial: como vestígio. Ela existe na medida em que as pessoas se interessam em trazê-la à vida. São vários fios de temporalidades que se cruzam para atender tanto aos significados mais íntimos quanto às necessidades mais materiais de existência do grupo, que tem papel ativo não na “manutenção”, mas na recriação da tradição e de sua cultura.

Nas festas, bares e restaurantes que frequentei com interlocutores e interlocutoras, aprendi regras de convivência e maneiras de ser que se tornam muito mais visíveis quando o objetivo é ter uma experiência prazerosa e sem conflitos, de diversão. Nas baladas, com amigos e amigas que presenciei, não se quer destacar a fisionomia asiática: vestimentas, modos de dançar, escolha de bebidas, cortes de cabelo e até mesmo a construção dos corpos lembram “integração”. Tudo condiz e se encaixa perfeitamente com o ambiente.

Em 2009, realizei uma entrevista com jovens okinawanas brasileiras antes de irmos a uma “balada japa”: festas paulistanas dedicadas ao público jovem de ascendência asiática. Elas existem, em São Paulo, pelo menos desde a década de 1980. Tocam, principalmente, música Techno, eletrônica e pop. Algumas oferecem shows de funk carioca e têm pistas exclusivas para ritmos brasileiros, como axé, funk e pagode. A entrada custa em média 50 reais. O público, em média, é bem jovem – eu comecei a frequentar essas festas aos 12 anos de idade – e, apesar de ser majoritariamente “asiático”, encontramos muitos rostos brancos e negros. Esses últimos, principalmente, ligados a grupos de *street dance* e *hip hop*, fenômeno de grande relevo na indústria pop japonesa e coreana. Na “balada”, jovens costumam beber mais destilados que cerveja,

por exemplo. E as vestimentas são similares às que podemos observar em outros clubes e festas brasileiras. Aos homens, contudo, em algumas dessas baladas, é vetada a entrada de bermudas e sandálias.

As jovens que entrevistei me disseram que preferiam esses locais pois em “baladas brasileiras” sentiam seus corpos se destacarem de maneira negativa em relação aos corpos de mulheres brasileiras. Talvez fossem magras, demais – “sem peito e sem bunda”; seus cabelos fossem lisos e sem volume, demais; suas roupas certinhas, demais; “mesmo os japas nesses lugares vão preferir ‘ficar’ [beijar] uma brasileira do que a gente”. Relataram que essa sensação lhes causava tensão e gerava pouco divertimento: não relaxavam. Em contrapartida, conheci algumas jovens que, tendo como preferência festas e ambientes brasileiros – apesar de casar e namorar sempre dentro do grupo – recorreram a cirurgias plásticas de aumento dos seios. Com esse tipo de manipulação do corpo – que se soma à cirurgia nos olhos, analisada por Monica Schpum (2007) – é como se estivessem buscando afirmar – em sua própria “natureza” – uma conversão: uma nova “brasilidade” que escamoteia seu fenótipo, sem alterar os traços fundamentais que o definem. Vale destacar os paradoxos. Em primeiro lugar, elas, nem por isso, na hora de casar, deixam seu grupo. Por outro lado, não há como esquecer que “amarelo” é mais próximo de “branco”, uma cor, mas um símbolo de valor, num país em que marcas de pele se associam a processos de desigualdades sociais (Schwarcz e Varejão, 2014). Na verdade, o grupo também consegue se fazer valer de tal situação. Ou seja, na hora certa, a imagem e representação que os japoneses têm – como estudiosos, certinhos, nerds – serve de desculpa e de experiência, por exemplo, para dirigir alcoolizado: “polícia não para japonês” ou “quando abri o vidro e o policial viu que eu era japa, me deixou ir sem ter que fazer nada”.

Com os grupos jovens de arte e aqueles ligados às associações, não existem constrangimentos. Nesses casos, parecem não se incomodar quando se referem a “brasileiros” que notam ou apontam para suas mesas. É como se, nesses exemplos, a tomada de consciência e a promoção de discursos sobre “identidade” lhes deixassem mais confortáveis em seus próprios corpos. Não poucas vezes ouvi, contudo, que ofensas e comentários sobre aparência japa, levam a reações silenciosas e sinceramente chateadas, que se expressam nos rostos decepcionados e tímidos dos okinawanos quando colocados em frente a esse tipo de situação.

Apesar de serem entendidos e se entenderem como “fechados”, exóticos e particulares, as pessoas ligadas à ideia universalizante e abrangente de “comunidade

okinawana brasileira” não estão nunca isoladas, seja em seus corpos, suas casas, associações, suas salas privadas de karaokê ou camarotes, suas lojas. Pois são pontuais e inconstantes os momentos de repetição e de seleção dos sinais diacríticos selecionados para compor as representações de uma cultura de contraste e da etnicidade mais propriamente okinawana. Estas são formas de se reconhecer e conhecer, medidas de aproximação e distanciamento, inclusão e exclusão. E, sobretudo, para usar um termo nativo, de “mistura”.

Meu intuito, nesta pesquisa, ao explorar os discursos nativos que elaboram narrativas sobre histórias e alteridades, foi o de aproximar a “comunidade okinawana brasileira” de uma imagem de Brasil: um cronótopo Brasil. Refiro-me a uma certa caricatura captada de fora para dentro e de dentro para fora; uma maneira de reconhecer brasileiros e se construir como tal. Concluir que essas pessoas sejam brasileiras, não é uma conclusão, mas também não é um dado.

Somente para retomar alguns exemplos aqui desenvolvidos, a aparência física designada como “japonesa” e a categoria “amarelo” de nosso Censo Demográfico, aliada a outros elementos que não pude explorar a contento nessa dissertação, como as representações midiáticas, revelam que no imaginário brasileiro existe a possibilidade de nossa população ser dividida em grupos tão distintos, desde que devidamente limitados e fatalmente ligados a seus fenótipos e locais de origem.

Sabemos que essa lógica e marca em nosso pensamento deve muito à história profunda da escravidão no Brasil. Último país a abolir tal sistema mercantil, ao menos no Ocidente, o Brasil ainda carrega e reconstrói ativamente as marcas desse passado. E é uma ilusão acreditar que aqueles que chegaram a essas terras após sua abolição, e aqui construíram suas novas vidas, nada tem a ver com essa realidade, ou com os rumos e caminhos futuros do país. Como afirmam Schwarcz e Starling, sobre o longo período de escravidão, “no cerne de nossa comunidade permaneceu, teimosa, a concepção de que existiriam homens, por natureza, diversos; repartidos por sua história, sua biologia e condição” (2015, p.500).

Quase diametralmente oposta à situação das populações negras, a “comunidade nipo-brasileira” não tem seus direitos negados. Nos mais de cem anos de trajetória no país, sua biologia e origem a tornam, naturalmente, diversa do amplo leque de diversidade que compõe a sociedade e a população brasileira. Se não fosse apenas o fenótipo, também o foco no trabalho e na educação, como meios de integração à sociedade e de ascensão econômica, obtiveram, ao que tudo indica, sucesso. Há

liberdade e, sobretudo, admiração por sua “cultura” e manifestações culturais em nosso país.

Apesar das dificuldades, sofrimentos e insucessos do grupo, e de ser quantitativamente minoritária no país em que se inseriu, a “comunidade nipo-brasileira” não se tornou, em nossa história, uma questão social e um grupo político que luta para ter seu direito à “diferença”, como tantos outros. Assim, faz sentido que nas análises oficiais, como as do IBGE, seja dada pouca atenção a esse contingente populacional. Faz sentido, também, que muitas das pesquisas acadêmicas sobreponham seu caráter e história particulares às suas relações com o Brasil, apesar da bem desenvolvida contextualização do grupo no contexto histórico, político e social local.

Porém, se atentamos e levamos a sério essa teimosa concepção que insiste em nos dividir e repartir pela história, biologia e condição, veremos que muitas vezes ela estrutura e define as formas pelas quais a sociedade brasileira se classifica e hierarquiza. A contextualização histórica, social e cultural que fizemos, buscou mostrar as condições em que a “comunidade okinawana brasileira” se constituiu através das perspectivas dos estudos de interseccionalidade e de etnohistória. Por isso, demos relevo aos processos de articulação de marcadores sociais da diferença que se fizeram notar em campo, como raça, história, geração, gênero e classe social.

Procuramos destacar, ainda, a produção nativa de conhecimento sobre si e acerca de suas histórias. A importância que adquiriram as questões financeiras, do fenótipo, da cultura e da “mistura” nos mostram o quanto essas pessoas estão envoltas e mergulhadas em suas relações com brasileiros e com a “brasilidade”.

Concomitantemente, a elaboração de uma determinada identidade étnica okinawana acompanhou os contextos políticos brasileiros. Assim como em estudos sobre classes altas e outros grupos de poder, os “amarelos” no Brasil podem ser fonte de reflexão sobre como criamos ao mesmo tempo que reproduzimos historicamente nossas igualdades e desigualdades. A percepção de que alguns brasileiros são japoneses e que alguns japoneses são okinawanos reitera naturalizações que não se restringem à diversidade cultural e à tradição. Pois sua contrapartida é a de que as especificidades de caráter, origem e cultura determinam posições sociais.

O paralelo entre o tráfico de escravizados e a política de imigração, no Brasil, explicita que o debate público em torno das diferenças foi fator crucial para as possibilidades, oportunidades e desilusões que homens e mulheres puderam aqui

encontrar. Explicita também uma “linguagem da terra”, quando era possível “comprar” trabalho fosse ele escravo ou imigrante.

Nesse sentido, isolar a história da imigração japonesa ao Brasil e os “amarelos” como categoria pouco relevante para compreender a composição de nossa população representa uma forma de manter a ilusão de que possam existir, naturalmente, brasileiros determinados e homogeneizados.

Não existem diferenças em si e por si. E se existem, a maior importância não são elas, mas o que se “fazem” com elas (Carneiro da Cunha, 2009). Se grande parte do esforço dessa pesquisa foi revelar as construções de diferença “em casa”, essa breve conclusão foi uma tentativa de mostrar como toda “casa” está situada numa “rua” e com ela interage.

Referências

- ALVIM, Zuleika. "Imigrantes: a vida privada dos pobres do campo". In: NOVAIS, Fernando e SEVCENKO, Nicolau. *História da vida privada no Brasil*, vol.3. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. *Festa à Brasileira: Significados do Festejar, no País que "não é sério"*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 1998.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- AOKB. *90 anos desde Kasato Maru: Imigração Okinawana ao Brasil*. São Paulo, Imprensa Oficial, 2000.
- AOKB. "Okinawa: Terra da Cortesia". In: Revista Kyowa, São Paulo, Gráfica Paulos, 2010.
- AOKB. *Comemoração do 85º aniversário da Associação Okinawa Kenjin do Brasil*. 2011.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003 [1981].
- BAKHTIN, Mikhail. "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel" In *The Dialogic Imagination*. Austin: U. Texas Press, 1981.
- BARTH, Fredrick. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.
- BIBLIOTECA VIRTUAL do Arquivo do Estado de São Paulo. "Okinawa: Terra da Cortesia". Arquivo digital, 2008.
- BOYM, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. Nova York, Basic Books, 2001.
- BRAH, Avtar. "Diferença, diversidade, diferenciação". In: Cadernos Pagu, vol.26, pp.329-376, Campinas, 2006.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.
- _____. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"*. In: LOURO, Guacira Lopes. *O Corpo Educado - Pedagogias da Sexualidade*. Belo Horizonte: Atlântica, 1999.
- CABRAL, Maria Madalena Roberto e BORGES, Maria Elizia. "Monumento à Goiânia: outro olhar sobre sua trajetória". In: II Seminário Nacional de Pesquisa em Cultura Visual, Goiânia, 2009. Disponível: <http://www.fav.ufg.br/seminariodeculturavisual/Arquivos/2009/artigos%20gt1/CABRAL%20e%20BORGES%20%20MONUMENTO%20A%20GOIANIA%20OUTRO%20OLHAR%20SOBRE%20SUA%20.pdf>.
- CARDOSO, Ruth. *Ruth Cardoso: Obra Reunida*. São Paulo: Mameluco, 2011 [1959; 1963; 2004].
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC-PMSP, 1992.
- _____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, 2009.
- _____. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci e TAKEUCHI, Marcia Yumi. *Imigrantes japoneses no Brasil: trajetória, imaginário e memória*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2010.
- CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- CLIFFORD, James. *The predicamento of culture: Twenty-Century ethnography, literature and art*. Nova York, Harvard University Press, 1988.
- COHN, Bernard S. "The past of na Indian Village". In: *Comparative Studies in Society and History*, vol.3, nº3, 1961, pp.241-249.
- DA MATTA, Roberto. O Ofício de Etnólogo, ou como ter 'Anthropological Blues'. In: Nunes, Edson. *Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978, p.23-48.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da História Cultural Francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

DEBERT, Guita Grin. “A questão do populismo”. In: MELO, José Marques, org. *Populismo e Comunicação*. São Paulo, Cortez, 1981.

DENT, Alexander. Country Brothers: kinship and chronotope in Brazilian rural public culture. In: *Anthropological Quarterly*, v.80, n.2, 2007

DEZEM, Rogério. *Matizes do “amarelo”*: A gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908). São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2005.

DURKHEIM, Emile. *Les formes élémentaire de la vie religieuse*. Paris, PUF, 1968.

EVANS-PRITCHARD. *Os Nuer*: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo, Perspectiva, 2007.

FAUSTO, Boris. “Imigração: cortes e continuidades”. In: NOVAIS, Fernando e SEVCENKO, Nicolau. *História da vida privada no Brasil*, vol.3. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, *Cadernos de Campo*, nº13, pp. 15-161, 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50263/54376>. Último acesso em: julho de 2014.

FIJA, Bairon e HEINRICH, Patrick. “‘Wanne Uchinanchu – I am Okinawan’. Japan, the US and Okinawa’s endangered languages”. *The Asia Pacific Journal: Japan Focus*, 2010. Disponível em <http://www.japanfocus.org/-Fija-Bairon/2586>. Acesso em 28 de novembro de 2012.c

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GELL, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1998.

GELLNER, Ernest. “Time and Theory in Social Anthropology”. In: *Mind*, vol.67, nº266, pp. 182-202, 1958. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2251110>. Último acesso em: 11 de agosto de 2014.

GIBO, Lucila Etsuko. “O contato linguístico na comunidade okinawana do Brasil e o português falado pelos okinawanos”. In: *Encontros Lusófonos*, (16), 2014. Disponível em: <http://repository.cc.sophia.ac.jp/dspace/handle/123456789/36256>

GOLDMAN, Márcio. “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política, em Ilhéus”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.46, nº2, 2003.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HANDA, Tomoo. *O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil*. São Paulo, T.A. Queiroz – Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: O jogo como elemento da cultura*. São Paulo, Perspectiva, 1980.

IBGE, Centro de Documentação e Disseminação de Informações; [org. Célia Sakurai e Magda Prattes Coelho]. *Resistência e Integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 2008.

IBGE. *Características Étnico-raciais da População*. PETRUCCELLI, José Luiz e SABOIA, Ana Lucia (orgs). Rio de Janeiro, IBGE, 2013. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=263405>. Último acesso em: abril de 2015.

KANASHIRO, Victor. “Uma introdução aos Estudos Okinawanos”. **Anais do VIII Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil**, Brasília, 2010.

_____. *Cantos da memória diaspórica: políticas de representação, (des)identificação nacional e performance*. Tese de doutorado, Unicamp, versão provisória utilizada com autorização do autor, 2015.

KERR, George H. *Okinawa: The History of an Island People*. Tokyo: Tuttle Publishing, 2000 [1958].

KUBOTA, Nádia. *Bon Odori e Sobá: japoneses em Campo Grande*. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita, São Paulo, 2008.

_____. *Okinawanos e não-okinawanos em Campo Grande*. Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

KUWAYAMA, Takami. “‘Natives’ as dialogic partners: some thoughts on native anthropology”. In: *Anthropology Today*, vol.19, issue 1, pp.8-13, Blackwell Publishing, 2003. Disponível em : <http://dx.doi.org/10.1111/1467-8322.00158>. Último acesso em: setembro de 2014.

LEACH, Edmund. “Ritualization in man in relation to conceptual and social development”. In: LESSA, W. e VOGT, E. (orgs.) *Reader in comparative religion*. New York, Harper and How, 1972.

Lesser, Jeffrey. *A negociação da identidade: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

_____. *Immigration, ethnicity, and national identity in Brazil, 1808 to the presente*. New York, Cambridge University Press, 2013.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus, 2012.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henry. *Sobre o sacrifício*. São Paulo, Cosac Naify, 2013.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas, Editora da Unicamp, 2010.

MORI, Koichi. “Processo de amarelamento das tradicionais religiões brasileiras de possessão – um mundo religioso de uma okinawana”. In: *Estudos Japoneses (USP)*, vol.18, pp. 57-67, 1998.

MORI, Koichi. “Identity transformations among Okinawans and their descendants in Brazil”. In: LESSER, Jeffrey (ed.). *Searching for home abroad: Japanese Brazilians and transnationalism*. Durham, Duke University Press, 2003.

_____. “Culto aos antepassados, yuta e comunidade – a prática do culto aos antepassados pelos descendentes de okinawanos”. In: *Estudos Japoneses (USP)*, vol. 29, p.81, São Paulo, 2009.

MOURA, Cristina Patriota de. “Considerações sobre a diplomacia num encontro etnográfico”. In: *Revista Cadernos de Campo*, vol.11, nº11, 2003. Disponível em : <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v11i11p11-19>. Último acesso em: março de 2015.

NAKASONE, Ronald Y (ed.). *Okinawan diaspora*. University of Hawaii Press, 2002.

NARAYAN, Kirin. “How native is a ‘native anthropologist’?”. In: *American Anthropologist*, New Series, vol.95, nº3, pp.671-686, 1993. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/679656>. Último acesso em: fevereiro de 2015.

NOGUEIRA, Arlinda da Rocha. *A imigração japonesa para a lavoura cafeeira (1908-1922)*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, 1973.

NUCCI, Priscila. *Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios*. Dissertação de mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2000.

RUBIN, Gayle. Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: VANCE, C. (org.). *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. Londres: Pandora Press, 1984. p. 267-319.

_____. The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex. In: REITER, R. (org.). *Toward an anthropology of woman*. Nova York: Monthly Review, 1975.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007 [1978].

SAKURAI, Célia. *O romanceiro da imigração japonesa*. Vol.4 da Série Imigração, São Paulo, FAPESP, 1993.

_____. *Imigração tutelada: os japoneses no Brasil*. Tese de doutorado, Campinas, Unicamp, 2000.

SATOMI, Alice Lumi. “As gotas de chuva no telhado...” música de Ryukyu em São Paulo. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1998.

_____. *Dragão confabulando: etnicidade, ideologia e herança cultural através da música para koto no Brasil*. Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia, 2004.

SCHPUN, Monica Raisa. “História de uma invenção identitária: a estética nipo-brasileira dos descendentes de imigrantes (temporalidade migratória, etnia e gênero)”. In: *Novo Mundo*

[Online], Colloques, 2007. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/3685> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.3685. último Acesso em: maio de 2015.

_____. “L’immigration japonaise au Brésil: six générations em un siècle”. In: *Cahiers du Brésil Contemporain*, nº71/72, pp.25-56, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro: jornais, revistas e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

_____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

_____. *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*, vol.4. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

_____. “Questões de fronteiras: sobre uma antropologia da história”. In: *Revista Novos Estudos*, nº72, 2005.

_____. *O sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de d. João*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

_____. “Racismo no Brasil: quando a inclusão combina com a exclusão”. In: BOTELHO, André e SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *Agenda Brasileira: temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

_____. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo, Claro Enigma, 2012a.

_____. *História do Brasil Nação: 1889-1930*, vol.3. Rio de Janeiro, Objetiva, 2012b.

SCHWARCZ, Lilia e PEDROSA, Adriano. *Histórias Mestiças: antologia de textos*. Rio de Janeiro, Cobogó, São Paulo, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz e VAREJÃO, Adriana. *Pérola imperfeita: a história e as histórias na obra de Adriana Varejão*. Rio de Janeiro, Cobogó, 2014.

SCHWARCZ, Lilia e STARLING, Heloisa. “Lendo canções e arriscando um refrão”. In: *Revista USP*, nº68, p.210-233, 2006.

_____. *Brasil: Uma biografia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

SCHWARZ, Roberto. “Nacional por subtração”. In: *Que horas são?: Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v.20, n.2, p. 71-99, jul/dez de 1995.

SEYFERT, Giralda. “Colonização, imigração e a questão racial no Brasil”. In: *Revista USP*, São Paulo, pp. 117-149, 2002.

SHIRAMIZU, Shiguehiko. “The creation of ethnicity: Hawaii’s Okinawan community”. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.12668/jsij.3.19>. 2013. Último acesso em: maio de 2015.

SIMÕES, Júlio e DEBERT, Guíta Grin. “Envelhecimento e velhice na família contemporânea”. In: FREITAS, Elizabeth Viana et al. Org. *Tratado de geriatria e gerontologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2006.

SIMÕES, Júlio. “Homossexualidade masculina e curso da vida: pensando idades e identidades sexuais”. In: PISCITELLI, A.; GREGORI, M.F.; CARRARA, S. *Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SMITS, Gregory. “Examining the Myth of Ryukyuan Pacifism”. *The Asia-Pacific Journal*, 37-3-10, 2010. Disponível em: <http://japanfocus.org/-Gregory-Smits/3409/article.html>. Último acesso: agosto de 2014.

SOUZA NITAHARA, Yoko. A comunidade uchinanchu na era da globalização: contrastando japoneses e okinawanos. Dissertação de mestrado, UNB, 2009.

STRATHERN, Marilyn. “Os limites da autoantropologia” [1987]. In: *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TAKARA, Ben. “On reclaiming a Ryukyuan culture”. In: *Revista Connect*. IMADR (The International Movement Against All Forms of Discrimination and Racism), Tóquio, 2007.

TANAKA, Yuki. *Japan’s Comfort Women: Sexual slavery and prostitution during World War II and the US occupation*. Londres, Routledge, 2002.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press, 1995.

URIZUN, Círculo de Bolsistas de Okinawa. *Konshinkai 2011*. Documento.

VIEIRA, Francisca Isabel Schurig. *O japonês na frente de expansão paulista: o processo de absorção do japonês em Marília*. São Paulo, EDUSP, 1973.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O nativo relativo". *Mana* 8 (1), Rio de Janeiro, 2002. Disponível em : <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>. Último acesso em maio de 2015.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

YAMASHIRO, José. *Okinawa: Uma Ponte para o Mundo*. São Paulo, Cultura Editores Associados, 1993.

YONAMINE, Shinji. "Hajichi na memória do imigrante". In: *Revista OK*, 2012. Disponível em: <http://www.portalmundook.com.br/portal/?p=1315>. Último acesso em: agosto de 2014.

.