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

RICARDO SORGON PIRES

***Os outros japoneses: festivais e construção identitária na comunidade
okinawana da cidade de São Paulo***

Versão corrigida

São Paulo
2016

RICARDO SORGON PIRES

***Os outros japoneses: festivais e construção identitária na comunidade
okinawana da cidade de São Paulo***

Versão corrigida

Tese apresentada ao Departamento
de História da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo como requisito para a obtenção
do título de doutor em História.

Área de concentração: História Social

Orientador:
Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy

Declaro estar de acordo com a versão corrigida.

A handwritten signature in blue ink, consisting of a stylized 'J' followed by 'C', 'S', 'B', 'M', and 'M', all connected in a cursive script. The signature is written above a horizontal line.

Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy (orientador)

São Paulo
2016

PIRES, Ricardo Sorgon. **Os outros japoneses:** festivais e construção identitária na comunidade okinawana da cidade de São Paulo. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), 2016.

Aprovado em: 29/09/2016

Banca Examinadora

Profa. Dra. Samira Adel Osman.

Instituição: UNIFESP

Julgamento_____Assinatura_____

Prof. Dr. Odair da Cruz Paiva.

Instituição: UNIFESP

Julgamento_____Assinatura_____

Prof. Dr José Guilherme Cantor Magnani. Instituição: USP

Julgamento_____Assinatura_____

Prof. Dr. Sedi Hirano.

Instituição: USP

Julgamento_____Assinatura_____

À Nilce Camila de Carvalho pela companhia e apoio ao longo de todo esse trajeto.

Agradecimentos

Ao longo desses cinco anos foram inúmeras as pessoas que contribuíram direta e indiretamente para essa pesquisa. Infelizmente, não conseguirei fazer justiça a todos aqueles que e deveriam compor essa lista, mas vale o esforço.

Esta pesquisa jamais seria escrita sem a inestimável participação e boa vontade de diversos membros da comunidade okinawana de São Paulo, especialmente meus colaboradores, Hikaru Tamashiro, Ana Kanashiro, Eliza Shiroma, Suzana Miyashiro, Rodrigo Chinen, Madalena Higa, Kazuki Shimabukuro, Márcia Kuniyoshi, e Hiro Nakamura*, mas também Karina Satomi pelas indicações e contatos, Newton Itokazu pela amizade, interesse e pelas conversas sempre interessantes, às colegas acadêmicas Laís Miwa Higa e Samara Konno, além de outros funcionários e membros da comunidade cujos nomes me falham a memória.

Gostaria de agradecer a minha professora de história do ensino médio, Mariley de Oliveira por ter me enfeitado com as artes de Clio.

A minha mãe, Maria Cristina Sorgon, pelo apoio e pelo constante incentivo aos estudos desde a mais tenra idade.

A minha companheira de todas as jornadas, Nilce Camila de Carvalho, pela onipresença e apoio constante e incondicional.

A CAPES pelo financiamento dessa pesquisa tanto no Brasil quanto no exterior.

Ao meu orientador, professor José Carlos Sebe Bom Meihy, pelos aconselhamentos e *insights* críticos, e aos membros do Núcleo de estudos em história oral da USP (NEHO), especialmente minha grande amiga Kaliandra Moraes Araújo, pelos debates, trocas de experiências e atividades conjuntas.

Aos professores Sedi Hirano e Fabíola Holanda pela cuidadosa arguição durante o exame de qualificação.

Gostaria também de registrar meus agradecimentos a algumas professoras da minha graduação na UNESP de Assis, Lúcia Helena de Oliveira Silva, por ter me incentivado a ingressar na pesquisa acadêmica; Karina Anhezini pela grande ajuda com questões teóricas e metodológicas e Zélia Lopes da Silva pelas críticas construtivas ao projeto inicial.

Na Universidade de São Paulo, gostaria de agradecer aos professores José Antônio Vasconcelos pelas instigantes aulas sobre história e temporalidade, Laura de Mello e Souza

* De modo a preservar a identidade dos colaboradores, seus nomes foram substituídos.

pelo excelente curso sobre projetos e pelas críticas perspicazes a essa tese, Zilda Márcia Iokoi pela provocante disciplina sobre imigração, cultura e política na contemporaneidade, e ao professor Elias Saliba a quem tive o prazer de acompanhar durante o estágio de docência.

Especiais agradecimentos merecem aqueles que contribuíram para que minha experiência no Havaí fosse inesquecível e proveitosa em todos os sentidos, minha coorientadora Christine Yano pela inestimável ajuda não apenas para fins acadêmicos, mas também para a socialização com pesquisadores e membros da comunidade okinawana do Havaí, às pesquisadoras okinawanas Sakaya e Akino Oshiro pela amizade e trocas de experiências, à incansável diretora do *Center for Okinawan Studies*, Joyce Chinen pelas conversas e apoio institucional, à gentil e competente secretária do Departamento de Antropologia da UHM, Elaine Nakahashi, e ao professor de *koto* okinawano Darin Miyashiro, pela amizade, conversas e por sua gentileza em me acompanhar em inúmeros *sightseeings*.

The purpose for interrogating the appropriation, invention and reification of the past is to avoid becoming enchanted by its poetic power. The reality of past may elude us, but it must not lead us to become accessories to its process of mystification – Jason Karlin

RESUMO

PIRES, Ricardo Sorgon. **Os outros japoneses:** festivais e construção identitária na comunidade okinawana da cidade de São Paulo. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), 2016.

Esta pesquisa originou-se de algumas indagações acerca do posicionamento identitário dos *nikkei* (descendentes de japoneses) no Brasil. A primeira delas é com relação ao estereótipo fortemente consolidado no senso comum de que os japoneses formam um grupo étnico e cultural sólido e homogêneo. Nesse sentido, esse trabalho tem como um de seus objetivos demonstrar que os imigrantes okinawanos no Brasil, apesar de terem sido historicamente identificados apenas como “japoneses”, constituíram-se em um grupo étnico distinto dos demais *nikkei*. A segunda indagação busca avaliar em que medida as festividades realizadas pela comunidade okinawana paulistana se inserem como os principais elementos demarcatórios das fronteiras étnicas e culturais desse grupo em relação aos não descendentes e aos demais *nikkei*. Essas festas podem ser compreendidas como um esforço por parte dos membros da comunidade *uchinanchu* (okinawanos na língua de Okinawa) de se afirmarem como brasileiros, porém, tendo uma descendência distinta que transcende o mero epíteto “nipo-brasileiro”. Através de entrevistas com membros da comunidade okinawana paulistana, bem como da análise de três de seus maiores e mais importantes eventos, o *Kyodo matsuri* em Diadema, o *Okinawa festival* no bairro da Vila Carrão e o *Sanshin no hi* no bairro da Liberdade, a intenção é perceber como essas festividades são mobilizadas para a construção de uma “okinawanidade diaspórica” brasileira (paulistana) ao mesmo tempo em que se mostram interessantes espaços de disputas e negociações.

Palavras-chave: Imigração okinawana; festividades; história oral; identidade.

ABSTRACT

PIRES, Ricardo Sorgon. **The *other Japanese***: festivals and identity construction in the Okinawan community of the city of Sao Paulo. Dissertation (PhD). Faculty of Philosophy, Languages and Literature and Human Sciences (FFLCH), University of Sao Paulo (USP), 2016.

This research arose from some inquiries on the identity positioning of the *nikkei* (Japanese descendants) population in Brazil. The first one is related to the deeply rooted stereotype in the common sense that the Japanese consist of a solid and homogeneous ethnic and cultural group. In this regard, one of the objectives of this dissertation is to demonstrate that the Okinawan immigrants in Brazil, although being historically identified simply as "Japanese", formed a distinct ethnic group from other *nikkei*. The second inquiry concern over assessing the possibility that the festivities held by the Okinawan community of Sao Paulo could be considered their main ethnic and cultural bounding element in contrast to the non-Japanese descendants and to the other *nikkei*. Those festivals may be understood as an effort of the members of the *uchinanchu* community (Okinawans in Okinawa language) to assert themselves as Brazilians, but having a distinct ancestry that transcends the mere epithet of "Japanese-Brazilian." By the use of interviews with members of the Okinawan community of São Paulo, as well as the analysis of three of its largest and most important events, the Kyodo matsuri in the city of Diadema, the Okinawa festival in the Vila Carrao district and the Sanshin no hi in the Liberdade district, the purpose is to understand how those festivities are mobilized for the construction of a Brazilian (São Paulo's) "diasporic okinawanness". Nevertheless, those festivals can be simultaneously comprehended as interesting spaces for disputes and negotiations.

KEYWORDS: Okinawan immigration; festivities; oral history; identity.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Cartazes oficiais do <i>wakamono Taiaki</i> do Brasil (2012) e das Filipinas (2015).....	p.150
Imagem 2 - Cartazes de agências turísticas oferecendo pacotes para o <i>Uchinanchu taikai</i> nos Estados Unidos (2016) e no Brasil (2011)-	p. 154
Imagem 3 - Delegação peruana no <i>Uchinanchu taikai</i> de 2011	p. 155
Imagem 4 - Delegação brasileira no <i>Uchinanchu taikai</i> de 2011	p.155
Imagem 5 - Cartaz oficial do centenário da imigração okinawana em Campo Grande (2008).....	p.157
Imagem 6 - Comitiva de recepção dos visitantes internacionais no aeroporto de Santa Cruz de la Sierra (2014).....	p.159
Imagem 7 - Cartazes oficiais do <i>Naha matsuri</i> de São Vicente (2013) e do <i>São Vicente matsuri</i> de Naha (2015).....	p.162
Imagem 8 - Cartazes oficiais do <i>Okinawan Festival</i> de Honolulu – Havaí de 2014 e 2015.....	p.166
Imagem 9 - Cartaz oficial do 8º <i>Fórum</i>	p.170
Imagem 10 - Cartaz oficial do 6º <i>Fórum</i>	p.170
Imagem 11 - Cartazes oficiais do <i>Okinawa festival</i> desde a nona edição (2011) até a décima segunda (2014).....	p.177
Imagem 12 - Pórtico de entrada do <i>Okinawa festival</i> em 2014.....	p.190
Imagem 13 - Portal de entrada do 13º <i>Okinawa festival</i> de 2015	p.191
Imagem 14 - Fotos de uma barraca de churrasco e de um espeto de <i>goya</i> com bacon durante 11º <i>Okinawa festival</i> de 2014.....	p.192
Imagem 15 - Foto de barracas de alimentos no 11º <i>Okinawa festival</i> em 2014.....	p.193
Imagem 16 Fotografia de barracas de alimentos no 13º <i>Okinawa festival</i> de 2015	p.193
Imagem 17 - Apresentação de <i>taiko</i> no 10º <i>Okinawa festival</i> em 2012.....	p.196
Imagem 18 - Foto do corredor principal onde se localiza a maioria das barracas de alimentação – 10º <i>Okinawa festival</i> em 2012	p.197
Imagem 19 - Fotografia de barracas de alimentos no 13º <i>Okinawa festival</i> de 2015	p.199

Imagem 20 - Barraca de churrasco grego no 13º <i>Okinawa festival</i> em 2015	p.200
Imagem 21 - Espaço de oficinas e workshops no 13º <i>Okinawa festival</i> de 2015.....	p.204
Imagem 22 - Cartaz de apresentação da exposição #Okinawa # Uchina # Ryukyu no <i>Okinawa festival</i> de 2014.....	p.205
Imagem 23 - Cartazes da exposição #Okinawa # Uchina # Ryukyu no <i>Okinawa festival</i> de 2014	p.206
Imagem 24 - Cartazes da exposição #Okinawa # Uchina # Ryukyu no <i>Okinawa festival</i> de 2014	p.207
Imagem 25 - Cartazes das exposições sobre os setenta anos do fim da Batalha de Okinawa (2015) no <i>Okinawa festival</i> do Carrão e no <i>Okinawan festival</i> de Honolulu	p.208
Imagem 26 - Cartaz oficial do 13º <i>Okinawa festival</i> (2015)	p.216
Imagem 27 - Cartazes de divulgação do 8º e 10º <i>Sanshin no hi</i> (Março de 2013/2015)	p.217
Imagem 28 - Cartazes de divulgação do <i>Sanshin no hi</i> de Yomitan (Okinawa) de 2014 e 2015.....	p.220
Imagem 29 - Foto do salão principal da AOKB durante o 9º <i>Sanshin no hi</i> de 2014	p.221
Imagem 30 - Estande para a venda de <i>bentô</i> e bebidas durante o 11º <i>Sanshin no hi</i> de 2016.....	p.223
Imagem 31 - Apresentação de <i>Kagyadefû</i> (estilo <i>koten</i>) durante a abertura do 9º <i>Sanshin no hi</i> em 2014.....	p.225
Imagem 32 - Apresentação do grupo <i>Ryukyu Minyo Hozonkai</i> durante o 9º <i>Sanshin no hi</i> de 2014	p.233
Imagem 33 - Apresentação do grupo <i>Ryukyu Minyo Kyokai</i> durante o 9º <i>Sanshin no hi</i> de 2014	p.234
Imagem 34 - Apresentação de <i>minyô</i> durante o 9º <i>Sanshin no hi</i> de 2014.....	p.235
Imagem 35 - Cartaz Oficial do <i>Sanshin no hi</i> de Campo Grande (2015)	p.237
Imagem 36 - Vista do exterior do espaço do CCOB em 2015	p.241
Imagem 37 - Fotografia da área interna do CCOB (2015) destacando o lago e a construção em concreto que reproduz o mapa de Okinawa. Cada uma das placas representa uma localidade de onde vieram os imigrantes. Ao fundo, também são visíveis as cerejeiras em flor	p.241
Imagem 38 - Frente do salão principal do CCOB durante o <i>Kyodo Matsuri</i> de 2015 onde foi exibido uma exposição com	

fotografias e páginas ampliadas do livro <i>1 Século de História</i> da AOKB	p.242
Imagem 39 - Fotografia tirada em 2015 do prédio que abriga os dormitórios e o <i>Museu da Cultura e Artes de Okinawa</i>	p.242
Imagem 40 - Cartazes oficiais do <i>Kyodo matsuri</i> das edições de número dezoito (2005) e vinte e dois (2010)	p.248
Imagem 41 - Cartazes oficiais do <i>Kyodo matsuri</i> das edições de número vinte e quatro (2011) e vinte e cinco (2012)	p.249
Imagem 42 - Cartazes oficiais do <i>Kyodo matsuri</i> das edições de número vinte e seis (2013) e vinte e sete (2014)	p.250
Imagem 43 - Representação de uma cabana típica dos imigrantes okinawanos nas frentes pioneiras, juntamente com alguns objetos e instrumentos agrícolas, não catalogados, em exposição no <i>Memorial do imigrante okinawano</i>	p.252
Imagem 44 - Cartazes com provérbio okinawanos no “espaço criança” (<i>Memorial do imigrante okinawano</i> – MIO) durante o 27º <i>Kyodo matsuri</i> em 2014.....	p.255
Imagem 45 - Espaço dos bazaristas durante 27º <i>Kyodo matsuri</i> em 2014.....	p.256
Imagem 46 - Barracas de alimentação durante 27º <i>Kyodo matsuri</i> em 2014	p.257
Imagem 47 - Fotografia tirada em 2014 do monumento comemorativo ao Centenário da imigração okinawana de 2008	p.273

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Principais díades de valores “ocidentais” <i>versus</i> “orientais” elaboradas pela literatura <i>nihonjinron</i>	48
Tabela 2- Rede de colaboradores	106
Tabela 3- Programação de palestras e workshops do 12º <i>Okinawa festival</i> de 2014	202

LISTA DE ABREVIACÕES

AOKB – Associação Okinawa Kenjin do Brasil.

AOVC - Associação Okinawa da Vila Carrão

CCOB – Centro Cultural Okinawa do Brasil.

MIO – Memorial do Imigrante Okinawano.

USCAR - United States Civil Administration of the Ryukyu Islands.

HUOA – Hawaii United Okinawa Association.

RBC - *Ryukyu Broadcasting Company*.

SIRI – Scientific Investigation in the Ryukyu Islands.

NOTA SOBRE OS TERMOS EM LÍNGUA JAPONESA

A latinização dos termos em língua japonesa foi realizada de acordo com o sistema internacional Hepburn. Assim, por exemplo, os acentos em algumas palavras japonesas, como em *Tôkyô*, não segue o padrão da língua portuguesa, são sinais gráficos que indicam vogais longas. Igualmente, palavras japonesas no plural (como “nikkeis”) foram escritas sem o “s” no fim seguindo o padrão internacional.

Para um guia completo sobre a romanização dos termos em língua japonesa utilizada nesse trabalho, ver: <https://www.loc.gov/catdir/cpsd/romanization/japanese.pdf>.

Sempre que possível, escrevi os termos japoneses na língua original (usando os sistemas alfabéticos e os ideogramas) em notas de rodapé de modo a permitir traduções e interpretações diferentes das que foram utilizadas nesse trabalho.

Os termos que não estiverem explicados no corpo do texto ou em notas de rodapé estarão listados em ordem alfabética no Anexo I.

Por decisão minha utilizei o sistema Hepburn mesmo para aquelas palavras que já foram aportuguesadas como “gueixa” e “xogun” (*gueisha*, *shogun*), uma vez que acredito que a prática de aportuguesar termos da língua japonesa de forma seletiva e desordenada é prejudicial, pois foge ao padrão internacional, dificultando contato com pesquisadores de outros países (por exemplo, “Quiuxu” ao invés do padrão *Kyûshû*), e não facilita a leitura para o público brasileiro, haja em vista que a língua japonesa é silábica e de fácil pronúncia para os falantes do português.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 – ÀS MARGENS DA HISTORIOGRAFIA	
1.1. Os “Estudos japoneses” e o <i>nihonjinron</i>	42
1.2. Okinawa como tema de pesquisa e os “Estudos Okinawanos”	49
1.3. Um breve panorama acerca dos estudos sobre a imigração japonesa e okinawana no Brasil.....	52
1.4. Perspectivas acadêmicas sobre os okinawanos no Brasil.....	58
2 – OS OKINAWANOS NAS DINÂMICAS DO MIGRAR: DOIS CONTEXTOS, UM PROCESSO	
2.1. Em busca de um Japão moderno: industrialização, nacionalismo e seus efeitos	65
2.2. O contexto emigratório okinawano	73
2.3. A imigração okinawana no Brasil	83
3 - O QUE É SER <i>UCHINANCHU</i>? NARRATIVAS SOBRE A CULTURA E A IDENTIDADE OKINAWANA EM SÃO PAULO	
<i>História oral e Imigração</i>	103
<i>Memórias e (re)sentimentos</i>	109
<i>“Os provérbios também emigram”</i>	115
<i>Na fronteira com os antepassados...</i>	121
<i>Os aromas e sabores de Okinawa</i>	128
<i>“Eles são muito alegres, muito receptivos e têm aquele mesmo jeito da família da gente...”</i>	133
<i>Os sentidos do regressar</i>	138
4 - POR ENTRE ESPETINHOS DE GOYA, SANSHIN E CONCURSOS DE BELEZA: FESTIVAIS E AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA NA COMUNIDADE OKINAWANA DA CIDADE DE SÃO PAULO	
<i>Festas e construção identitária na comunidade okinawana: diálogos e contatos (trans)nacionais</i>	147
<i>“Sharing Uchinanchu Aloha”: o caso do Okinawan festival do Havaí</i>	163
<i>Debatendo identidades: o Fórum de cultura okinawana</i>	169
4.1 <i>Ashibi nu chura saa ninju nu sunawai</i> - quanto mais, melhor: diversidade e afirmação identitária no <i>Okinawa festival</i> da Vila Carrão	
4.1.1 Sobre pôlderes e cartazes	176
4.1.2 Narrativas sobre o <i>Okinawa festival</i> e a Vila Carrão.....	182
4.1.3 Alimentação, apresentações artísticas e a dinâmica do <i>Okinawa festival</i>	191
4.1.4 <i>Uchina Pop</i> : as conexões musicais no <i>Okinawa festival</i>	210
4.2 <i>Tusui ya takara</i> – o idoso é um tesouro: A tradicionalização da cultura okinawana no <i>Sanshin no hi</i>	
4.2.1 Sobre Fôlderes e cartazes	217
4.2.2 Programação artística e alimentação no <i>Sanshin no hi</i>	220
4.2.3 A força da tradição: apresentações artísticas	

e construção identitária no <i>Sanshin no hi</i>	224
4.3 <i>Kaagee kaa ru ya ru</i> - a beleza é superficial: os sentidos e as temporalidades do <i>Kyodo matsuri</i> e do <i>Miss ryuso</i>	
4.3.1 A espacialidade do <i>Kyodo matsuri</i> : alguns comentários sobre o CCOB	239
4.3.2 Dinâmicas e transformações do <i>Kyodo matsuri</i>	243
4.3.3 Sobre pôlderes e cartazes	247
4.3.4 Diferentes públicos, diferentes espaços: a estrutura do <i>Kyodo matsuri</i>	250
4.3.5 Representando as damas de Ryûkyû: corpos femininos e construção identitária no <i>Miss ryuso</i>	258
4.3.6 Mais do que um concurso de beleza: as conexões nacionais e transnacionais do <i>Kyodo matsuri</i>	279
<i>Okinawa festival, Sanshin no hi e Kyodo matsuri</i> : territorialidades okinawanas em São Paulo	283
CONSIDERAÇÕES FINAIS	289

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	297
---	-----

ANEXOS

ANEXO I.....	316
Glossário de termos em língua japonesa e okinawana	
ANEXO II	322
Mapa do Japão com destaque para as ilhas Ryûkyû (Okinawa)	
ANEXO III.....	323
Mapa da ilha principal de Okinawa	
ANEXO IV	324
Letra original da canção <i>kikyou</i> (帰郷) da banda BEGIN	
ANEXO V	325
Reprodução (frente e verso) de uma cédula japonesa de 2000 <i>en</i> (ienes)	
ANEXO VI.....	326
Cartazes de eventos realizados no Brasil e nos EUA sobre a ocupação e a permanência das bases militares americanas em Okinawa	

Introdução

Essa pesquisa originou-se do meu interesse por temas ligados à história da Ásia durante minha graduação, o que contribuiu para a decisão de cursar dois anos de língua e literatura japonesa na UNESP de Assis. A crítica ao eurocentrismo e a percepção da grande necessidade de estudos históricos sobre realidades outras que não as do Brasil, América latina e Europa ocidental sempre me fascinou e por essa razão fiz dois anos de iniciação científica sobre história da África.

Devido às dificuldades de seguir com a pesquisa sobre os jesuítas na Etiópia, decidi partir para a história da Ásia, particularmente para a história do Japão, com a qual tinha alguma familiaridade por interesse próprio e pelas informações acrescentadas pelo curso de japonês. Novamente a ideia não seguiu adiante e por isso decidi trabalhar com o tema da imigração japonesa no Brasil. Após diversas leituras sobre o assunto percebi que havia um grupo minoritário na imigração com características e antecedentes históricos peculiares, os okinawanos. Até então quase nada sabia sobre Okinawa e meus conhecimentos sobre o Japão e os japoneses eram vagos e superficiais.

A imagem do “japonês” no Brasil sempre foi ambígua e fruto da sobreposição de múltiplos estereótipos, alguns dos quais presentes antes mesmo da chegada dos primeiros imigrantes japoneses em 1908. A visão que se consolidou no Brasil acerca do Japão e dos japoneses, nas primeiras décadas do século XX, era, por um lado, a do País das Cerejeiras, das gueixas, do exotismo, do feminino, da tranquilidade búdica e do Monte Fuji; e, por outro, o Japão dos *samurai*, militarista, imperialista, sorrateiro, masculino e industrializado, ou seja, o “Perigo Amarelo” que ameaçava o Ocidente cristão (DEZEM, 2005).

Nas décadas seguintes à Segunda Guerra Mundial, predominou a imagem de uma nação símbolo de reconstrução e modernidade, como uma “fênix” renascida das cinzas atômicas deixadas pela guerra de 1945, evidenciada pelas Olimpíadas de Tôkyô de 1966, com seu novo e simbólico *shinkansen* (trem-bala). Mais recentemente, o Japão é tido como um centro de tecnologia e de robótica com suas megalópoles, sua vida urbanizada e veloz, repleta de bens de consumo, sua cultura pop dos *animes* e *mangas*, exemplificada pela personagem *Hello Kitty* que provocou uma verdadeira “globalização rosa” (YANO, 2013), congestionamentos, estresse e outros demarcadores da sociedade pós-moderna. Entretanto, imagens de um Japão “milenar”, “exótico”, “indecifrável”, “tradicional” e “profundo” nunca desapareceram das representações predominantes na maior parte do mundo sobre esse país que frequentemente é descrito como um lugar onde “tradição e modernidade caminham

juntas”.

Um dos principais estereótipos acerca do japonês, e talvez o mais solidamente consolidado, é precisamente, o de considerar o “japonês” no singular de modo que o vocábulo “japoneses” é tomado apenas como o coletivo para vários indivíduos pertencentes a um mesmo grupo étnico, cultural, religioso. A imagem de uma suposta homogeneidade japonesa é predominante no “imaginário coletivo” da grande maioria dos países. Tal concepção é fruto de uma visão preconceituosa, ocidental e eurocêntrica que identifica “asiáticos” e “orientais” de forma simplista, homogeneizadora e estereotipada a partir de uma série de (pré)conceitos construídos pelo Ocidente ao longo dos últimos séculos (SAID, 2007). Além desse *orientalismo*, soma-se o profundo desinteresse e desconhecimento acerca desses povos, fazendo com que seja comum no Brasil, e em outros países, a confusão de um chinês com um coreano, ou com um japonês e vietnamita e assim sucessivamente, afinal, “todos são iguais, são amarelos, falam engraçado e tem olhos puxados”.

Essa concepção da homogeneidade nipônica não se resume a um *orientalismo* e a mera ignorância e etnocentrismo, ela também decorre da disseminação de uma das principais ideologias construídas pelo Estado japonês desde fins do século XIX. No intuito de construir uma nação moderna, a elite japonesa, a partir de pressupostos racistas advindos da Europa, difundiu a ideia de uma “raça nipônica”, sólida, homogênea, em oposição aos outros povos “mestiços” e “decadentes” do Leste asiático, como os chineses. Assim, a ideia de uma raça e de uma cultura única no Japão foi impulsionada e mesmo promovida por um projeto de construção do Estado-nação que ainda sobrevive, em parte, apesar das diversas críticas feitas nas últimas décadas e da percepção da existência de uma multiplicidade étnica e cultural na sociedade japonesa, como é o caso dos okinawanos.

Devido à solidez desses discursos homogeneizantes e à falta de estudos específicos a respeito da diversidade étnica japonesa, percebe-se o quão difícil é desconstruir esse estereótipo (e todas as implicações que ele carrega), e demonstrar que, de fato, a população japonesa (para não dizer dos demais países asiáticos) é razoavelmente heterogênea em termos étnicos e culturais, e que ter ciência dessas distinções é um exercício necessário para se evitar visões preconceituosas que corroboram ora com a visão eurocêntrica ocidental, ora com uma visão chauvinista japonesa, ou ainda, paradoxalmente, com ambas as visões dependendo da forma de utilização do discurso.

Ainda que seja um tema bastante polêmico e debatido, o antropólogo Fukuoka, citado por Hideyuki Kimura, afirma que os japoneses podem ser divididos em oito categorias a partir

de diferenças genealógicas, culturais e étnicas. Dentre essas, existem atualmente dois grupos étnicos minoritários que são discriminados pela maioria da população, os *ainu*¹ e os okinawanos (FUKUOKA *apud* KIMURA, 2003, p. 14).

A partir da descoberta de que muitos okinawanos haviam imigrado para o Brasil, procurei conhecer melhor o grupo entrando em contato com a *Associação Okinawa Kenjin do Brasil* (AOKB). Por meio dos diálogos travados nessa ocasião, principalmente com Ana Kanashiro e Hikaru Tamashiro, percebi diferenças nos discursos de afirmação identitária em comparação com os proferidos pelas demais associações de imigrantes japoneses.

Ao aprofundar-me nas leituras sobre a história do Japão e sobre a historiografia da imigração japonesa, as indagações acerca das peculiaridades desses imigrantes e do processo de construção de uma comunidade okinawana no Brasil emergiram. Em pouco tempo tornou-se evidente a necessidade de contemplar o que os próprios indivíduos dessa comunidade tinham a dizer sobre si mesmos. Assim, o meu contato com a história oral seguiu o processo inverso em comparação com as pesquisas que partem das entrevistas para depois cotejá-las com outras fontes e com a historiografia.

Mesmo considerando a escassez bibliográfica e de fontes e materiais, a decisão, pela história oral, deu-se fundamentalmente por duas razões: a primeira foi a percepção de que a esmagadora maioria dos elementos fundamentais que compõe o discurso identitário dos okinawanos no Brasil, como as danças, músicas, a religiosidade e a alimentação, são transmitidos e significados pelos membros do grupo de modo oralizado, uma vez que são compreendidos e sentidos por meio de práticas (comendo, dançando, tocando, assistindo, orando) e não por intermédio de leituras, reflexões e análises; a segunda, deveu-se à consciência do prejuízo e da inadequação de tratar de um tema como construção identitária sem levar em consideração o que os próprios membros da comunidade tinham a dizer sobre o assunto. A grande vantagem da história oral é o seu poder de mediação entre as experiências subjetivas e os processos de construção de memórias e identidades coletivas (CANDAU, 2011; HALBWACHS, 2006). Como demonstra a obra organizada por Jacques Revel (1996), a alternância e o diálogo entre perspectivas micro e macro em verdadeiros “jogos de escalas” são sempre de grande proveito para as pesquisas na área das humanidades.

¹ Os *ainu* (アイヌ) são um povo nativo do território japonês de origem ainda discutida. Habitavam principalmente a região setentrional do Japão. A partir do século XV foram lentamente expulsos em direção ao extremo norte do arquipélago pela população da região de Yamato, a qual viria a ser considerada como o local de “origem” dos japoneses. No século XIX, os *ainu* concentravam-se, sobretudo, em Hokkaido. Apesar de terem alguns direitos garantidos por lei, os descendentes dos *ainu* ainda sofrem preconceito na sociedade japonesa e sua cultura corre sério risco de desaparecer. A esse respeito, ver: (SIDDLÉ, 2009) e também (HOWELL, 1996), e (DENOON; HUDSON; MCCOMARC, (Org.), 2001).

Historicamente, as ilhas Ryûkyû (Okinawa)², situadas ao sul de Kyûshû (Japão), formavam um reino independente até o ano de 1609 quando foram invadidas pelos japoneses (clã de Satsuma) tornando-se um estado tributário semi-independente até 1879, momento em que a monarquia foi abolida e o reino foi integrado definitivamente ao Japão como Província de Okinawa (*Okinawa ken*), exceto durante o período de 1945 a 1972 quando esse pequeno arquipélago ficou sob ocupação e administração dos EUA em decorrência do desfecho da Segunda Guerra Mundial e do Tratado de São Francisco (1951).

O Reino de Ryûkyû (1429-1875) estabeleceu-se em meados do século XV quando ocorreu a unificação do território e o estabelecimento de uma dinastia forte e centralizada (a dos *shô*), já que anteriormente Okinawa (a maior e principal ilha) estava dividida em três grandes reinos independentes e que se digladiavam entre si. Uma das principais características desse reino, em parte devido a sua posição geográfica privilegiada, foi sua atividade econômica baseada em um rico comércio de intermediação abrangendo grande parte do Sudeste asiático. Tal fato é importante para a compreensão de que, aos poucos, desenvolveu-se em Okinawa uma extensa variedade de práticas culturais híbridas decorrentes de tais relações. A ampla rede de comércio permitiu um intenso contato com culturas e países diversos, sobretudo China, Japão, Coréia, e as atuais Filipinas e Indonésia, levando à formação de uma “cultura okinawana” muito vivaz e miscigenada, com múltiplas particularidades em relação à “cultura nipônica”.

Os maiores contatos de Ryûkyû foram com o vasto império Chinês e com o Japão. Até 1609 a influência chinesa da próspera e famigerada dinastia Ming (1368-1644) era predominante, sobretudo na corte real e no que concernia às atividades governamentais, como na forma de organização do Estado e da burocracia, na utilização de preceitos confucionistas, no uso da escrita e da língua chinesa em assuntos oficiais, nas artes eruditas, no envio de estudantes e emissários à China e mesmo no estabelecimento de um bairro na capital Shuri

² De acordo com David Howell, a nomenclatura correta para se referir a essas ilhas é de difícil precisão devido ao fato de que cada um dos nomes do arquipélago alude à questões de ordem cultural, política e geográfica. Por exemplo: o termo Ryûkyû é utilizado, em geral, para denominar todas as ilhas que compõem o arquipélago, ou para se referir ao Reino de Ryûkyû que existiu até o ano de 1879. Por sua vez, o termo Okinawa alude ao nome da Província que foi criada quando da anexação das ilhas pelo Japão em 1879. Contudo, esse também é o nome da principal ilha do arquipélago cuja capital é Naha. Todavia, essas denominações não são suficientes quando se considera que o antigo Reino de Ryûkyû não dominava todas as ilhas do arquipélago, ou quando se nota que durante a ocupação das ilhas pelos EUA (1945-1972), os americanos se referiam a elas pelo nome de Ryûkyû, evitando usar o nome que era utilizado pelos japoneses, Okinawa. Além dessas denominações, existem outras. Os habitantes do arquipélago por vezes denominam as ilhas como *Uchina* (Okinawa em língua okinawana), reconhecendo uns aos outros como (*uchinanchu*, okinawanos). Por fim, o arquipélago também já foi chamado de *Liuquiu*, ou de *Loochoo* (denominações de origem chinesa) e seus habitantes de *réquios* (aportuguesação do século XVII para *Liuquiu*), no entanto, essas três últimas denominações caíram em desuso. Ver: HOWELL, DAVID. *Journal of Asiatic Studies*. Vol 60, n^o 1. Jun/2000, p. 304-312.

para a residência de conselheiros e oficiais vindos do *Império Celeste* (YAMASHIRO, 1993; KERR, 1964).

Embora fosse oficialmente independente, Ryûkyû era um reino econômica e politicamente subordinado à China, que embasada na concepção de ser o *Império do Centro do Mundo*, cujo imperador detinha o *Mandato do Céu*, não aceitava comercializar com povos que não pagassem tributos e aceitassem a sua soberania. Assim, o reino de Ryûkyû enviou dezenas de “embaixadas” à corte chinesa para prestar homenagens, pagar tributos e oferecer presentes à corte imperial.

Com a invasão do clã Satsuma (atual província de Kagoshima, ao sul do Japão), Ryûkyû tornou-se um Estado-tributário tanto da China quanto de Satsuma (e, indiretamente, do *shogunato* Tokugawa que governava o Japão) tendo de pagar pesados impostos. Diante dessa situação, o reino entrou em uma gradual, porém prolongada decadência, acentuada pelo seu enfraquecimento no controle do comércio marítimo devido à concorrência com os comerciantes portugueses, espanhóis, ingleses e holandeses. Mesmo diante dessa dupla submissão, politicamente Ryûkyû continuava independente ainda que quase sem real autonomia³.

Após essa invasão, criou-se uma situação favorável para a posterior invenção de um dos mais famosos e persistentes mitos de Okinawa: o suposto “caráter” pacifista dos okinawanos desde sua origem até os dias de hoje. De acordo com esse mito⁴, o Reino de Ryûkyû praticamente não tinha forças militares por ser pacífico e viver do comércio e, por isso, sequer resistiu à invasão de Satsuma. Contudo, Gregory Smits (2010) demonstra que esse reinou formou-se por meio de conquistas militares (algo esquecido mesmo por alguns pesquisadores) e que houve tentativas de resistência, inclusive com o uso de canhões e arcabuzes de origem portuguesa (TURNBULL, 2009).

A ideia do pacifismo okinawano (concebida após a Segunda Guerra Mundial) associa-se, nesse caso, ao fato de que foi após a invasão de Satsuma que surgiu em Okinawa o *karate*, cuja tradução literal é “mãos vazias” (sem armas), como indício de uma predileção dos okinawanos pela não violência ou, ao menos, por sua restrição. Um acontecimento muito

³ A independência formal de Ryûkyû era vantajosa para o clã Satsuma pois era uma forma de este manter um lucrativo comércio indireto com a China, uma vez que o shogunato não reconhecia a soberania nem pagava tributos ao Império Celeste que, em retaliação, restringia fortemente o comércio com o Japão. (KERR, 1964, p 156-168).

⁴ A esse respeito, ver o artigo de: SMITS, Gregory. "Examining the Myth of Ryukyuan Pacifism," **The Asia-Pacific Journal**, vol. 37, n. 3-10, Setembro/2010. Disponível em: <http://www.japanfocus.org/-Gregory-Smits/3409#sthash.YXooSubL.dpuf>.

curioso a esse respeito é que, por vezes, os descendentes de okinawanos no Brasil associam o *karate* à capoeira no sentido de ambas terem surgido como forma de resistência desarmada e um tanto improvisado contra opressores mais poderosos e impossíveis de serem enfrentados diretamente.

Os okinawanos tiveram muitas dificuldades para defender e afirmar suas diferenças após a anexação de Ryûkyû pelo Japão (1879), que se deu no contexto da Restauração Meiji (1868) quando o Japão passou por uma série de reformas que visavam transformá-lo em uma nação moderna, “ocidentalizada” e, para tanto, seguia uma política altamente centralizadora, militarista e nacionalista, com vistas a criar uma sólida “unidade nacional”.

O governo japonês procurou evitar, coagir e mesmo perseguir quaisquer manifestações que pudessem questionar a suposta homogeneidade da recém-inventada “raça de Yamato”, impondo de forma verticalizada uma cultura e valores “nacionais” sobre as diversas comunidades que, até então, viviam em relativo isolamento e autonomia com particularidades religiosas, linguísticas e culturais por vezes bem distintas entre si, e sobre as demais minorias (como os *ainu* e os okinawanos), principalmente por meio da escola, da imprensa e do exército (KERR, 1964; HENSHALL, 2008 BEASLEY, 1989, 1990).

O discurso oficial japonês no momento da anexação afirmava que os okinawanos sempre foram, de certa forma, japoneses e que agora precisavam de sua “proteção” contra as possíveis pretensões chinesas ou “ocidentais” (ironicamente, tratava-se da mesma retórica que as potências ocidentais utilizavam para justificar suas intervenções e agressões), porém muitos autores demonstram, por exemplo, que no século XVIII, as ilhas Ryûkyû apareciam nos mapas japoneses como um país estrangeiro (ORTIZ, 2000, p. 51). Por suas diferenças étnicas e culturais, os okinawanos eram vistos de forma negativa pelos demais japoneses, sendo acusados de atrasados, ignorantes, “achinesados” e culturalmente inferiores. Muitas das práticas sociais e culturais dos okinawanos foram perseguidas ou inibidas pelo estado japonês com sua autoritária política centralizadora.

Após a anexação e o transcorrer de décadas de políticas de japonização, talvez o acontecimento de maior impacto direto e indireto para os okinawanos, incluindo os imigrantes no além-mar, tenha sido a eclosão da Segunda Guerra Mundial e os efeitos causados pela Batalha de Okinawa (abril a junho de 1945), que vitimou entre um terço a um quarto da população total da ilha, e a subsequente ocupação e domínio americano que se estendeu até 1972. Os reflexos da ocupação ainda são muito presentes tendo em vista a quantidade desproporcional de bases militares americanas que ocupam cerca de vinte por cento do

território total de Okinawa que ainda abriga dois terços de todos os militares americanos presentes no Japão⁵.

Com a insatisfação causada pela ocupação americana (devido à construção das bases que causavam massivas desapropriações e o status de subcidadania dos habitantes perante os americanos), muitos okinawanos começaram a lutar pela reintegração de seu arquipélago ao Japão e após anos de pressões em torno de um movimento chamado *ninhon fukki undo*, “Movimento de Volta ao Japão”, apoiado, em menor escala, por parte da população japonesa, as ilhas Ryûkyû foram reintegrada ao Japão em 1972, novamente como Província de Okinawa (TOSHIAKI, 2003, p. 29-34). Entretanto, o fim do controle político dos EUA não significou o fim ou mesmo a diminuição de suas bases e de seu efetivo militar na ilha em razão dos interesses americanos na região no contexto da Guerra Fria e do fato do governo japonês ser aliado a Washington (TANJI, 2006).

Atualmente, Okinawa tem um padrão de vida relativamente alto, porém continua como uma das províncias menos ricas e desenvolvidas do Japão, bastante subordinada à economia metropolitana. Com limitado desenvolvimento agrícola e industrial, esse arquipélago cada vez mais depende do turismo e das rendas geradas pelas bases americanas tanto na forma de alugueis, quanto pelos serviços e produtos demandados pelas vinte oito instalações militares na ilha. Essa relação ambivalente com as bases (geradoras de empregos, mas também de muitos problemas) é um dos muitos empecilhos para se chegar a um acordo que pretenda retirar as bases (alternativa inviável para os EUA) ou então movê-las para outras províncias japonesas (algo não aceito pelo governo de Tôkyô) (McCORMAC; NORIMATSU, 2012).

Igualmente ambivalentes são as atuais relações entre os okinawanos e os demais japoneses. Enquanto uma pequena parcela dos okinawanos deseja até mesmo a independência de Ryûkyû⁶, a maioria sonha com uma maior integração ao Japão e com os benefícios que poderiam resultar. mesmo que casos de preconceito ocorram, os okinawanos não são mais alvos de sistemática discriminação como se dá com outras minorias no Japão (como os coreanos, por exemplo). Ademais, uma etnicidade propriamente okinawana não é reconhecida pelo governo japonês (HOWELL, 1996, p. 176).

Vários motivos podem ser elencados para o enfraquecimento de uma “consciência

⁵ A esse respeito, ver os trabalhos de JOHNSON, 1999; ALLEN, 2009; HEIN; SELDEN, 2003 e McCORMACK; NORIMATSU, 2012.

⁶ Ver, por exemplo, o *Ryûkyû dokuritsu undô* (琉球独立運動), literalmente, *Movimento pela independência de Ryûkyû*. Disponível em: <http://www.bekkoame.ne.jp/i/a-001/index.html>. Acesso em 20/10/2015.

étnica” okinawana e para a diminuição das relações conflituosas entre esses e os demais japoneses, como, por exemplo, a “japonização” de muitos aspectos culturais okinawanos; o quase fim de toda uma geração que sofreu na pele as graves situações de conflito, preconceito e perseguição vigentes até a Segunda Guerra Mundial e mesmo pouco depois; a progressiva perda do domínio da língua okinawana; e um processo atual de regionalização e “folclorização” de Okinawa, levado a cabo pelo governo japonês, semelhante ao que ocorre com os *ainu* no norte do Japão. A esse respeito, David Howell comenta:

[...]Like recent attempts to revive Ainu cultural forms, Okinawan music, dance and crafts have been simultaneously tamed and exoticized, so that they function alternately as simple regional variants of more universal Japanese patterns and ahistorical artifacts so thoroughly compartmentalized as not to challenge the homogeneous insularity of Japanese ethnicity. Racial differences among the Ainu, Okinawans and other Japanese are treated in much the same way: by seeing all three as so many branches growing out of a common Jōmon tree, it has become possible to regionalize (and internally homogenize) Ainu and Okinawan ethnicities, while still acknowledging differences between them and other Japanese* (HOWELL, 1996, p. 178).

Para Howell, as novas estratégias políticas do governo japonês tornaram possível a aceitação das diferenças étnicas e culturais dos okinawanos e dos *ainu* por meio da regionalização desses grupos e de sua inserção em uma mesma matriz “tipicamente japonesa” que remontaria ao Período Jōmon (cerca de 12.000 a.C. até 300 a.C.). Por todas essas questões, os okinawanos no Japão atual se encontram no interstício entre a plena aceitação e identificação enquanto japoneses e a dura estigmatização enquanto diferentes, como ocorre com outros grupos minoritários nesse país. Nem só japoneses, tão pouco apenas okinawanos, os indivíduos desse grupo talvez sejam melhor definidos como os *outros japoneses*, expressão que evidencia a complexa e simultânea alternância entre a inserção e a marcação da diferença.

Esse termo, que serviu de inspiração para o título dessa tese advém do capítulo escrito por Edith Kaneshiro, “‘The Other Japanese’: Okinawan Immigrants to the Philippines, 1903-1941”. A autora afirma que os filipinos chamavam os imigrantes okinawanos de os *outros japoneses* porque eles viviam isolados dos demais imigrantes nipônicos em áreas agrícolas próximos a Davao, onde, por meio de festas e pela manutenção de diversos costumes, procuravam recriar o modo de vida rural e comunitário que tinham em Okinawa

* “Tal como recentes tentativas de reviver as formas culturais *ainu*, as músicas, danças e artes okinawanas foram simultaneamente domesticadas e exotizadas de modo que funcionem alternativamente como simples variações regionais do padrão universal japonês e como artefatos a-históricos tão profundamente compartimentalizados de modo a não desafiar a insularidade homogênea da etnicidade japonesa. As diferenças raciais entre os *ainu*, os okinawanos e os outros japoneses são tratadas de maneira muito semelhante: ao ver todas as três como algumas das muitas ramificações que cresceram de uma mesma árvore *Jōmon*, se tornou possível regionalizar (e internamente homogeneizar) as etnicidades *ainu* e okinawana enquanto se reconhece, igualmente, as diferenças entre eles e os outros japoneses”. (Tradução livre do autor).

(KANESHIRO, 2002. In: NAKASONE, 2002).

A identificação dos okinawanos como sendo os *outros japoneses* também ocorreu no Peru onde os próprios imigrantes nipônicos assim denominavam, de forma derogatória, os okinawanos (*otro Japones*) de modo a explicar para os peruanos que eles não eram “japoneses puros” (UEUNTEN, 2007, p. 109. In: CHINEN, 2007).

Essa breve apresentação de alguns aspectos históricos de Okinawa e de sua relação com o restante do Japão teve como intuito levantar informações básicas sobre esse grupo que em certo momento estabeleceu-se em terras brasileiras e destacar algumas questões que, de um modo ou de outro, repercutem no processo de construção da identidade okinawana no Brasil. Temas como o antigo, cosmopolita e independente reino de Ryûkyû, a anexação forçada ao Japão e os preconceitos daí resultantes, a catástrofe humanitária da Segunda Guerra e a experiência da ocupação, a questão das bases militares e as atuais ambiguidades envolvendo a identidade dos okinawanos perante os americanos e os demais japoneses são reapropriados e transformados, via discurso, em narrativas que explicam, justificam e legitimam as peculiaridades étnicas e culturais dos descendentes de okinawanos no Brasil.

A leitura que se faz da história e da cultura de Okinawa, especialmente em sua relação com o Japão metropolitano, fornece sustentação e legitimidade para construção de uma fronteira (ainda que móvel e permeável) entre a comunidade okinawana e os demais grupos japoneses não apenas no Brasil, mas em todos os locais que receberam esses imigrantes, ainda que tal dinâmica se dê de forma particular e única em cada caso.

No processo da imigração japonesa para o Brasil, os okinawanos formaram um grupo significativo (geralmente em torno de dez por cento de todos os japoneses), chegando hoje em dia à cifra de cento e sessenta mil entre okinawanos e seus descendentes inseridos na sociedade brasileira (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 1998, p.7).

Até o fim da Segunda Guerra Mundial (1945) não era possível (nem desejável) a afirmação de uma identidade japonesa e menos ainda okinawana (tendo em vista o status social de inferioridade imposto aos okinawanos no Japão), principalmente devido ao clima de desconfiança e de exacerbado nacionalismo e às restrições e à vigilância com relação aos imigrantes impostas durante o chamado primeiro governo Vargas (1930-1945), que empreendeu uma série de medidas centralizadoras e nacionalistas visando à construção de um Estado forte e autoritário (SHIZUNO, 2010, p. 81-86).

As perseguições aos imigrantes japoneses tornaram-se mais intensas pelo forte sentimento anti-japonês de parte da elite e do governo brasileiro em razão da disseminação do

chamado “Perigo Amarelo”, existente desde antes do início da imigração em 1908 e agravado após a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial ao lado dos aliados (DEZEM, 2005; CYTRYNOWICZ, 2000, capítulos 7 e 8).

Somente após 1945 a relação entre os *nikkeis* e os brasileiros foi, gradativamente, se normalizando. As décadas do pós-guerra coincidiram com a progressiva estabilização dos japoneses e seus descendentes no Brasil e a chegada de novos imigrantes após o restabelecimento das relações diplomáticas entre Brasil e Japão em 1952. Pouco depois, houve um fortalecimento das associações japonesas e, com elas, a disseminação de eventos, festas, e comemorações de caráter cultural, artístico, gastronômico e esportivo.

A partir dessa época, a comunidade okinawana procurou reafirmar sua identidade como um grupo diferenciado dos demais japoneses realizando a partir de suas associações, eventos, festas e atividades culturais típicas da cultura *uchinanchu* (okinawana). Atualmente, dentre as principais festas realizadas pelos okinawanos na cidade de São Paulo, podemos destacar: O *Koten ongaku taikai* (Encontro de música clássica); *Ryûkyû minyô taikai* (Encontro de música folclórica); *Buyô taikai* (Encontro de dança); *Fórum de cultura okinawana*; *Shinnenkai* (Festa de ano novo); *Bonnenkai* (Festa de fim de ano); *Kyodo matsuri* (Festival da terra natal, realizado em Diadema); *Okinawa Festival* e *Sanshin no Hi* (Dia do *sanshin*).

Com a exceção do *Kyodo matsuri*, todos os eventos citados são realizados na cidade de São Paulo entre as vinte e duas filiais da AOKB de São Paulo e da Grande São Paulo, com destaque para a sede chamada de “*honbu*” (本部), ou “matriz”, localizada na Liberdade; o “*shibu*” (支部), ou “filial”, do bairro da Vila Carrão e o *Centro Cultural Okinawa do Brasil* – CCOB em Diadema.

Convém destacar o impacto do *Centenário da Imigração Japonesa* no Brasil em 2008 que, devido à ampla divulgação e cobertura pela mídia, contribuiu para dar maior visibilidade aos *nikkei* brasileiros. Essa celebração foi ainda mais importante para a comunidade okinawana que, além de ter participado nesse evento, festejou seu próprio centenário. O maior legado dessa solenidade de abrangência nacional foi que ela suscitou reflexões sobre a presença japonesa no Brasil (resultando, inclusive, em um aumento considerável de publicações e pesquisas acadêmicas), fomentou um maior interesse e participação dos descendentes nas atividades das associações e foi um grande incentivo para a comunidade okinawana celebrar e divulgar suas particularidades artísticas e culturais para um público mais amplo e heterogêneo.

A comunidade okinawana apresenta uma diferença crucial com relação à construção de seus laços de pertencimento identitário. Como aponta Souza (2009), enquanto os demais imigrantes japoneses formaram comunidades que, com o tempo, ficaram relativamente isoladas umas das outras, os okinawanos sempre apresentaram uma característica “bairrista” bastante evidente, agregando patrícios de uma mesma região de Okinawa em torno de uma associação, sendo esse o motivo da existência de quarenta e quatro associações okinawanas no Brasil, enquanto que as demais províncias japonesas possuem apenas uma sede.

A característica bairrista que no passado era soberana convive, na atualidade, com um crescente internacionalismo, considerando que nas últimas décadas as comunidades okinawanas espalhadas ao redor do globo estão procurando construir uma rede transnacional de relações que vem se mostrando fundamental para a constituição de uma verdadeira identidade okinawana diaspórica mundial mais ou menos coesa. É nesse sentido que, desde 1991, é realizado em Okinawa, a cada cinco anos, o *Sekai no uchinanchu taikai* (Encontro Mundial dos Uchinanchu). Nesse grande evento, delegações de okinawanos e seus descendentes espalhados pelo mundo em lugares os mais diversos como Brasil, China, Peru, Bolívia, Argentina, México, EUA (especialmente o Havaí) e outros se reúnem e confraternizam por cerca de uma semana em Naha (capital da província). É uma oportunidade para fortalecer laços de amizade e rever parentes e amigos. Trata-se de um espaço e ocasião bastante significativos para se lembrar (e mesmo aprender) as tradições da ilha materna ao assistir as apresentações de *taikô*, danças, músicas, teatro, e os desfiles, degustar da culinária da ilha, visitar os monumentos e outros “lugares de memória”, etc.

Com relação aos festivais okinawanos de São Paulo, a sua relevância reside não apenas nas apresentações artísticas e culturais, mas também no oferecimento de pratos típicos da culinária okinawana como o *Okinawa soba*, (espécie de sopa de macarrão com carne de porco) o *hija no shiru* (sopa de cabrito) e o *sata andagui* (bolinho doce frito, semelhante ao bolinho de chuva), e na presença de outros elementos como decoração, exposições, vestimentas típicas e o próprio espaço onde são realizados. Todos esses elementos são essenciais para compreender a dinâmica dos festivais e para a concretização do seu principal objetivo: a divulgação da cultura e o fortalecimento do sentimento de pertencimento identitário da comunidade *uchinanchu*.

No âmbito da pesquisa acadêmica, por muito tempo as festas constituíam-se em objeto de pesquisa marginalizado pela sociologia e pela antropologia que as consideravam um *meio* para se estudar outras realidades tidas como mais relevantes (PEREZ, 2012 p. 39-40). Esse

panorama alterou-se radicalmente nas últimas décadas haja vista que as festas vêm ganhando cada vez mais espaço. No campo da história, as pesquisas sobre o assunto começaram a se destacar desde fins dos anos 1970 como parte dos desdobramentos da chamada Nova História Cultural (ABREU, 1999, p. 38) que fez emergir novos temas como memória, identidade, tradição, mentalidade, valores, comportamentos, dentre outros.

Mesmo quando se trata de uma festa que tem como intenção e objetivo ser “tradicional” e “autêntica”, no sentido de “preservar” ou “resgatar” “tradições ancestrais” (algo comum no âmbito de comunidades étnicas e/ou imigrantes), elas sempre devem ser compreendidas como expressões de uma coletividade em constante transformação. Martha Abreu comenta que “as festas são sempre recriadas e reapropriadas, contendo as paixões, os conflitos, as crenças e as esperanças de seus próprios agentes sociais. Ou seja, através das festas pode-se conhecer melhor a coletividade e a época em que aconteceram” (ABREU, 1999, p. 38). Completando esse raciocínio, Léa Perez afirma que “somos e fazemos coletividade porque produzimos imaginário, somos coletividade porque fazemos festa” (PEREZ, 2012, p. 36).

As festas são eventos sociais complexos que abarcam uma gama enorme de características, dimensões e significados. Refletindo sobre essa questão, Mary Del Priori afirma,

Expressão teatral de uma organização social, a festa é também fato político, religioso ou simbólico. Os jogos, as danças e as músicas que a recheiam não só significam descanso, prazeres e alegrias durante sua realização; eles têm simultaneamente importante função social: permitem às crianças, aos jovens, aos espectadores e atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários. Serve ainda de exutórios à violência contida e às paixões, enquanto queimam o excesso de energia das comunidades. A alegria da festa ajuda as populações a suportar o trabalho, o perigo e a exploração, mas afirma, igualmente, laços de solidariedade ou permite aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças (DEL PRIORI, 2000 p. 10).

Mesmo considerando que a historiadora esteja pensando na realidade da América portuguesa, a citação é propícia para pensar o caso das festas da comunidade okinawana, demonstrando o quanto, apesar de histórica e socialmente localizada, as festividades também cumprem funções e apresentam características comuns a múltiplas experiências (sincrônicas e diacrônicas) ao redor do globo. Se por meio delas é possível compreender diversos aspectos de determinada sociedade por ser, como afirma Del Priori, a “teatralização de uma organização social”, a festa vai além disso, ela tem uma existência própria que, em parte, transcende a mera teatralização do real, uma vez que “[...] na festa a coletividade pode experimentar, e experimenta, uma existência outra que a do real socializado, uma existência

que é própria da festa” (PEREZ, 2012, p. 39). Por esse motivo, a festa não deve ser reduzida apenas ao cumprimento de uma “função social” ou enquadrada enquanto parte de uma “estrutura”. É característico da festa a inventividade, a surpresa, o exagero, a improvisação e a liberdade, fazendo com que, frequentemente, se esquive do rígido controle social que visa reiterar a ordem vigente.

Quando os estudos sobre as festas começaram a apontar o quanto essa foi domesticada e utilizada pelo poder como parte de sua legitimação (como no nacionalismo⁷), muitos teóricos julgavam que a “verdadeira festa”, inocente, comunitária, tinha chegado ao fim, porém, Léa Perez contesta tal assertiva ao afirmar que “A festa não morreu e não se mantém como fóssil; ela está viva porque é mais do que ela mesma; é a própria vida” (PEREZ, 2012, p.29). Na realidade, esse saudosismo folclórico pela “verdadeira festa” (assim como pela “verdadeira comunidade”) demonstra uma perspectiva preconceituosa e conservadora que acredita que os artefatos e povos “tradicionais” devem ser congelados em um obscuro tempo pretérito porque a mudança e o “progresso” as destruiriam. Com esse argumento, se esquece de que a festa, mesmo a “tradicional”, é também marcada pela mudança: “A festa tece estreitos e complexos *rappports* de hibridação com a tradição e com a modernidade, de modo que é vão querer separar o que é tradicional e o que é moderno” (PEREZ, 2012, p. 32). Esse jogo entre o tradicional e o moderno se mostra de forma bastante evidente nas festas “étnicas”, como as que são realizadas pela comunidade okinawana em São Paulo.

A construção da identidade okinawana por meio das festas promovidas pela comunidade trazem inevitavelmente outros dois termos que precisam de maior esclarecimento: o de “comunidade” e o de “identidade”. Ambos os conceitos existem em uma eterna relação de antagonismo, proximidade, mas, acima de tudo, de complementariedade por representarem a ubíqua dicotomia entre liberdade e segurança. No mundo da globalização ou do Globalismo (IANNI, 1997), onde entraram em crise as antigas estruturas que forneciam ao menos uma aparência de segurança (como a nação e a classe social), as pessoas tem acesso a uma miríade de opções culturais, comunitárias e identitárias a escolher, oferecidas como se fossem produtos em uma prateleira (BAUMAN, 2003). Entretanto, apesar dessas múltiplas opções, ou em parte por causa delas, o ser humano na “modernidade líquida” vive em constante medo e insegurança.

“O que todos nós parecemos temer, quer estejamos ou não sofrendo de “depressão dependente”, seja à luz do dia ou assombrados por alucinações noturnas, é o abandono, a exclusão, ser rejeitado, ser banido, ser repudiado,

⁷ Ver, por exemplo, OLIVEIRA, 1989 e também OZOUF, 1976.

descartado, despido daquilo que se é, não ter permissão de ser o que se deseja ser. Temos medo de nos deixarem sozinhos, indefesos e infelizes. Tememos que nos neguem companhia, corações amorosos, mãos amigas. Receamos ser atirados ao depósito da sucata. O que mais nos faz falta é a certeza de que isso não vai acontecer – não conosco. Sentimos falta da garantia de exclusão da ameaça universal e ubíqua da exclusão...” (BAUMAN, 2005, p.100).

É devido a esse medo e a essa incerteza insuperável que há atualmente uma grande procura por identidades e comunidades. Porém, a sensação de segurança alcançada com essas buscas é provisória, frágil e insuficiente para fornecer o conforto e a proteção desejados porque as opções e os modelos de comunidade que se tem disponíveis hoje se diferenciam do conceito de comunidade proposto de forma saudosista por Tönnies, ainda no século XIX⁸ em oposição à fria e moderna “sociedade”. Essa concepção romântica de comunidade não encontra mais espaço se é que um dia já encontrou. Citando Jock Young, Bauman afirma que “precisamente quando a comunidade entra em colapso a identidade é inventada” (YOUNG, *apud* BAUMAN, 2003 p.20).

Com o fim da tradicional comunidade, a identidade aparece como uma substituta na esperança de produzir a mesma sensação de conforto e segurança que a comunidade, todavia, essa é uma tarefa impossível de ser realizada, dito de outro modo, “a identidade brota entre os tómulos das comunidades, mas floresce graças à promessa da ressurreição dos mortos” (BAUMAN, 2003, p.20).

Pela insuficiência da identidade em preencher essa crescente fissura aberta nas últimas décadas surgiram distintas comunidades, porém quase opostas ao que se tinha anteriormente, são “comunidades realmente existentes”, que não se fiam mais no pleno entendimento e confiança compartilhado perante todos os seus membros. Essa nova comunidade exige constante vigilância para “manter os estranhos fora do muro e caçar os vira casacas em seu próprio meio” (BAUMAN, 2003, p.22). Da antiga comunidade restou apenas um saudosismo romântico, uma espécie de paraíso perdido que um dia se espera alcançar.

As comunidades de hoje não são baseadas no “entendimento natural” de seus membros, mas na necessidade de criação de consenso, fruto de lutas, negociações e adaptações internas. Nas palavras de Bauman: “De agora em diante, toda homogeneidade

⁸ De acordo com esse autor, a *comunidade* (*gemeinschaft*) seria fruto da “vontade natural” dos seres humanos que sempre buscam uma forma de união coletiva. Por sua vez, a *sociedade* (*gesellschaft*) seria resultado da união artificial guiada por uma “vontade arbitrária”. Na comunidade (geralmente rural) as relações entre os homens tem valor por si mesmas, o entendimento é pleno e recíproco, pois os homens estão próximos uns dos outros até mesmo em termos espirituais. Já na sociedade (fundamentalmente urbana) essa relação é artificial, externa, moldada pelo individualismo e fruto de um pacto social. Mesmo que vivam próximos uns dos outros, na sociedade os homens vivem (e sentem-se) separados, ao contrário do que ocorre na comunidade (BRANCALEONE, 2008).

deve ser “pinçada” de uma massa confusa e variada por via de seleção, separação e exclusão; toda unidade precisa ser construída; o acordo “artificialmente produzido” é a única forma disponível de unidade” (BAUMAN, 2003, p. 19).

No decorrer deste trabalho, ao se falar em “comunidade okinawana” no Brasil referencia-se a um número reduzido de instituições (escolas de *karate*, dança e música okinawana, o CCOB e, principalmente, a AOKB e suas filiais) e pessoas consideradas como autoridades e representantes dos okinawanos no Brasil, como professores de artes, diretores, presidentes e outros membros políticos das associações okinawanas, membros ilustres e porta-vozes do grupo, como médicos, engenheiros, empresários, ou qualquer outra pessoa que, em determinada circunstância, seja considerada autorizada e tenha legitimidade para falar sobre o (ou me nome do) grupo. Ou seja, a “comunidade okinawana” é esse grupo que, à despeito das dissensões internas e de sua heterogeneidade, busca, por meio desse processo de seleção, separação e exclusão, citado por Bauman, construir uma certa unidade mais ou menos coesa do que seria a “cultura” e a “identidade okinawana” brasileira, especialmente paulistana. Identidade essa que também se constitui a partir dos contatos realizados com outras “comunidades okinawanas” diaspóricas na América Latina, nos EUA, e também com a própria Okinawa.

Em outra obra, Bauman afirma que o pertencimento a uma comunidade cria uma situação ambígua uma vez que o preço cobrado pela segurança (provisória e parcial) comunitária é a liberdade. Participar e ser aceito por uma comunidade é abrir mão da maioria das opiniões discordantes, é aceitar vigiar e ser vigiado como prova de lealdade ao grupo. É por esse motivo que a comunidade é um fenômeno “amado ou odiado, amado *e* odiado, atraente ou repulsivo, atraente *e* repulsivo. Uma das mais apavorantes, perturbadoras e enervantes das muitas escolhas ambivalentes que nós, habitantes do líquido mundo moderno, diariamente nos defrontamos” (BAUMAN, 2005, p.68).

Do mesmo modo que o processo de formação da comunidade decorre de conflito, negociação e construção social, assim também é a identidade que pode ser definida enquanto “um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada” (SOVIK, *in* HALL, 2011, p.15). No caso dos descendentes de okinawanos em São Paulo, tanto a noção de comunidade quanto a de identidade passam pela questão da cultura, afinal “a cultura é fábrica e abrigo da identidade” (BAUMAN, 2012, p. 43), ou seja, existe uma relação dialógica entre esses termos, particularmente, em casos como o da comunidade okinawana onde o objetivo é construir uma identidade étnica e cultural.

É relevante reconhecer, sem embargo, os limites dessa “identidade okinawana”, posto que seus membros estão imersos em diversas outras redes de relações, assumindo outras identidades e pertencendo a outras comunidades. A proposta desse trabalho é analisar quais os momentos e por meio de quais mecanismos a identificação enquanto descendente de Okinawa se torna predominante. A hipótese central é a de que a participação nos festivais é a principal circunstância onde são expressas e se recriam, coletivamente, o sentimento e os sentidos de uma “*okinawanidade*”⁹ brasileira (paulistana).

A identidade okinawana consegue ter espaço para um razoável número de pessoas em meio a tantas outras opções, sobretudo na cidade de São Paulo, por sua capacidade de adaptação e articulação, de modo que continua produzindo sentido para seus membros mesmo no atual contexto marcado por intensas e rápidas transformações. Segundo Bauman, a imagem que melhor apreende a natureza das identidades culturais é um “redemoinho” e não uma “ilha”, isso porque para esse autor,

“[...] as identidades não se apoiam na singularidade de suas características, mas consistem cada vez mais em formas distintas de selecionar/reciclar/rearranjar o material cultural comum a todas [...]. É o movimento e a capacidade de mudança, e não a habilidade de se apegar a formas e conteúdos já estabelecidos, que garante a sua continuidade (BAUMAN, 2012, p.69).

Um dos grandes desafios enfrentados pelas comunidades “realmente existentes” é conciliar a manutenção de determinados “valores” e “tradições” (inclusive as recém “inventadas”) com as transformações e adaptações que se tornam inevitáveis com a passagem das gerações, a crescente heterogeneização de seus membros e o aumento das opções de lazer e confraternização, especialmente nos espaços urbanos. No contexto da globalização, ou as comunidades adaptam-se e mesmo utilizam-se dela a seu favor, ou tendem a esmaecer e sucumbir.

Essa decisão não é clara nem simples e é por esse motivo que todo processo de construção identitária é marcado pelo conflito e pela disputa¹⁰. A comunidade okinawana está conseguindo adaptar-se e mesmo aproveitar-se das radicais transformações da sociedade

⁹ Tomei de empréstimo o termo (*okinawanidade subterrânea*) de Igor José de Renó Machado (2011) ao sugeri-la como possibilidade para a situação das práticas culturais okinawanas em Campo Grande. Igor utiliza o termo “subterrâneo” porque essas práticas não deixam de ser percebidas como formas de *japonesidade* (termo central para todos os capítulos do livro organizado por Igor), porém carregam também uma *okinawanidade*, ainda que nem sempre de modo explícito.

¹⁰ “O campo de Batalha é o lar natural da identidade”. No entanto, “[...] as “batalhas por identidade realmente travadas” e as “práticas identitárias realmente executadas” não chegam nem perto da pureza das teorias e plataformas políticas declaradas. São, e não podem deixar de ser, misturas das demandas “liberais” pela liberdade de autodefinição e auto-afirmação, por um lado, e dos apelos “comunitários” a uma “totalidade maior do que a soma das partes”[...] (BAUMAN, 2005, p. 83-84).

contemporânea para o fortalecimento de uma identidade *uchinanchu* por dois motivos principais: primeiramente, devido a todo um processo de construção de uma rede transnacional de contatos e relações (intensificadas pela globalização), entre o Brasil e Okinawa, para o qual as festividades desempenham um papel significativo com destaque para o evento já citado que ocorre a cada cinco anos em Okinawa reunindo pessoas do mundo inteiro, o *Uchinanchu Taikai*, e, em segundo lugar, devido ao fenômeno de uma *Okinawa pop* que deslanchou desde os anos 1990 com o sucesso mundial de cantores e bandas okinawanas como *Begin*, *HY*, *Namie Amuro*, *Speed*, *The boom*, *Rinken Band* e outros. Tal popularização e divulgação (somadas a produtos culturais como filmes, novelas, *anime* e *manga*) repercutiu de diversas maneiras nas comunidades okinawanas diaspóricas tendo, em geral, efeitos positivos no sentido de fomentar o interesse e o orgulho de ser (ou estar) *uchinanchu*.

Além de comunidade, por vezes refiro-me aos okinawanos e aos descendentes como pertencentes a uma “coletividade”, conceitualizada como “[...] um lugar social que induz um comportamento prático mediante o qual todo usuário se ajusta ao processo geral do reconhecimento, concedendo uma parte de si mesmo à jurisdição do outro” (CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. 2005 (vol. 2), p. 47). Essa definição é valiosa por explicitar esse duplo jogo entre o coletivo e o individual. A coletividade corresponde a um agrupamento onde os indivíduos cedem temporariamente parte de sua autonomia e individualidade de modo a se ajustarem a uma norma comum e ao reconhecimento mútuo. Portanto, ainda que se trate de algo coletivo, a instância individual e subjetiva está sempre presente e é fundamental para a decisão de uma pessoa entrar ou manter-se em dada coletividade sendo imprescindível para a própria existência dessa última que se modifica ao longo do tempo acompanhando as mudanças nos comportamentos e os modos de pensar e agir individuais.

Ainda que a marcação da diferença cultural seja um componente central para qualquer grupo em seu processo de distinção entre o “nós” e o “eles”, a comunidade sempre corre o risco de, ao valorizar em excesso suas peculiaridades culturais como sendo sua grande força, acabar absolutizando-as e, conseqüentemente, subestimar a importância dos processos de hibridização e de transformação diacrônica.

Para não cair na armadilha da “absolutização” cultural, é conveniente considerar essas diferenças culturais no sentido da *différance*, utilizado por Stuart Hall (que o emprestou de Jacques Derrida). Com esse conceito, o autor pretende demonstrar que os processos de distinção são marcados não por binarismos, mas sim por fronteiras veladas que não apenas

segregam por serem também *places de passage*. (HALL, 2009, p. 33). Hall afirma que ao se atentar para as fronteiras enquanto “lugares de passagem”, torna-se possível perceber o quanto a diferença cultural é construída por um processo não de preservação do original, mas de *tradução*¹¹ (novamente um conceito de origem derridiano), termo que leva a pensar no quanto a *differance* cultural é marcada pela hibridização, e, conseqüentemente, no quanto as identidades resultantes são deslocadas, múltiplas e hifenizadas.

Pensar nas diferenças enquanto “lugares de passagem” é relevante para não se cair na armadilha de supervalorizar uma “identidade” e “comunidade” okinawana. Os indivíduos desse grupo estão constantemente alternando seus posicionamentos identitários (enquanto brasileiros, japoneses, okinawanos entre outros), de modo que talvez seja mais interessante tratar a identidade enquanto *estado* (que pressupõe uma maior abertura e transitoriedade) e não enquanto *natureza* (mais fechado e sugerindo uma imobilidade), tal como sugerem os artigos reunidos na obra organizada por Igor Machado (2011) com o sugestivo nome *Japonesidades multiplicadas*. Em vista disso, é possível “estar okinawano” em determinados contextos e circunstâncias e de muitos modos distintos.

O processo de construção identitária também é indelevelmente marcado pelo espaço (social, cultural e geográfico) onde ocorre (São Paulo, Brasil, América Latina). Nesse aspecto, considero Canclini uma boa referência tendo em vista que seus conceitos e análises sempre foram direcionados para uma melhor compreensão da complexa realidade latino-americana marcada por uma intensa hibridização cultural e étnica. É graças a uma perspectiva epistemológica “do Sul”¹² que foi possível a Canclini pensar no conceito de *interculturalidade* para a América Latina em oposição ao termo *multiculturalismo*¹³, em voga, sobretudo, nos países anglo-saxões desenvolvidos.

¹¹ Defendo que a ideia de *tradução* cultural é fundamental para se pensar o processo de construção identitário da comunidade okinawana no Brasil. Para Stuart Hall, “Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas” (HALL, 2005, p. 88-89)

¹² No sentido de “Sul global” de Boaventura de Sousa Santos. Para esse autor, valorizar as “epistemologias do sul” significa reconhecer como igualmente válidas outras perspectivas e formas de compreender a realidade que não apenas as de matriz eurocêntrica (GOMES, 2012; SANTOS, 2007).

¹³ Zygmund Bauman também critica a noção do multiculturalismo uma vez que, “Em suas consequências práticas, a filosofia do “multiculturalismo”, tão em voga entre os “modernistas sem modernismo”, refuta seu próprio valor teoricamente promulgado de coexistência harmoniosa de culturas. De modo consciente ou involuntário, de propósito ou por negligência, essa filosofia apoia tendências separatistas e, portanto, antagônicas, tornando assim ainda mais difícil qualquer tentativa de estabelecer seriamente um diálogo multicultural” (BAUMAN, 2013, p. 45).

Outros autores como Stuart Hall e Zygmunt Bauman também criticam o conceito de multiculturalismo uma vez que ele sugere como modelo uma sociedade que apenas tolera os diferentes evitando ou, ao menos, não valorizando a miscigenação e a hibridização. De fato, o multiculturalismo é uma noção conservadora porque propõe a manutenção do *status quo* dos grupos dominantes e sutilmente sugere uma segregação dos diferentes.

Se a perspectiva multicultural pode interessar aos setores conservadores, por exemplo, da Inglaterra, dos EUA ou da França, ela é inviável no contexto latino americano, e mais ainda no brasileiro, onde a miscigenação e a hibridização deram-se de forma intensa desde o período da colonização. É nesse contexto que interessa a noção de interculturalidade considerando que esse conceito refere-se a um ambiente social no qual os grupos estão em intensas relações de trocas (seja de confronto ou de entrelaço) sendo marcadas, por isso, pela negociação, pelo empréstimo e pelo conflito recíproco (CANCLINI, 2009, p.17).

Todos os temas discutidos acima que subsidiam a reflexão quanto ao lugar das festas para os okinawanos em São Paulo (identidade, comunidade, diferença, relações interculturais) estão diretamente ligados à problemática da cultura. Tendo em vista a enorme variedade de definições possíveis para esse conceito, acredito ser mais proveitoso trabalhar com definições provisórias e operacionais de modo que tal termo possa ser usado mais claramente. Assim, enquanto que, no geral, o termo cultura, por exemplo, aparece nas falas e discursos dos okinawanos e descendentes enquanto um conjunto de elementos artísticos e simbólicos compartilhados por meio da tradição que remetem à Okinawa (dança, música, gastronomia, religião, provérbios, língua, costumes, dentre outros), concordo com Canclini que, via de regra, “[...] a cultura abarca *o conjunto dos processos sociais de significação* ou, de um modo mais complexo, a cultura abarca *o conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo da significação na vida social*” (CANCLINI, 2009, p.41).

Em termos analíticos, é bastante problemático considerar cultura enquanto um determinado conjunto de elementos definidos aprioristicamente, uma vez que a prática de delimitar algo enquanto cultural é extremamente mutável e sempre tem em vista um objetivo a ser alcançado em determinado contexto por um grupo ou indivíduo em particular. No caso dessa pesquisa, considero que quando se fala em “cultura okinawana” o objetivo é evocar todo um subconjunto de diferenças que são “selecionadas e mobilizadas com o objetivo de articular as fronteiras da diferença” (APPADURAI, *apud* CANCLINI, 2009, p.48).

A definição de cultura está umbilicalmente ligada à demarcação da alteridade, tendo em vista que ela é um [...] “sistema de relações de sentido que identifica diferenças,

contrastes e comparações”, e também um “[...] veículo ou meio pelo qual a relação entre os grupos é levadas a cabo [...]” (CANCLINI, 2009, p. 24).

Ainda que por muito tempo o termo cultura fosse concebido como sendo praticamente a-histórico uma vez que era interpretado por algumas correntes antropológicas como sendo parte de estruturas (ou cumprindo funções) sociais comuns a todo agrupamento populacional de modo sincrônico, nas últimas décadas tornou-se cada vez mais evidente que esse conceito é uma construção social que visa atingir determinados objetivos e que, portanto, suas constantes (re)configurações se dão em contextos históricos específicos que precisam ser levados em conta. Nesse sentido, o historiador inglês E. P. Thompson afirma que:

Supõe-se algumas vezes que a antropologia possa fazer descobertas não apenas acerca de sociedades particulares, mas sobre as sociedades em geral, que funções ou estruturas básicas tenham sido reveladas e que, por mais sofisticadas ou disfarçadas que possam estar nas sociedades modernas, ainda fundamentem as formas modernas. Entretanto, a história é uma disciplina do contexto e do processo: todo significado é um significado-dentro-de-um-contexto e, enquanto as estruturas mudam, velhas formas podem expressar funções novas, e funções velhas podem achar sua expressão em novas formas (THOMPSON, 2001, p. 243).

Thompson deixa claro a relevância da análise histórica para a compreensão das dinâmicas sociais envolvendo a noção de cultura. Para esse autor, de modo a evitar especulações vazias¹⁴ sobre o que seria a cultura, é mais interessante localizar os possíveis significados e usos desse termo a partir da análise das relações sociais e das experiências dos sujeitos em determinados contextos (SAMPAIO, p. 154, *in* ALVES, 2010). No caso desse trabalho, pretendo demonstrar o quanto as noções de “cultura” e “identidade” okinawana se modificaram ao longo do tempo por estarem inseridas em diferentes contextos histórico-sociais não somente do Brasil, mas também do Japão/Okinawa. Ademais, a intensão é refletir sobre como se dão as significações coletivas desses conceitos a partir da análise das experiências subjetivas de alguns entrevistados, bem como dos eventos festivos dessa “comunidade”.

Além de “cultura”, é importante esclarecer o sentido do termo “etnicidade” tendo em vista que ambos caminham juntos na construção da identidade dos imigrantes e descendentes okinawanos no Brasil. Para essa discussão é fundamental o trabalho de Jeffrey Lesser, (2001) onde ele demonstra que a identidade dos japoneses no Brasil sempre foi ambígua e

¹⁴ Canclini também alerta para os riscos de uma teorização excessiva sobre o conceito de cultura ao citar Seyla Benhabib, para quem a “ênfase teoricista na incomensurabilidade nos desvia das negociações epistêmicas e morais muito sutis que ocorrem entre culturas, dentro das culturas, entre indivíduos e também dentro dos indivíduos mesmos ao lidar com a discrepância, a ambiguidade, a discordância e o conflito” (BENHABIB, *apud*, CANCLINI, 2009, p.18-19).

influenciada pelos diversos discursos produzidos a respeito desse grupo, sejam eles positivos ou negativos.

Lesser procurou demonstrar que em sua busca por uma identidade hifenizada, que garantiria um lugar no quadro da identidade nacional brasileira, os japoneses e seus descendentes procuraram construir uma autoimagem que corroborassem com as “aspirações nacionais” (ou seja, da elite) no contexto do pós-guerra. Para tanto, esse grupo muitas vezes conseguiu manipular com sucesso os discursos proferidos contra ele, ao ponto de hoje em dia, muitos brasileiros julgarem que os “nossos japoneses” (os nipo-brasileiros) são os melhores exemplares do brasileiro ideal.

Apesar do grande valor da obra Lesser, por suas inovadoras considerações acerca da construção da etnicidade e da identidade de grupos de imigrantes não europeus, sua análise não desconstrói o estereótipo que considera o japonês como um único grupo étnico. A partir da leitura de Lesser, pode-se indagar se é válido considerar que um grupo como os okinawanos, que foram discriminados pelos japoneses, seja no Japão ou no Brasil, “negociaram” de igual forma sua identidade como os demais japoneses.

Muitas das “qualidades” atribuídas aos japoneses e que foram usadas por esse grupo para negociar sua identidade de forma positiva, tais como, sérios, pontuais, higiênicos, honestos e trabalhadores, eram características que os próprios japoneses afirmavam que os okinawanos não possuíam, visto que eram tidos pelos demais nipônicos como preguiçosos, bebedores, sujos e dissimulados. Assim, seria questionável aceitar que os okinawanos se utilizaram de igual forma dos mesmos discursos que os demais japoneses para afirmarem seu espaço na sociedade brasileira. Por essas razões, o conceito de identidade étnica proposto por Lesser é insuficiente para abarcar determinados grupos, como os okinawanos, que se configuram como uma minoria da minoria. Nesse sentido, faz-se necessário pensar em um conceito de etnicidade que seja múltiplo e que, portanto, considere as fragmentações e heterogeneidades dentro de um mesmo grupo étnico.

A esse respeito, o livro de Poutignat e Streiff-Fenart (2008), constitui-se em um grande referencial. Nessa obra, nota-se como o conceito de etnicidade se constrói de formas muito diferenciadas em distintas realidades espaço-temporais. Trata-se de um conceito histórico, e que, portanto, sofre mutações ao longo do tempo. Se por um longo período os termos etnia e etnicidade aparentavam certa solidez e rígida unidade, hoje é praticamente consenso, segundo esses autores, que esses conceitos são múltiplos e de difícil definição:

Toda a problemática da etnicidade consistiu em romper com estas definições substancialistas dos grupos étnicos de propor que uma identidade coletiva

nunca é redutível à posse de uma herança cultural, mesmo se fosse reduzida a um “nódulo duro”, mas se constrói como um sistema de separações e de diferenças com relação a “outros” significativos em um contexto histórico e social determinado (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2008, p. 176).

De acordo com a afirmação acima, percebe-se que o conceito de etnicidade deve ser trabalhado a partir de sua aplicação em realidades específicas (tal como Thompson sugeriu para o termo cultura) devido a grande dificuldade de cunhar uma definição que abranja as múltiplas variações de significados e sentidos desse termo em diversas sociedades ao longo do tempo. Cada “grupo étnico” de imigrantes, por exemplo, respondeu de forma diferenciada com relação a sua etnicidade na sociedade receptora, a partir de múltiplas variáveis, como: a sua cultura de origem, o grau de assimilação que a nova sociedade permitiu a esses imigrantes, as diversas formas de segregação, e assim sucessivamente. Ainda segundo Poutignat e Streiff-Fenart,

Uma das mais importantes descobertas das teorias da etnicidade é que a identidade étnica nunca se define de maneira puramente endógena pela transmissão da essência e das qualidades étnicas por meio do *membership*, mas que ela é sempre e inevitavelmente um produto de atos significativos de outros grupos[...] É esta relação dialética entre as definições exógena e endógena da pertença étnica que transforma a etnicidade em um processo dinâmico sempre sujeito à redefinição e à recomposição (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2008, p. 142).

Nesse sentido, é importante considerar que a atribuição de uma identidade étnica está sujeita a essa dupla definição endógena e exógena. No caso dos okinawanos no Brasil, pode-se afirmar que, se por um lado, houve o esforço desse grupo em se afirmar enquanto uma coletividade que, apesar de brasileira, possui uma origem distinta dos demais nipo-descendentes, por outro lado, há o olhar da sociedade majoritária, sobre os okinawanos, que, em algumas situações, não os consideram como brasileiros, e os identificam de forma genérica como “japoneses”. Frequentemente, é contra essa visão que os descendentes dos okinawanos posicionam-se, procurando exprimir por diversos meios sua identidade *uchinanchu*, por exemplo, durante seus festivais. Entretanto, é importante frisar que nem sempre tal identificação é interessante. Em outros contextos, pode ser interessante aos descendentes okinawanos se afirmarem e serem reconhecidos simplesmente como “japoneses” já que, em geral, a imagem consolidada que se tem sobre esse grupo no Brasil é bastante positiva.

No decorrer dessa pesquisa será possível trabalhar com o conceito de identidade e etnicidade na comunidade okinawana partindo da análise dos significados, das representações e das dinâmicas sociais presentes em suas manifestações coletivas, de modo a compreender o papel das festividades na demarcação do espaço identitário dessa comunidade na cidade de

São Paulo.

Considerar os okinawanos enquanto um grupo étnico dentro da imigração japonesa é bastante polêmico visto que no Japão não existe o reconhecimento oficial de uma “etnicidade okinawana” e muitos habitantes desse pequeno arquipélago querem apenas ser considerados como japoneses. Contudo, considero que os okinawanos e seus descendentes *no Brasil* configuram-se como um grupo étnico distinto dos brasileiros e demais imigrantes japoneses não por possuírem determinados traços físicos ou culturais, mas sim, porque esse grupo se considera como tendo um *passado* e uma *origem* distinta, os quais são mobilizados para o estabelecimento de uma *fronteira étnica*¹⁵ com relação aos demais grupos, especialmente os japoneses das demais províncias¹⁶.

Mesmo com a enorme dificuldade de delimitar o que é um grupo étnico, Poutignat e Streiff-Fenart defendem que a grande diferença da etnicidade perante outras formas de identidade coletiva é sua *orientação para o passado*, o qual não precisa estar ligado à história podendo também estar inscrito na memória coletiva, porém, em ambos os casos, essa ligação sempre ocorre de forma mítica (2008, p.13). Evidentemente, outros elementos como semelhanças nas práticas culturais e na aparência física e a partilha de um mesmo território, podem ser utilizados para reforçar o sentimento de coesão social e de pertença a um mesmo grupo, mas a peculiaridade da etnicidade é a sua noção de uma “origem comum” ligada a um tempo mítico e imemorial e ao imaginário social, chegando mesmo a se configurar como parte do “sistema poético dos agrupamentos humanos” (2008, p.14), como afirma Jean- Willian Lapierre no prefácio do livro citado.

No caso dos okinawanos no Brasil, tal utopia e ucronia que fundamenta o sentido de etnicidade para os okinawanos podem ser o reino de Ryûkyû (conhecida por meio de canções, danças lendas e, ocasionalmente, estudos), a Okinawa rural e pobre do pré-Guerra e a “nova” Okinawa sobrevivente do conflito mundial e marcada pela ocupação e reconstrução (conhecidas por meio das memórias e experiências dos pais e avós imigrantes), a Okinawa turística e pop dos anos 1970 em diante que além de ser divulgada pela mundialmente

¹⁵ Utilizo a ideia de “fronteira étnica”, tal como foi formulada por Frederik Barth, no sentido de que em determinadas circunstâncias, a partir do contato realizado com o outro, certos grupos acionam dispositivos simbólicos com o intuito de demarcar os limites entre os que estão dentro e os que não estão. Desse modo, os elementos simbólicos e as práticas culturais não são tidos como essenciais e apriorísticos, mas sim enquanto construções sociais integrantes de estratégias coletivas para os mais variados fins (BARTH, 2008 [1969], p. 185-227. In. POUTGNAT; STREIFF-FENART, 2008).

¹⁶ Como afirma Barth: “A melhor utilização do termo etnicidade é um conceito de organização social que nos permite descrever as fronteiras e as relações dos grupos sociais em termos de contrastes altamente seletivos que são utilizados de forma emblemáticas para organizar as identidades e as interações” (BARTH, 1984, p. 80. *apud*: POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2008, p.184).

conhecida música pop Okinawana e pelos diversos *anime* e *manga* que veiculam imagens e personagens dessa província, também pode ser vista “ao vivo” pelos descendentes que podem visitar a terra de seus ancestrais seja a turismo, seja por meio de bolsas de estudos ou para participarem do *Uchinanchu taikai*. Existem diversas “Okinawas” e todas elas podem ser usadas, se assim for conveniente, para legitimar uma etnicidade okinawana no contexto diaspórico, ou, caso contrário, Okinawa pode ser definida como, simplesmente, uma das quarenta e sete províncias do Japão.

Poutignat e Streiff-Fenart sugerem, por fim, que a problemática da etnicidade não deve ser a de tentar definir o que compõe uma cultura ou um grupo étnico (como se fossem conceitos homogêneos e imutáveis), mas sim, procurar responder a algumas questões chave como: “Quando, como e porque se prefere a identidade X?”. Ou então: “De que forma as pessoas definem a X-itude?”. Ou ainda: “De que forma os limites entre o grupo X e Y são mantidos? (2008, p.18). Todas essas questões são fundamentais para as problemáticas dessa pesquisa.

É importante ressaltar algumas limitações dessa pesquisa. A primeira refere-se ao inevitável recorte espaço-temporal. Ainda que muitas situações possam ser válidas para a comunidade okinawana no Brasil como um todo, essa pesquisa baseia-se fundamentalmente em dados, eventos e experiências de pessoas da cidade de São Paulo. Por abrigar a maioria dos okinawanos, as associações paulistanas tem enorme poder político e econômico (e mesmo demográfico) quando comparadas as de outras cidades que possuem descendentes dessa província. Assim, deve-se tomar cuidado com generalizações como “os imigrantes e descendentes okinawanos no Brasil”.

Outro fator a ser destacado é que todos os entrevistados possuem algum grau de participação e engajamento na “comunidade” (seja em cargos de direção, participando assiduamente dos eventos ou praticando alguma arte típica). Assim, também é problemático generalizar “os imigrantes e descendentes okinawanos” ou “a comunidade okinawana”, mesmo em São Paulo, uma vez que muitas famílias praticamente não participam e não se veem enquanto membros da “comunidade” okinawana.

O uso dos termos “okinawanos” e “japoneses”, ou “demais japoneses” é complexo, uma vez que essas categorias existem apenas em nível de discurso e com claros objetivos políticos enquanto criadores de fronteira entre “nós” e “eles”, frequentemente com tons depreciativos. Tenho plena consciência do quanto esses termos genéricos esmagam uma incomensurável diversidade. Se mesmo na pequena Okinawa a diversidade é enorme (basta

analisar as diferenças nas práticas religiosas, as associações e comunidades de bairros específicos, ou os dialetos locais que são completamente incompreensíveis entre os habitantes das diferentes regiões da província) torna-se desnecessário comentar a situação no restante do Japão. Assim, esses termos aparecem e são reproduzidos neste trabalho apenas devido ao seu uso enquanto elemento de marcação de alteridade.

A tese *Os outros japoneses: afirmação identitária e rituais festivos na comunidade okinawana da cidade de São Paulo* está dividida em quatro capítulos, no primeiro, intitulado *Às margens da historiografia*, faço um breve levantamento historiográfico sobre algumas pesquisas que se debruçaram sobre Okinawa e os okinawanos. Nesse sentido, começarei traçando um panorama sobre os “Estudos japoneses”, destacando suas características e limitações de modo a compreender o contexto no qual apareceram os primeiros estudos acadêmicos sobre Okinawa. Após um tímido início, o tema ganhou cada vez mais espaço a ponto de nos dias de hoje existirem, internacionalmente, diversas propostas para a formalização de um campo de pesquisa autônomo, os “Estudos okinawanos”. Esse capítulo também adentra as principais características dos estudos sobre a imigração japonesa no Brasil (e o lugar dos okinawanos neles) e os recentes e pioneiros trabalhos sobre os imigrantes de Okinawa.

No segundo capítulo, *Os okinawanos nas dinâmicas do migrar: dois contextos, um processo*, discuto alguns tópicos referentes à dinâmica emigratória/imigratória japonesa e okinawana em direção ao Brasil. Ainda que seja problemático pensar em uma “imigração okinawana”, considerando que essa insere-se dentro da imigração japonesa, destaco as peculiaridades do processo emigratório e imigratório okinawano (os motivos da saída da terra natal, os deslocamentos, a adaptação, as situações de preconceito, o papel das associações, o processo de urbanização, sua peculiar concentração em determinadas cidades, atividades econômicas, etc.) tendo como momento de corte os efeitos da Segunda Guerra Mundial.

O capítulo terceiro, *O que é ser uchinanchu? Narrativas sobre a cultura e identidade okinawana*, é dedicado às narrativas dos entrevistados e suas considerações sobre os principais elementos característicos de uma “cultura” e identidade okinawana no Brasil. A intenção foi entrelaçar as experiências individuais com os discursos e representações coletivas sobre o assunto.

A partir do que foi apontado por meus colaboradores, a intenção do quarto capítulo é perceber a importância das festas para comunidade okinawana enquanto espaços de diálogo, confraternização, sociabilidade, mas também de disputas e negociações, entendendo-as como

ocasiões onde a maioria dos elementos e das práticas culturais okinawanas (destacadas pelos entrevistados) ganham visibilidade e tornam-se, efetivamente, algo vivenciado coletivamente. Para sustentar tal hipótese, serão analisados três eventos específicos da comunidade okinawana paulistana, o *Okinawa festival*, o *Sanshin no hi*, e o *Kyodo matsuri*.

1 – ÀS MARGENS DA HISTORIOGRAFIA

1.1 Os “estudos japoneses” e o *nihonjinron*

Neste capítulo pretendo discutir algumas questões relacionadas à emergência, em meados do século XX, de um campo de pesquisa conhecido como “estudos japoneses” (*Japanese studies*) a partir de alguns exemplos na bibliografia internacional, sobretudo em língua inglesa. Refletir sobre as especificidades, limitações e dificuldades encontradas nos trabalhos desse campo é de grande importância para a compressão do posterior processo de formação, em âmbito internacional, da área ainda incipiente denominada “estudos okinawanos” (*Okinawan studies*). Esses trabalhos tiveram, e ainda tem, grande repercussão no meio acadêmico brasileiro, tanto nos estudos sobre os japoneses quanto, mais recentemente, sobre os okinawanos.

Como observa Renato Ortiz (2000), o Japão sempre foi visto em maior ou menor grau pelos estrangeiros (europeus e americanos) como um país exótico, misterioso e enigmático, e não apenas pelo senso comum, como também por pesquisadores e acadêmicos. O clássico estudo de Edward Said [1978] (2007) demonstra como o processo de construção de uma determinada imagem do “Ocidente”, que servisse para legitimar a dominação colonial das autodenominadas “potências”, teve de ser realizado por meio da invenção de sua alteridade, ou seja, de uma ideia de “Oriente” caracterizado pela negação, pela ausência e por tudo aquilo que os ocidentais não queriam para si. Entretanto, o caso do Japão apresentou historicamente um diferencial nessa aparente dicotomia em razão do seu desenvolvimento econômico e de sua “ocidentalização” iniciados no fim do século XIX.

Já é de amplo conhecimento o fato de que a história e as ciências sociais enquanto disciplinas acadêmicas institucionalizaram-se no século XIX, período marcado pelo imperialismo, pelo racismo científico e pela formação de pressupostos epistemológicos altamente eurocêntricos que consideravam os europeus (ocidentais) como representantes da civilização mais adiantada do planeta e que sua história peculiar, bem como o “caráter” de sua cultura, raça e mesmo religião, entendidas de maneira teleológica, os fizeram caminhar rumo ao progresso de modo que, ao fim, caberia a eles levarem a “civilização” aos outros povos (o chamado “fardo do homem branco” de Rudyard Kipling). Evidentemente, esse objetivo sempre foi usado como pretexto para a dominação, a exploração econômica e a violência cultural, simbólica e epistemológica contra povos conquistados.

Com relação ao Japão, essa situação se complexifica por este ter sido o único país fora da tradição europeia que teve relativo êxito na construção de um Estado-nação moderno, imperialista e de economia industrial capitalista até o fim da Segunda Guerra Mundial. Esse sucesso provocou diversas reações nos meios acadêmicos no sentido de se tentar explicar e compreender o que rapidamente foi tachado de “excepcionalismo japonês” (*Japanese exceptionalism*), conceito profundamente eurocêntrico por pressupor que a “norma” para os países não ocidentais é ser colonizado, o que leva a enxergar o imperialismo como fatalidade, destino e não como o resultado de processos históricos localizados temporal e espacialmente e levados a cabo pela ação humana.

Essa perspectiva eurocêntrica que via o Japão como uma exceção à regra não foi abalada com o fim da Segunda Guerra, tendo sido, inclusive, renovada devido à rápida recuperação econômica japonesa desde meados da década de 1950. A maioria das pesquisas que buscavam explicar as razões da “aberração nipônica” partia da hipótese de que havia particularidades na história e na cultura desse país que o diferenciava do restante do “Oriente”. Nesse sentido, Renato Ortiz comenta,

Assim, não é surpreendente ler numa passagem sobre a vida dos samurais durante os séculos XVI e XVII afirmações do tipo: o êxito das tecnologias industriais modernas [do Japão] decorre dos mesmos princípios que os antigos samurais aplicavam às suas técnicas guerreiras. Interpretação ingênua que descobre na prática do zen e das lutas marciais o fundamento do capitalismo japonês. O passado torna-se então a chave explicativa de um tesouro diligentemente descoberto pela perspicácia do autor. O desenvolvimento econômico [japonês], longe de afastar o grau de mistério, parece tê-lo reforçado. Diante da modernização acelerada do país, floresceram as explicações que buscam a revelação de um Japão “invisível”, “profundo” (ORTIZ, 2000, p. 21-22).

A maioria das explicações “profundas” para o “enigma japonês” era baseada no pressuposto de que o Japão possuía particularidades históricas e sociais únicas no mundo, ou então, contrariamente, que ele apresentava muitas similaridades históricas e sociais com a Europa. Em ambos os casos vigorava a ideia de “excepcionalismo”, e apesar de tais vertentes interpretativas serem visivelmente problemáticas, a primeira delas ainda persiste, por vezes, dentro e fora da academia.

A segunda perspectiva é descaradamente eurocêntrica por presumir que apenas a Europa teria condições de “inventar” a verdadeira modernidade e o capitalismo, de modo que se outros locais do mundo se desenvolveram, a única explicação aceitável seria a de que houve uma “cópia” das instituições, valores e sistemas econômicos europeus. Essa perspectiva foi muitas vezes utilizada na interpretação do Japão do Período Meiji (1867-

1912)¹⁷, especialmente por historiadores ligados às teorias “modernizantes” ou marxistas nas décadas de 1950 e 1960. Ao comentar sobre os problemas de tais visões eurocêntricas e das tentações da falácia *post hoc ergo propter hoc* na historiografia, Hobsbawm afirma:

Quando o Japão era a única sociedade industrial não ocidental, os historiadores vasculharam a história japonesa em busca de similaridades com a Europa – na estrutura do feudalismo japonês, por exemplo, - que pudessem explicar a singularidade do desenvolvimento do Japão. Agora que existe uma multiplicidade de outras economias industriais não ocidentais bem-sucedidas, a inadequação dessas explicações salta aos olhos. (HOBBSAWM, 1998, p. 241).

Esse modelo de interpretação eurocêntrico, apesar de ainda existir, entrou em forte decadência após a década de 1970, especialmente devido à ascensão dos estudos denominados como “pós-coloniais” e pelo crescente desprestígio da teoria da “modernização” e da interpretação marxista dita “vulgar”.

A outra vertente interpretativa, que pressupõe a existência de particularidades excepcionais na história, cultura e sociedade japonesa, merece maior destaque por sua maior longevidade, impacto e por ter sido a base para o surgimento do que ficou conhecido como *nihonjinron*¹⁸, o qual ainda influencia diversas visões e interpretações sobre o Japão. Renato Ortiz faz uma boa síntese do que seria esse termo: “Trata-se de um conjunto de textos, romances, poesias, análises sociológicas, escritos de marketing cujo intuito é discutir a japonidade. A preocupação central desse tipo de trabalho gira em torno da questão nacional e da identidade nipônica” (ORTIZ, 2000, p.25).

É complicado, para não dizer inviável, traçar as origens de quando se iniciou no Japão reflexões sobre uma ideia de “japonidade” pensada no sentido de uma delimitação dos traços culturais, históricos, religiosos, éticos e sociais unicamente japoneses. Ainda assim, é certo que nos séculos XVII e XVIII houve um grande esforço por parte de pensadores e eruditos japoneses em promover uma revalorização das obras e textos “clássicos” religiosos, artísticos e literários japoneses como forma de desvalorizar e diminuir a influência chinesa expressa nos ensinamentos confucionistas. Esse grupo de pensadores japoneses e seus textos ficaram conhecidos como *kokugaku*¹⁹ (ORTIZ, 2000, p. 25-29; HENSHALL, 2004, p. 90).

No final do século XIX, momento em que o Japão Meiji passa por um intenso processo de modernização e ocidentalização, os pressupostos básicos do *kokugaku* já não eram suficientes, uma vez que a defesa de uma “autêntica” e “pura” tradição japonesa não era

¹⁷ Uma breve discussão sobre as diversas perspectivas acerca da Restauração Meiji e das ideologias que, de certo modo, as orientavam pode ser vista em: SMITH, 1997.

¹⁸ Termo que pode ser traduzido como “teorias sobre os japoneses” (日本人論).

¹⁹ Em tradução livre seria algo como “aprendizagem nacional” ou “ensinamentos vernáculos” (国学).

mais possível face a forte e cada vez mais ameaçadora presença europeia. Nesse momento, há uma grande mudança na concepção de cultura e de povo nipônico (levados a cabo pela elite japonesa), ganhando espaço teorias que defendiam que o japonês teria a capacidade de manter uma essência imutável, “oriental”, tipicamente nipônica em sua alma, ao mesmo tempo em que o corpo, ou seja, sua aparência externa, se ocidentalizava por meio de técnicas modernas tidas como necessárias ao progresso. (ORTIZ, 2000, p. 28-29).

Ao contrário do que supõe o senso comum presente ainda hoje, até a Segunda Guerra Mundial a “raça” e a “cultura” japonesa eram muitas vezes descritas como miscigenadas²⁰, fruto das mais diversas tradições asiáticas, como a chinesa, a mongol, a polinésia e especialmente a coreana, já que desde 1910 esse país havia sido incorporado ao Império do Japão (HOTTA, 2007). Para a efetivação das ambições coloniais do império do Japão seria mais viável uma ideia de “cultura japonesa” como algo que pudesse ser assimilado pelos povos subjugados ou recém incorporados, como era o caso de Okinawa (ODA, 2011, p. 105-106; MURPHY-SHIGEMATSU, 1993, p.66). É nesse contexto que surge a retórica do “pan-asianismo”²¹, uma suposta união asiática, liderada pelo país do sol nascente, anti-imperialista e antiocidental com o objetivo real de camuflar as políticas e intervenções evidentemente colonialistas do Japão no Sudeste asiático e Pacífico.

Os fundamentos do *nihonjinron* remontam aos anos finais da Segunda guerra quando, devido ao frenesi nacionalista, o desmoronamento da “Esfera de co-prosperidade do Leste asiático” e do ideal pan-asianista que a embasava, ganharam força as teorias que defendiam a homogeneidade e a superioridade da raça/cultura japonesa perante as demais asiáticas (HOTTA, 2007, p.103). Todavia, o *nihonjinron* se consolida (em termos de publicações, pesquisas, textos e produções culturais) apenas no pós-guerra já que ele esteve umbilicalmente ligado à ascensão do moderno capitalismo e da cultura de massa no Japão.

A guinada em direção ao *nihonjinron* também foi fomentada pelo esforço de se esquecer das consequências do brutal período imperialista (especialmente as atrocidades cometidas na China durante a chamada Guerra dos quinze anos (1931-1945)) e da teoria pan-asiatista que a justificou, substituindo-a por uma perspectiva mais aceitável, pautada na ideia da singularidade japonesa. Ainda assim, o pan-asianismo jamais desapareceu dos discursos e

²⁰ Essa ideia de miscigenação foi utilizada não somente para fins de construção de um projeto colonial, mas também na política imigratória japonesa. No contexto da imigração para o Brasil, muitos pesquisadores japoneses, e depois brasileiros, defendiam que o japonês, assim como o brasileiro, era fruto da miscigenação de três raças: a branca (*ainu*), a amarela (mongólica) e a negra (melanésica). Desse modo, esperava-se contornar as críticas que afirmavam que o japonês seria inassimilável no Brasil.

²¹ Sobre as múltiplas implicações e utilizações desse conceito ver: SAALER, Sven; KOSCHMANN, Victor (Ed), 2007; YOSHIKAWA, 2009 e HOTTA, 2007.

de parte do imaginário japonês, estando presente até hoje ligado ao complexo, contraditório e conflituoso posicionamento econômico, político e diplomático do Japão no Sudeste asiático (SAALER, Sven; KOSCHMANN, Victor (Ed), 2007)²².

Um trabalho que foi extremamente influente e pioneiro nessa nova área que ficaria conhecida como *nihonjinron* foi o clássico de Ruth Benedict, *O crisântemo e a espada* (1946), que utiliza noção de “padrões de cultura” (*patterns of culture*), ou seja, a ideia de que seria possível identificar um “caráter nacional” a partir da análise e observação sistemática dos traços culturais e psicológicos de um povo. A antropóloga escreveu essa densa obra (encomendada pelo governo dos EUA como um “manual” para compreender os japoneses no contexto da ocupação) descrevendo as estruturas que condicionam a cultura e o pensamento japonês apenas baseada em fontes escritas (nunca havia pisado no Japão). Apesar dos méritos da obra (não havia nenhum estudo semelhante publicado) por sua excessiva generalização, por descrever as estruturas e os padrões culturais como instâncias quase que congeladas e atemporais e por minimizar as diversidades internas e as inevitáveis transformações decorrentes do contato com outros povos, ela tornou-se um marco da literatura *nihonjinron*²³.

A partir da década de 1950, estudos como esse se tornaram *best-sellers* no Japão onde foram vendidos e lidos por um grande e variado número de pessoas, sobretudo por empresários. (ORTIZ, 2000, p. 30). *O crisântemo e a espada*, por exemplo, vendeu mais de 1.4 milhões de exemplares (LIE, 2001, p. 249). O consumo e ampla circulação dessas obras foram fundamentais para o cumprimento de um dos principais objetivos do *nihonjinron*: legitimar a ordem social vigente e o modelo do capitalismo japonês que se fundamentava na ideia de que a empresa era quase que uma extensão da família. A ânsia em buscar teleologicamente no passado e na cultura as raízes da “excepcionalidade” e do “sucesso” do capitalismo japonês chegou ao ponto de o livro clássico do *samurai* Miyamoto Musashi (século XVII) ter sido reeditado em 1982, nos EUA, com o subtítulo “A verdadeira arte do

²² Comentando sobre o uso ideológico tanto das concepções panasianistas quanto das que afirmam a singularidade japonesa, Eri Hatta afirma, “In the end, however, such an oscillation between the claims of uniqueness and inclusiveness of Japan’s roots signified the two sides of the same coin. So long as Japan could legitimize its superiority, either by claiming the successful synthesis of multiple Asian roots, or by claiming the inborn uniqueness of the Japanese race within Asia, Japan could in the end justify its preponderant position in what it regarded as its rightful sphere of influence. Moreover, internationalists who were engaged in the art and craft of advancing and securing Japan’s position could be found at the forefront of such discourse formulation, publicly and externally giving credence to the supremacy of the Japanese nation-state in diplomatic capacity, just as anthropologists, historians, linguists and the like strove to do the same from within their respective fields” (HOTTA, 2001, p. 104).

²³ Para uma análise sobre a obra *O crisântemo e a espada* e seu duradouro impacto na sociologia e antropologia do (e sobre o) Japão, ver: LIE, 2001.

gerenciamento japonês”²⁴ (GOODMAN, 2005, p. 64). Quanto a essas questões, Kenichi Mishima afirma:

While desperate self-assertion predominated up to the end of the War, supreme self-confidence, bordering almost on arrogance, can be felt in today's matadors of the discourses about Japan. Economic success undoubtedly plays a decisive role in this respect. While previously a romantic-subversive withdrawal into aesthetic inwardness, into the ancient beautiful Japan was frequently evident – which was turned into aggression again in the last years of the War – the traditional refined arts are used by our current cultural apologists as the historical background for the precision engineering of our optical and electrical equipment (MISHIMA, 2000, p. 76²⁵).

O contexto histórico é fundamental para a compreensão do aparecimento, apogeu e posterior declínio das teorias do *nihonjinron*. Seu início remonta ao momento mais dramático da história japonesa devido ao desastre da Segunda Guerra Mundial e a subsequente ocupação norte americana que dizimaram o que se considerava como a identidade, a moral e os valores japoneses, criando uma profunda crise social. Desse modo, uma nova identidade precisava ser urgentemente (re)construída, a qual foi moldando-se à completamente distinta conjuntura do pós guerra marcada por relações muito próximas com os EUA, pela reconstrução do país, pela desmilitarização e imposição de uma democracia parlamentar, pelo estabelecimento de uma sociedade de consumo, e pelo rápido crescimento econômico. De 1950 até 1980, o chamado “milagre japonês” foi tão espantoso a ponto de muitos analistas acreditarem que ali se desenvolvia um novo tipo de capitalismo em uma versão mais eficiente e justa, pois seria pautado em um igualitarismo coletivista “tipicamente nipônico” e não no conflito de classe.

Não é possível detalhar sequer as principais obras dessa literatura, contudo, vale destacar que os textos do *nihonjinron* trabalham a partir de uma concepção essencialista de cultura, tida como homogênea, imutável, impermeável e determinista. É muito comum a utilização de conceitos binários propondo dicotomias grosseiras entre valores e concepções “japonesas” e aqueles tidos como “ocidentais”, como bem sintetiza Roger Goodman com a seguinte tabela:

²⁴ Em alguns casos extremos, houve trabalhos nos moldes do *nihonjinron* que chegaram a propor que o japonês formava praticamente uma espécie humana distinta com funcionamento mental, tamanho de cérebro, período de gestação, temperatura corporal e extensão do intestino diferentes dos outros humanos. Tais assertivas relembram de forma assustadora os discursos eugênicos e os trabalhos de frenologia em voga na Europa de fins do século XIX (MURPHY-SHIGEMATSU, 1993, p.70).

²⁵ “Enquanto uma desesperada autoafirmação predominou até o fim da Segunda Guerra, uma suprema autoconfiança beirando a arrogância pode ser sentida nos toureiros de hoje em dia dos discursos sobre o Japão. O sucesso econômico sem dúvida tem um papel decisivo nesse aspecto. Enquanto que no período anterior era frequentemente evidente um recuo romântico-subversivo na essência estética, no antigo e belo Japão - os quais se transformaram novamente em agressão nos últimos anos da Guerra - as artes tradicionais e refinadas são usadas atualmente pelos nossos apologistas culturais como antecedentes históricos da engenharia precisa dos nossos equipamentos eletrônicos e ópticos”. Tradução livre do autor.

Valores “ocidentais”	Valores “japoneses”
Heterogeneidade racial	Homogeneidade racial
Conflito competitivo	Harmonia
Individualismo	Grupismo
Igualitarismo/vínculos horizontais	Vertical/vínculos hierárquicos
Ética universalista	Ética particular
Senso de direito	Senso de dever (<i>gimu</i>)
Lógico/racional	Ambivalente/emocional
Independente	Dependente (<i>amae</i>)
Contractualismo	Kintractualismo

Tabela I - Principais díades de valores “ocidentais” *versus* “orientais” elaboradas pela literatura *nihonjinron*. (Adaptado de GOODMAN, 2005, p. 65)

Percebe-se como a questão da homogeneidade racial é um fator importante, de modo que é possível deduzir que nas teses ao estilo *nihonjinron* estudos sobre os okinawanos, os *ainu*, os *burakumin*²⁶ ou sobre as minorias residentes no Japão, sobretudo os coreanos²⁷, não eram bem vindos. Essa situação começou a se inverter a partir de meados dos anos 1980 quando a economia japonesa entrou em uma longa e prolongada estagnação, inflando a bolha financeira que estourou no início dos anos 1990. Devido a isso, as perspectivas do *nihonjinron* que serviam precisamente para justificar e legitimar o sucesso do modelo capitalista japonês perderam forças.

Tais mudanças econômicas coincidiram com grandes transformações epistemológicas no campo das ciências humanas com o relativo esgotamento das perspectivas acadêmicas centradas em grandes modelos, estruturas e generalizações, no que ficou conhecido como “quebra dos paradigmas”, ao passo que ganhava fôlego concepções que valorizavam o papel

²⁶ O termo *burakumin* (部落民), literalmente “pessoas da aldeia”, referia-se a diversos grupos, considerados párias sociais existentes, ao menos, desde o século XIV. No Período Edo, os *burakumin*, também chamados de *eta* (穢多), “imundos”, foram oficialmente excluídos da sociedade e eram obrigados a viver em guetos nas vilas e cidades. Os *burakumin* eram estigmatizados por realizar tarefas consideradas impuras e vis como o abate de animais, curtimento de couro, trabalho com defuntos, limpeza urbana (as crenças do *shintô* consideravam sangue, fluídos corporais, cadáveres, etc., como altamente repulsivos e contaminantes). Apesar de a emancipação legal desse grupo ter ocorrido em 1871, a discriminação contra os *burakumin* ocorre até os dias de hoje (ainda que não exista qualquer diferença na aparência), uma vez que muitos podem ser identificados por meio de complexas análises genealógicas feitas a partir de seus sobrenomes e local de origem. Quanto a essa questão, ver: (PENCE, 2007, p. 5-7) e NARY, Ian. “Burakumin in Contemporary Japan”. In: WEINER (Ed.), 2009.

²⁷ Acerca da complicada situação dos coreanos no Japão, ver: (MURPHY-SHIGEMATSU, 1993); (SUZUKI, 2003) e WEINER, Michael; Chapman, David. “Zainichi Koreans in History and Memory”. In: (WEINER (Ed.), 2009).

do indivíduo, da narrativa, das pequenas comunidades, grupos marginalizados e movimentos sociais, dentre outros (BURKE, 2012; ROJAS; 2012).

Em meados dos anos 1980, o *nihonjinron* recebeu pesadas críticas, dentre elas as que questionavam os pressupostos de que a sociedade japonesa era homogênea e monolítica e de que todos os japoneses e todas as instituições partilhavam os mesmos valores independentemente das circunstâncias (GOODMAN, 2005). O *nihonjinron* era criticado por seus princípios essencialistas e a-históricos e por sugerir continuidades que permaneceriam inabaláveis por séculos. Igualmente, passou-se a questionar a suposta harmonia social japonesa, enfatizando os conflitos submersos em águas apenas aparentemente calmas. Apesar disso, o que mais abalou a credibilidade do *nihonjinron*, segundo Roger Goodman, foi que os novos estudos apontavam de modo inegável que o Japão possuía uma grande diversidade e complexidade em termos de gênero, ocupação, classe social, renda, região e identidade étnica. Essas duas últimas são cruciais para entender o aparecimento de trabalhos sobre Okinawa.

Ao encerrar seu artigo, Roger Goodman menciona que “[...] the case of the *nihonjinron* example in Japan suggests that, even if ethnic identity can be shown to have been constructed instrumentally, it is still experienced by most of those at whom it is directed as primordial^{*}” (GOODMAN, 2005, p.70). Essa questão permeará todo o trabalho, uma vez que, apesar do consenso acadêmico de que “cultura” não deve ser entendida de forma essencialista (primordial), essa visão é distante e oposta a da maioria da população no âmbito de suas experiências enquanto membros de uma comunidade na qual, invariavelmente, predomina a concepção de cultura como algo imanente e espiritualmente partilhado por todos os envolvidos. Conceber cultura de modo primordial é um dos mais poderosos recursos para a construção (e imaginação) de identidades, especialmente as de cunho étnico.

1.2 Okinawa como tema de pesquisa e os “estudos okinawanos”

Até o início da década de 1990 havia poucos trabalhos sobre Okinawa em línguas europeias. Em inglês havia um número consideravelmente maior devido ao fato de Okinawa ter ficado sob ocupação e administração americana desde o fim da Segunda Guerra (oficialmente em 1950) até 1972²⁸. Durante esse período, muitas obras sobre Okinawa foram

^{*} “[...] o caso do *nihonjinron* no Japão sugere que, mesmo se a identidade étnica pode se mostrar como sendo construída de modo instrumental, ela ainda é experienciada pela maioria a quem ela se direciona como primordial”. Tradução livre do autor.

²⁸ O arquipélago das ilhas Ryūkyū ficou sob governo e jurisdição da *United States Civil Administration of the Ryukyu Islands* (USCAR) que apesar de ser uma administração civil com governantes “eleitos” do próprio arquipélago, era completamente subordinada às forças armadas americanas.

“encomendadas” ou financiadas pelo governo e Forças Armadas dos EUA por questões estratégicas tendo como meta o conhecimento da região ocupada e de sua população. Um exemplo desse incentivo à pesquisa foi a fundação, em 1951, da *Scientific Investigations in the Ryukyu Islands* (SIRI) que tinha como uma de suas metas realizar estudos de cunho geográfico, econômico, antropológico e etnográfico nas mais diversas vilas e regiões de Okinawa. (MACCUNE, 1999).

A maioria dos trabalhos patrocinados pela SIRI foram realizados em universidades americanas ao longo dos anos 1950 e 1960 e perpassaram variados assuntos como religião, arqueologia e estudos específicos de vilas e aldeias (BEILLEVAIRE, 2012, p. 09), como o famoso livro *The great Loochoo: a study of Okinawan village life* de Clarence Glacken (1955). Nesse período, foi publicado pelo historiador da marinha americana, George Kerr, a pioneira e uma das mais importantes sínteses da história de Okinawa: *Okinawa, the history of an island people* (1958).

A SIRI não apenas incentivava e patrocinava pesquisas, como também foi a responsável pela coleta, organização e arquivamento de muitos documentos históricos das ilhas Ryûkyû, além de ter produzido diversos relatórios e boletins que ainda hoje são fontes importantíssimas para a história de Okinawa. (MACCUNE, 1999).

A ocupação militar das ilhas Ryûkyû e o contexto da Guerra fria no qual essa estava inserida contribuiu ativamente para a formação de uma tradição acadêmica de pesquisas sobre Okinawa nos EUA. Isso não significa que todas as obras produzidas nesse contexto eram ideologicamente comprometidas, tendenciosas ou academicamente inferiores, mas essa informação é relevante ao se fazer o contraste com a Europa e com outros lugares onde são raros os trabalhos sobre Okinawa até meados dos anos 1990 e 2000.

Diferentemente dessa primeira fase dos *Estudos Okinawanos* (relacionada à ocupação americana e à Guerra fria), na década de 2000 ocorre um “renascimento” dos *Estudos okinawanos*, desta vez em âmbito internacional, relacionado à crítica generalizada, no meio acadêmico, das perspectivas do *nihonjinron* e à ascensão de novas perspectivas epistemológicas nas humanidades que pavimentaram o caminho para novos estudos centrados em temas como grupos étnicos e regionais, identidades, minorias, afirmação identitária, dentre outros.

As questões referentes à busca e ao direito de afirmação identitária e de reconhecimento de minorias étnicas e culturais não se limitavam ao âmbito acadêmico, eram demandas sociais advindas do novo cenário político trazido pela globalização e pela “pós-

modernidade” (CANCLINI, 2009; HALL, 2006) ou “modernidade líquida” (BAUMAN, 2004, 2013) que deu maior visibilidade a grupos políticos e sociais até então invisíveis e que permaneciam às margens da nova ordem mundial (minorias, mulheres, imigrantes, homossexuais, deficientes).

Na própria área de *Estudos japoneses* despontaram diversos pesquisadores preocupados em rever o mito da homogeneidade nipônica, o que incentivou a proliferação de pesquisas acerca das diversidades regionais, culturais e religiosas do Japão, e também sobre o status das minorias étnicas residentes nesse país. Como exemplo de tais obras têm-se os trabalhos de Stephen Murphy-Shigematsu (1993), Donald Denoon; Mark Hudson, Gavan McCormack (1996), Michael Weiner (1997), Miyume Tanji (2006), Glenn Hook e Richard Siddle (2003) e outros.

Tanto os trabalhos sobre Okinawa quanto os que se debruçaram sobre a heterogeneidade étnica e cultural do Japão são recentes e estão interligados visto que durante os anos 1990 era muito comum estudar Okinawa como forma de desmontar o mito da homogeneidade racial e cultural japonesa (SMITS, 2009, p. 06)²⁹.

Foi também nesse período que surgiram no Brasil, os únicos livros sobre Okinawa, o de José Yamashiro (1993) e o de Shosei Miyagui (1998). Ambas as obras são voltadas à divulgação para o grande público, sendo que a primeira produz uma breve síntese histórica dessa ilha e destaca suas principais peculiaridades culturais, enquanto que a segunda é bem menor e simplesmente apresenta as artes, práticas culturais e algumas lendas de Okinawa.

Ainda que *Estudos okinawanos* não seja uma denominação precisa, dado que não há uma rígida institucionalização e delimitação de seu campo de atuação (o que seria complicado pelo fato de Okinawa ser, hoje, uma província do Japão), recentemente há um considerável e crescente núcleo de pesquisadores centrados nessa temática. Um importante passo foi dado com a fundação do *Center for Okinawan Studies* da *University of Hawai'i* em 2008, o único do gênero fora do Japão, e com o lançamento de diversos periódicos especializados no assunto como o boletim *The Ryukyuanist* da *University of Illinois*, um dos maiores divulgadores dos estudos okinawanos nos EUA. De acordo com Victor Kanashiro:

Outro evento que marca a institucionalização do subcampo [estudos okinawanos] é a criação da *International Association for Ryukyuan and Okinawan Studies* (IAROS), fundada em 2006, durante a 5ª Conferência Internacional de Estudos Okinawanos, realizada na Universidade de Veneza,

²⁹ SMITS, Gregory. **Thoughts on the State of Okinawan Studies in North America and Europe**. Esse texto foi produzido e apresentado pelo autor na conferência de inauguração do *Center for Okinawan Studies* (COS) da *University of Hawai'i* em março de 2009. Disponível em: http://www.personal.psu.edu/faculty/g/j/gjs4/Smits--Okinawan_Studies.pdf.

Itália. Essa sociedade científica congrega principalmente pesquisadores de universidades do Japão, China, Estados Unidos, Austrália e Europa, e tem sido fundamental para a difusão da área no mundo. A iniciativa vem somar-se às já consolidadas *Japanese Society for Okinawan Studies* e *Ryukyu America Historical Society* (KANASHIRO, 2010, p. 03).

O campo ou subcampo dos *Estudos Okinawanos* está crescendo rapidamente, demonstrando sua importância para novas discussões, perspectivas e debates sobre diversos temas, tais como o Reino de Ryūkyū e seu lugar nas dinâmicas políticas culturais e econômicas do Sudeste Asiático entre os séculos XV e XIX; a formação da Província de Okinawa; o processo de anexação do antigo reino pelo Japão e a imposição de uma identidade nacional; questões referentes à Segunda Guerra, à ocupação americana e a posterior reversão ao Japão; os discursos sobre identidade nacional nesse país; as políticas culturais; os direitos de minorias étnicas; os problemas atuais com a contínua presença das bases americanas em Okinawa; o fenômeno da *Okinawa pop* a partir da década de 1990, dentre outros.

Por fim, esse campo de estudos certamente contribui para o conhecimento sobre o processo migratório ocorrido desde fins do século XIX até meados do século XX de okinawanos em direção a países como Brasil, EUA (em especial Havaí), Argentina, Bolívia, México, Peru, promovendo reflexões a respeito não apenas do processo migratório e da vida dos imigrantes e seus descendentes, mas também sobre questões relativas às sociedades e culturas dos países que os acolheram, as quais se modificaram com a chegada desses imigrantes.

1.3 Um breve panorama acerca dos estudos sobre a imigração japonesa e okinawana no Brasil

A intenção deste subcapítulo é realizar um breve sobrevoo sobre os estudos da imigração japonesa e okinawana no Brasil. O objetivo não é construir um modelo esquemático, congelado e definitivo acerca desses estudos, dado que tal montagem (fruto de escolhas pontuais) pode ser realizada de diversas maneiras dependendo dos referenciais teóricos e dos objetivos almejados.

Em termos acadêmicos, são recentes e escassos os trabalhos que privilegiaram os imigrantes okinawanos considerando-os como um grupo étnico e/ou cultural distinto dos demais japoneses. Dentre os diversos motivos para essa grande lacuna, pode-se pensar no próprio trajeto que a “historiografia” da imigração japonesa percorreu no Brasil nos últimos 70 anos.

De acordo com Saito (1973, p. 7-8), os primeiros ensaios e textos que discutiram

questões relativas à imigração e presença japonesa no Brasil datam de meados dos anos 1930 e 1940 com trabalhos como os de Roquette Pinto (1933) e Oliveira Vianna (1932), ambos de cunho “antropológico”. Nesse momento, as discussões estavam mais centradas na questão da viabilidade de se utilizar os japoneses como mão de obra agrícola e dos efeitos que a “raça amarela” poderia causar na cultura e sociedade brasileira. Os debates eram polarizados: os que eram pró e os que eram contra a imigração japonesa³⁰.

Os defensores afirmavam que os japoneses eram trabalhadores ordeiros, obedientes, organizados e econômicos. Por sua vez, o grupo oposto, baseado em argumentos racialistas, considerava os japoneses como inassimiláveis, sorrateiros, traiçoeiros, um “perigo amarelo”, além da acusação de que os nipônicos roubavam os empregos dos trabalhadores nacionais por sujeitarem-se a qualquer trabalho e salário (DEZEM, 2005). Desde meados da década de 1930, marcada pelo forte nacionalismo do período Vargas (já expresso nas restrições à imigração estrangeira pela Constituição Federal de 1934), e mais ainda em decorrência da entrada do Brasil na Segunda Guerra, esse segundo grupo obteve hegemonia no governo e na opinião pública, tendo início um período de forte repressão e preconceito contra os nipônicos no Brasil (TAKEUCHI, 2009; NUCCI, 2000, SHIZUNO, 2010).

No pós-guerra, as relações entre os brasileiros e os descendentes de japoneses vão, aos poucos, se normalizando. No período de 1950 a 1970 ocorre a estabilização da comunidade japonesa no Brasil, caracterizada pelo deslocamento de muitos japoneses e de seus descendentes do campo para as cidades (sobretudo para São Paulo). Tal fato permitiu que muitos *nikkei* ingressassem nas universidades, em especial na USP, sendo dessa geração pesquisadores como Hiroshi Saito³¹, Tomoo Handa, e outros que foram de fundamental importância para uma retomada e renovada dos estudos sobre os nipo-descendentes.

Na profícua e longeva produção acadêmica de Hiroshi Saito, merece destaque o clássico *O japonês no Brasil: estudo de mobilidade e fixação* (1961) por ter trazido novas perspectivas que só se tornariam generalizadas mais de uma década depois. Segundo Gustavo Taniguti (2014, p. 172-173), a grande inovação de Saito foi a sua proposta de “analisar o ‘processo integrativo’ desses imigrantes na estrutura socioeconômica do país receptor, dando

³⁰ Nessa querela, Roquette Pinto era um dos que eram favoráveis à imigração japonesa, defendendo que o Japão tal como o Brasil era fruto da mistura de três raças, no caso os brancos, (*ainu*) os amarelos (mongóis) e os negros (melanésios). Sendo assim, o japonês seria naturalmente um povo completamente assimilável. Muito interessante notar que esse discurso também era propagado pelo Japão como forma de legitimar sua empreitada colonialista. Por sua vez, Oliveira Vianna era um dos maiores representantes do grupo que repudiava os imigrantes asiáticos. Segundo Vianna, “o japonês é como o enxofre: insolúvel”. (LESSER, 2001, p. 183 e 220).

³¹ O primeiro trabalho de Hiroshi Saito sobre os japoneses no Brasil data de 1947, o que o torna um dos pioneiros após as pesquisas de caráter “partidário” dos anos 1930 e 1940.

um passo além dos estudos anteriores, marcados pela discussão sobre processos de aculturação e assimilação de populações estrangeiras no Brasil”.

A década de 1950 também presenciou a vinda de pesquisadores japoneses interessados em estudar os emigrantes de seu país. Dentre eles, o antropólogo Seiichi Izumi (1915-1970), que, juntamente com uma equipe de geógrafos, sociólogos, bem como com a participação de Hiroshi Saito, realizou pesquisas de campo com a comunidade nipo-brasileira, notadamente o levantamento de dados socioeconômicos.

Outro pesquisador japonês de destaque foi Teiiti Suzuki (1961, 1964) que, juntamente com sua equipe, elaborou um grande recenseamento de toda a população de origem japonesa no Brasil, produzindo um excelente material quantitativo que foi, e ainda é, de suma importância para pesquisas dedicadas à atividade econômica, à mobilidade social e ao deslocamento regional desses imigrantes (TANIGUTI, 2014).

As pesquisas sobre a comunidade japonesa no Brasil foram impulsionadas pela maior visibilidade que esse grupo passou a ter após a sua urbanização. Um grande marco nesse sentido foram as comemorações do *Cinquentenário da imigração japonesa* (1958) realizadas no Parque do Ibirapuera com a inauguração do *Pavilhão Japonês*, até hoje uma das construções mais antigas desse local que, à época, era um dos maiores símbolos de “paulistanidade” em razão da sua recente inauguração para as comemorações de aniversário dos quatrocentos anos da fundação da cidade de São Paulo (1954).

Na década de 1960 surgiram nos EUA os chamados “brasilianistas”, pesquisadores financiados pelo governo e pelas universidades americanas para estudar a sociedade, cultura, política e economia brasileira. O governo americano incentivou fortemente pesquisas sobre o Brasil e a América Latina após a eclosão da Revolução Cubana (1959-1962), a qual era vista como uma ameaça no contexto da Guerra Fria, sendo a grande responsável pela formulação, no Governo Kennedy, da “Aliança para o Progresso”, uma tentativa de aproximar os EUA de seus vizinhos do sul. Dentre os temas elegidos pelos brasilianistas, encontrava-se a imigração japonesa. De acordo com Saito (1973, p. 9), os primeiros brasilianistas mais destacados nessa área foram John B. Cornell (*University of Texas*) e Robert J. Smith (*University of Cornell*) que realizaram, no fim dos anos 1960, um estudo conjunto com Hiroshi Saito e Takashi Maeyama, acerca das fontes e publicações disponíveis sobre os imigrantes japoneses no Brasil, denominada: *The Japanese and Their Descendants in Brazil: An Annotated Bibliography*.

Nos anos 1970 cresce no Brasil o interesse pela imigração japonesa resultando nas primeiras dissertações e teses acadêmicas como os trabalhos de Arlinda Rocha Nogueira

(1971, 1979, 1984) na área história, Francisca Isabel Shurig Vieira (1973) em sociologia e Ruth Cardoso (1972) em antropologia.

A produção acadêmica desse período estava preocupada, sobretudo, com a questão da inserção e contribuição da comunidade japonesa na sociedade brasileira privilegiando perspectivas macrosociológicas economicistas, culturalistas, estruturalistas, ou demográficas. Tais estudos almejavam quebrar os preconceitos ainda vigentes sobre a impossibilidade de “assimilação” dos japoneses, demonstrando o quanto esse grupo já estava integrado à sociedade brasileira, ascendendo socialmente e contribuindo para o desenvolvimento nacional. Desse modo, os temas mais discutidos foram: as companhias de imigração e colonização, as mudanças econômicas, a contribuição dos japoneses na agricultura, comércio e indústria, os casamentos interétnicos, as associações, escolas e a estrutura familiar nipônica, a mobilidade social, a urbanização, a ascensão universitária dos *nikkei* e suas contribuições profissionais à sociedade.

O aporte teórico derivava de matrizes estruturalistas da economia, da antropologia e da sociologia e utilizavam conceitos que hoje em dia são questionáveis para se analisar processos migratórios, como “aculturação”, “assimilação”, “integração”, “fixação” e “absorção”. O grande problema com as abordagens “assimilacionistas” é que elas percebem as relações entre grupos, culturas e etnias por um viés que privilegia a perspectiva da sociedade “dominante”, “majoritária” ou “nacional” (como se formassem uma unidade sólida e coesa), supondo que os grupos minoritários tendem (ou mesmo devem) a desaparecer. Essa visão, que em certo sentido sobrevive no senso comum, está muito relacionada ao projeto de construção do Estado-nação, sendo, portanto, de fundo conservador. É a partir de meados dos anos 1970 que surgem novas teorias centradas no conceito de “etnicidade” ao invés do de “assimilação” ou de seus congêneres (POUTIGNAT, FENART-STREIFF, 1997).

No campo da história é somente a partir de meados da década de 1980, com o aparecimento de novas perspectivas teóricas advinda dos trabalhos da chamada “nova história cultural”, do “marxismo inglês”, da “micro-história italiana” e da cada vez mais valorizada história oral, que ganham destaque as análises que privilegiam o indivíduo, as particularidades de pequenos grupos, a memória e identidade, as tradições, dentre outros temas que emergem com a chamada “quebra dos paradigmas”, que questionou os limites epistemológicos das perspectivas macroanalíticas, como o estruturalismo, o materialismo histórico, a “história das mentalidades”, etc.

Com a rara exceção parcial do trabalho de Francisca Vieira, a produção acadêmica dos

anos 1950, 1960 e 1970 não discutiu em profundidade a heterogeneidade, os conflitos e as fissuras dentro desse amplo grupo denominado como “japoneses”. Os estudos da área de antropologia cultural (propondo discussões sobre etnicidade) ainda eram novos no Brasil e os estudos sociológicos, principalmente os da chamada “Escola de São Paulo”, com Octávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, Florestan Fernandes e outros, estavam mais comprometidos com a tarefa de dismantelar a ideia de “democracia racial”, demonstrando como os negros ainda eram sistematicamente alvo de formas particulares de preconceito e discriminação. Assim, demandaria certo tempo e amadurecimento da produção acadêmica para que grupos étnicos minoritários como os okinawanos recebessem mais atenção dos pesquisadores.

Um novo período inicia-se na década de 1990 com a eclosão global, na academia e na sociedade, de questões como identidade, etnicidade e construções discursivas (essa última chamada, na historiografia, de “virada linguística”), as quais foram instigadas pelo processo da globalização que acentuou os fluxos de deslocamentos humanos e com eles a percepção das diferenças e das diversidades étnicas e culturais, e pelas políticas de incentivo a afirmação identitária, vista como parte do direito de cidadania, que eram levadas a cabo seja pela ONU (por meio da UNESCO, por exemplo), seja por governos municipais.

Diante desse novo contexto, surgiram os primeiros trabalhos acadêmicos que versaram sobre a comunidade japonesa enfatizando questões como “negociação e conflito identitário”, “eticidade”, “discursos”, “imagens”, “estereótipos”, “memória” e “experiência”. A maioria desses estudos remonta aos anos 2000, particularmente após o *Centenário da imigração japonesa* em 2008, que retirou debaixo do tapete a problemática dos japoneses e seus descendentes na sociedade brasileira.

Curiosamente, um grande pioneiro foi o americano brasilianista Jeffrey Lesser que, com sua inovadora obra, *A negociação da identidade nacional* [1999] (2001), estimulou reflexões sobre a construção da etnicidade e a negociação identitária de grupos imigrantes não classificados a priori nem como “brancos”, nem como “negros”, como era o caso dos sírios e libaneses, dos chineses, dos japoneses, dos judeus e de outros.

Já em meados dos anos 2000, termos como “eticidade” “multiculturalismo”, “interculturalismo”, “desterritorialização”, “hibridização”, “pós-colonialismo” e “globalização” começaram a ser discutidos, permitindo a superação das antigas concepções sobre assimilação e integração que não davam conta de explicar as complexidades da sociedade globalizada. Municiados com esses novos referenciais teóricos das áreas de

história, sociologia e antropologia cultural, cito os trabalhos de de Chiyoko Mita (1999); Priscila Nucci (2000); Sachio Negawa (2000); Marcelo Ennes (2001); Jeffrey Lesser (2001, 2008); Jussara Miwa (2006, 2012); Hashimoto, Tanno e Okamoto (2008); Márcia Takeuchi (2009); Camila Ishida (2010); Elena Shizuno (2010); e Igor Renó Machado (2011).

Houve também publicações em razão dos eventos comemorativos, como *80 anos da imigração japonesa*, *Centenário da imigração japonesa*, *90 anos da imigração okinawana* e *Centenário da Imigração Okinawana*. A maioria lançada por editoras particulares, auxiliadas pela *Fundação Japão* ou por outros centros de incentivo à cultura japonesa, com o objetivo de reatualizar e reforçar a percepção dessa imigração como uma verdadeira saga. O livro *Uma epopeia moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil* (1992) é emblemático nesse sentido. Dividido em duas partes, a primeira segue uma concepção de tempo linear e progressista, mostrando as “fases” dessa imigração vitoriosa: uma adaptação difícil devido ao choque cultural, a frustração nos cafezais, a dificuldade no trabalho e as perseguições na época da Segunda Guerra, uma fase de ascensão econômica e social com a migração para os centros urbanos, a formação universitária e uma melhor profissionalização dos filhos; a segunda parte é dedicada às contribuições culturais, educacionais, tecnológicas e, principalmente, econômicas desses imigrantes.

Nas raras menções acerca dos okinawanos, há uma consideração interessante a respeito do preconceito e dos problemas existentes nas relações entre esses e os japoneses das ilhas principais:

Como quase sempre, a discriminação era fruto da falta de conhecimento recíproco. Devido à distância, Okinawa viveu muitos séculos virtualmente isolada do Japão. Além da geografia, da língua, de usos e costumes, era a única província de clima subtropical. Daí, durante muito tempo, japoneses de outras regiões pensarem tratar-se de um outro país ou pelo menos um povo diferente... Hoje, com melhor conhecimento da província, em particular depois da guerra — quando Okinawa foi palco das mais violentas batalhas da Guerra do Pacífico — a situação mudou, acabando com certos preconceitos, resquícios dos tempos feudais. (COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL, 1992, p. 145,146).

É importante perceber que a existência do preconceito é atribuída a um arcaísmo “feudal” e não como resultado da política nacionalista e expansionista japonesa de fins do século XIX. Okinawa aparece como se sempre tivesse sido território japonês ou, ao menos, com população japonesa, sendo que apenas a distância, o isolamento e o clima subtropical causavam a *impressão* de tratar-se de um povo diferente.

Obras como essa, evidentemente, não tem a preocupação de demonstrar a heterogeneidade étnico-cultural dos japoneses, sendo vantajoso o discurso de que *todos*

compartilham os mesmos “valores” positivos (trabalho duro, honestidade, persistência, valorização dos estudos e da família, criatividade, coletivismo, respeito à tradição e aos mais velhos), reforçando a ideia de que esse grupo é homogêneo e com qualidades “intrínsecas” responsáveis pelo seu sucesso. De modo semelhante, a literatura do *nihonjinron* durante décadas utilizou-se de estereótipos, de generalizações e da ideia de que “os japoneses” reproduziam as “milenarios” e inquebrantáveis tradições culturais e comportamentais como forma de, anacrônica e teleologicamente, explicar e legitimar o desenvolvimento e o capitalismo japonês de modo conservador, nacionalista e elitista.

No âmbito dos trabalhos produzidos pela comunidade okinawana, destaca-se: *Imigração okinawana no Brasil: 90 anos desde Kasato Maru*, e *1 Século de História: A comunidade okinawana no Brasil desde o navio Kasato Maru 1908~2008*, e outras menores e de caráter local como os livros comemorativos de aniversários das regionais da AOKB. Esses assemelham-se aos livros acima citados no sentido de elaborar uma narrativa linear, heroica e vitoriosa da imigração, evitando temas como conflitos internos e preconceito.

Em suma, é possível perceber alguns fatores que explicam o porquê de determinados temas não terem sido adequadamente abordados pelos estudos sobre imigração japonesa no Brasil, como é o caso dos okinawanos. Entre eles, o pouco conhecimento e interesse acerca das particularidades histórico-culturais japonesas por parte da academia brasileira; o fato de ainda serem recentes questões como identidade, etnicidade e memória; a força do discurso homogeneizador, simplista, linear e vitorioso a respeito da comunidade japonesa, construído ao longo de décadas e reforçado pela mídia, pelas publicações e pelos eventos comemorativos organizados pelo governo ou pelas associações; a influência dos estudos do *nihonjinron* nas ciências sociais e as visões orientalistas persistentes.

1.4 Perspectivas acadêmicas sobre os okinawanos no Brasil

Apesar do crescente número de trabalhos sobre etnicidade e construção identitária de grupos minoritários nas últimas décadas, há somente oito dissertações de mestrado e uma tese de doutorado que tiveram como tema principal a comunidade okinawana, ou que ao menos destacaram a existência e as particularidade desse grupo perante os demais japoneses. Dessas pesquisas, cinco são da área de antropologia, uma da área de história e uma da área de música. São os trabalhos de Satomi (1998) Freitas (2001); Kimura (2003); Kubota (2008, 2015); Souza (2009); Ischida (2010); Higa (2015); e Konno (2015).

As gotas de chuva do telhado: Música de Ryûkyû em São Paulo de Satomi é um

trabalho pioneiro na área de etnomusicologia. Satomi enfrentou várias dificuldades de ordem linguística, uma vez que se deteve sobre a tradição musical dos okinawanos em São Paulo e analisou a letra de dezenas de canções compostas e cantadas na língua de Okinawa. Até o momento, foi a única pesquisa no Brasil que utilizou fontes em *uchinaguchi*.

Algumas das canções traduzidas, transcritas e analisadas pela autora serão de grande importância para essa pesquisa por continuarem fazendo parte dos repertórios dos eventos culturais okinawanos analisados nesse trabalho. Ao se utilizar do conceito de “música transplantada”, Alice demonstra como a tradição musical serviu, e ainda serve, de elemento de integração comunitária e ao mesmo tempo de resistência cultural (com relação aos demais japoneses).

A dissertação de Freitas, *Falam os imigrantes Armênios, Chineses, Espanhóis, Húngaros, Italianos de Monte San Giacomo e Sanza, Lituanos, Okinawanos, Poloneses, Russos, Ucrânianos, memória e diversidade cultural em São Paulo*, como é perceptível no próprio título, tratou de um grande número de comunidades imigrantes marginalizadas e, por isso, acabou não realizando uma análise aprofundada sobre a comunidade okinawana, demonstrando apenas superficialmente suas particularidades para com os demais imigrantes nipônicos. A contextualização do processo migratório e as complexas relações entre Okinawa e Japão praticamente não aparecem. A questão do preconceito e das relações por vezes conflituosas entre os okinawanos e os japoneses foi tratada brevemente a partir de um curto relato de um descendente okinawano. O restante das entrevistas destacou, de modo geral, situações e experiências vividas pelos imigrantes japoneses como um todo, tais como: a viagem de navio até o Brasil, a passagem pela hospedaria dos imigrantes, o trabalho agrícola e a mudança para a cidade.

Já a dissertação de Kimura, *Os okinawanos em Araraquara: A identidade negociada*, foi realizada a partir de entrevistas com okinawanos e seus descendentes procurando entender de que forma esse grupo étnico se estabeleceu e “negociou” sua identidade em Araraquara, cidade que abriga a maior concentração de okinawanos do interior paulista. Kimura fez uma abordagem particular embasado em histórias de vida de uma família e destacou a importância da *Associação Okinawa de Araraquara* e de seus eventos para a coesão e para construção identitária desse grupo ressaltando suas diferenças em relação à *Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araraquara*. Kimura explorou detalhadamente as condições que motivaram a emigração dos okinawanos, mostrando as transformações da imigração de antes e depois da Segunda Guerra, e analisou fontes japonesas obtidas em seu intercâmbio na *Universidade de*

Tenri (província de Nara).

O trabalho de Kubota, *Bon Odori e Sobá: As Obasan na transmissão das tradições japonesas em Campo Grande – MS*, também utilizou entrevistas e pesquisas de campo, dando destaque à constituição da família japonesa, suas peculiaridades e características a fim de demonstrar a centralidade das mulheres, sobretudo das avós (*obasan*), para a manutenção de diversas tradições japonesas (como o *soba* e o *bon odori*) fundamentais na preservação da identidade dessa comunidade. Embora cite as diferenças entre os okinawanos e os demais japoneses, Kubota afirmou que atualmente essas distinções não se fazem presentes na cidade, uma vez que todos eram vistos como “japoneses” pelos brasileiros, mesmo considerando que em Campo Grande a esmagadora maioria dos imigrantes são oriundos de Okinawa. A autora reviu essa questão em seu doutorado, concluído em 2015, que teve como título: *Okinawanos e não-okinawanos em Campo Grande/MS Relações e Famílias*. Nesse trabalho, Kubota analisou a constituição e as transformações na estrutura familiar okinawana e japonesa em Campo Grande, demarcando as similaridades e os contrastes entre esses dois grupos, bem como o impacto do contexto do pós-guerra e, mais recentemente, do movimento *dekasegui*, sobre o ideal da “família japonesa tradicional”.

Na obra de Souza, *A comunidade Uchinanchu na Era da Globalização*, fundamentada em entrevistas e em pesquisas de campo em associações e eventos realizados pelo grupo em Brasília (DF), o enfoque é dado à característica, ao mesmo tempo local e global, da comunidade *uchinanchu* (denominado pela autora como “glocal”) que mantém suas tradições e sua identidade a partir de uma extensa rede de relações de sociabilidade tanto locais quanto intercontinentais. As festividades, por exemplo, foram descritas como um componente relevante nessa ampla rede de ligações. O objetivo central de Souza foi o de contrastar os okinawanos com os demais *nikkei*, cujas relações são de caráter estritamente local, sendo mais curtas e excludentes. Contudo, muitas vezes, os discursos dos entrevistados okinawanos, ao invés de serem “desconstruídos” e analisados criticamente, são apenas confirmados pela pesquisadora (como prova do contraste) que os tomou como objetivos, definitivos e homogêneos.

Há a dissertação de Camila Aya Ischida (2010), *A experiência nikkei no Brasil: uma etnografia sobre imaginários e identidades*, na qual, por meio de entrevistas com *nikkei* de São Paulo (SP), Maringá (PR) e Astorga (PR), procurou apresentar e problematizar os discursos e estigmas construídos acerca da identidade *nikkei* no Brasil. Ischida tentou escapar das análises generalizantes e homogeneizadoras sobre os *nikkei* ressaltando a enorme

variedade de experiências vividas pelos integrantes desse grupo, que muitas vezes são vistos como possuidores de certas características *a priori* por sua “origem comum”. Trata-se de um dos poucos trabalhos que refletiu acerca dos discursos *dos*, e não apenas *sobre*, os nipo-brasileiros.

Mesmo não enfocando a questão da comunidade okinawana, Ischida toca nessa questão por ter entrevistado duas pessoas desse grupo. Esse trabalho é uma rara exceção por não considerar a comunidade *nikkei* de maneira homogênea e estereotipada e por afirmar que estudar as fissuras e as diversidades nesse grupo (citando, inclusive, o caso dos okinawanos) é fundamental para se ter uma compreensão mais acurada, ampla e menos (pré)conceituosa e essencialista.

Duas dissertações foram defendidas recentemente: a de Laís Miwa Higa (2015), *Umi nu kata, do outro lado do mar: história e diferença na comunidade okinawana brasileira*, analisando as formas de sociabilidade e as construções narrativas (textos, expressões culturais e artísticas) da comunidade okinawana brasileira e enfatizando como são construídos os marcadores sociais de diferença desse grupo em seu esforço de afirmação identitária; a de Samara Konno (2015), *O Retorno à Casa: O Papel do Culto aos Ancestrais Okinawanos na Constituição de Redes Migratórias*, discute, por meio de entrevistas e etnografias com algumas famílias, a pertinência da religião okinawana no contexto da diáspora imigratória.

Excetuando a pesquisa de Satomi (1998), todas as demais são consideravelmente recentes, fato que comprova que mesmo no meio acadêmico (especialmente no campo da história) ainda é incipiente a contestação à ideia fortemente enraizada de que os japoneses são um grupo homogêneo e que, portanto, há apenas uma imigração e uma comunidade japonesa, no sentido de um único grupo étnico diferente dos “brasileiros” ou dos “ocidentais”.

Certamente o *Centenário da Imigração Japonesa* impulsionou significativamente a reflexão, acadêmica ou não, sobre os japoneses no Brasil. Tendo em vista que a fase de aceitação e adaptação desses imigrantes terminou há décadas, hoje as questões pairam sobre temas como relações, contatos e trocas culturais, afirmação identitária, memórias, experiência *dekasegui*, dentre outros.

Considerações parciais

A partir do que foi discutido, percebe-se como a construção de Okinawa e dos okinawanos como tema de pesquisa é um processo, ao mesmo tempo, antigo e recente. Suas raízes remontam aos anos 1950 quando surgiram os primeiros esforços para se

institucionalizar um campo de estudo específico (como foi o caso da SIRI) por iniciativa do governo dos EUA. Essa fase dos *Estudos okinawanos* foi completamente protagonizada por esse país que tinha um interesse muito claro em Okinawa (ocupação e instalação de um complexo militar no Sudeste asiático) diante do cenário da Guerra Fria.

Após o retorno de Okinawa ao Japão em 1972, coincidindo com o relaxamento das tensões entre os EUA e os países socialistas da região³², os estudos sobre Okinawa perderam força nos EUA sendo vagarosamente retomados em fins da década de 1980, momento que marca a segunda fase dos *Estudos okinawanos*, caracterizada pela internacionalização, maior autonomia acadêmica e predominância de perspectivas “pós-coloniais” relacionadas às lutas pelo direito à memória, à história à identidade e à plena cidadania, seja dos imigrantes okinawanos (ETHNIC STUDIES ORAL HISTORY PROJECT, 1984; NAKASONE, 2002; CHINEN, 2007; RABSON, 2012) ou da própria Okinawa em sua assimétrica relação de poder com os EUA e o Japão (JOHNSON, 1999; HEIN; SELDEN, 2003; McCORMACK, 2012).

Fundamental para esse “renascimento” dos *Estudos okinawanos* foi o contexto da globalização que trouxe à baila novos temas (ou novas percepções e interpretações sobre temas já antigos) como imigrantes, minorias e identidades (étnicas, culturais e regionais), os quais repercutiram intensamente no Japão (e também nos “japonistas”) levando à implacável contestação do *nihonjinron* e do mito da homogeneidade japonesa, abrindo espaço para a (re)descoberta de Okinawa.

Como a maioria dos países, somente após a consolidação dessa segunda fase dos *Estudos okinawanos*, na década de 2000, é que se iniciaram no Brasil reflexões acadêmicas sobre a imigração e presença okinawana. A proposta desse capítulo foi a de localizar a presente tese no contexto temporal e historiográfico da atualidade, marcado pelo deslancar de uma nova área denominada *Estudos okinawanos*, que ainda deixa a desejar com relação à pesquisa sobre os imigrantes e as comunidades okinawanas diaspóricas, temáticas marginalizadas mesmo dentro dos *Estudos okinawanos*. (SMITS, 2009).

Se há um grande intercâmbio e contato internacional entre estudiosos dedicados à história de Okinawa e de Ryûkyû, o mesmo não se pode dizer com relação aos que se debruçam sobre os imigrantes que partiram dessa ilha. As pesquisas sobre essa imigração permanecem um tanto isoladas e restritas a abordagens locais ou nacionais a despeito de

³² Como a eleição de Richard Nixon e a assinatura do Acordo de Paris que levou à retirada das tropas americanas do Vietnã, a nova liderança mais pragmática e conciliatória de Deng Xiaoping na República Popular da China e a política da *detente* e de convivência pacífica com a URSS de Brejnev.

alguns esforços (notadamente de pesquisadores estadunidenses) na construção de perspectivas comparativas e transnacionais como as obras organizadas por Ronald Nakasone (2002) e Joyce Chinen (2007).

Mesmo levando-se em conta essas dificuldades, a área de estudos sobre a imigração okinawana nunca foi tão promissora no Brasil. Se até 1998 não havia uma única dissertação ou tese acadêmica sobre esse grupo, em 2015 esse número saltou para mais de oito. Esse trabalho pretende contribuir para a solidificação desse campo tão promissor por suas próprias características e por estimular novos olhares e considerações sobre a imigração japonesa como um todo.

O capítulo seguinte tece algumas considerações sobre o processo emigratório e imigratório japonês e okinawano em direção ao Brasil, evitando uma perspectiva cronológica e demasiadamente descritiva e narrativa porque tal viés sobre os imigrantes japoneses já foi trabalhado em inúmeras pesquisas e, sobre os okinawanos, esse objetivo se mostra difícil de ser atingido pelas características lacunares dessa imigração em decorrência da escassa documentação e da dificuldade de se delimitar, em uma perspectiva histórica, os espaços culturais, políticos e sociais onde estavam inseridos os indivíduos desse grupo. Assim, o segundo capítulo privilegia uma análise temática, pontual e analítica, costurando alguns fatos, desenvolvimentos e circunstâncias históricas tidas como centrais para compreensão desse processo imigratório e salientando, na medida do possível, as suas especificidades em comparação com a imigração japonesa.

2 – OS OKINAWANOS NAS DINÂMICAS DO MIGRAR: DOIS CONTEXTOS, UM PROCESSO

Começo este capítulo com uma reflexão do grande estudioso da imigração argelina na França, Abdelmalek Sayad, sobre as duas realidades integrantes e inerentes aos processos de deslocamentos humanos:

[...] o que chamamos de *imigração*, e que tratamos como tal em um lugar e em uma sociedade dados, é chamado, em outro lugar, em outra sociedade ou para outra sociedade, de *emigração*; como duas faces de uma mesma realidade, a emigração fica como que a outra vertente da imigração, na qual se prolonga e sobrevive, e que continuará acompanhando enquanto o imigrante, como duplo do emigrante, não desaparecer ou não tiver sido definitivamente esquecido enquanto tal – e, mesmo assim, isto ainda não é absolutamente certo, pois o emigrante pode ser esquecido como tal pela sociedade de emigração mais facilmente e antes mesmo que tenha deixado de ser chamado pelo nome de imigrante [...] (Sayad: 1998, p. 14).

Apesar de aparentemente simplória e um tanto óbvia, é notório como as análises sobre o contexto emigratório são frequentemente marginalizadas e mesmo esquecidas pelos estudos dos processos migratórios no Brasil, sobretudo da imigração japonesa. Devido a isso, apresentarei, concisamente, alguns elementos essenciais para a compreensão do movimento emigratório e migratório dos okinawanos em direção ao Brasil procurando enfatizar as peculiaridades da situação de Okinawa durante esse processo.

Trata-se de uma questão delicada e que pode se mostrar como uma “armadilha”, uma vez que durante todo o período abrangido pela imigração dos okinawanos ao Brasil, Okinawa era uma província do Japão ou um território ocupado pelos EUA, sendo, portanto, perigoso o uso do termo “imigração okinawana” dado que esse arquipélago em momento algum teve autonomia ou controle total sobre esse processo que sempre esteve inserido na política emigratória ou colonial japonesa, ou então, sujeito à autorização por parte dos EUA por intermédio da USCAR.

Em certo sentido, a “imigração okinawana” não pode ser desvinculada do contexto mais abrangente da imigração japonesa da qual faz parte. Contudo, as circunstâncias de saída e entrada dos indivíduos dessa região diferem em alguns pontos daquelas vigentes para os japoneses das demais províncias. Todavia, e aqui se encontra outra armadilha, não quero com isso defender a existência de uma dicotomia rígida e essencialista de imigrantes japoneses *versus* imigrantes okinawanos, mas apenas assinalar que essa distinção por vezes foi e, em menor escala, ainda é feita por um ou outro grupo de forma discursiva e simbólica em contextos específicos quando da necessidade de demarcação de determinadas “fronteiras”

étnicas e culturais.

Seguramente, é possível reconhecer outras peculiaridades e fissuras no amplo e complexo processo da imigração japonesa a partir de outros recortes e enfoques. Se, ao olharmos de perto, o próprio termo “okinawano” é problemático por existir minorias e subgrupos dentro dessa categoria, pode-se imaginar o quanto as categorias “demais japoneses”, “japoneses das demais províncias” ou *naichi*, não esmagam em termos de diversidades sociais e culturais. Sendo assim, importa discutir algumas das transformações ocorridas no Japão, e conseqüentemente em Okinawa, durante o chamado período Meiji (1867-1912), enfatizando as que resultaram na formação de um ambiente social propício à emigração, a qual, por fim, tornou-se uma política de Estado.

2.1. Em busca de um Japão moderno: industrialização, nacionalismo e seus efeitos

À primeira vista, o próprio nome utilizado para se referir ao período em que o Japão procurou transformar-se em um Estado-nação moderno e industrializado aos moldes europeus já demonstra sua particularidade perante os levados a cabo na Europa e nos EUA. Estamos acostumados a uma terminologia de matriz europeia que associa a conjuntura que levou a ascensão e consolidação da burguesia no poder e à criação dos Estados nacionais como um processo de *revolução*, ao passo que as reações a esse, geralmente pela nobreza ou outros grupos reacionários, é comumente denominada como reação ou *restauração*.

Paradoxalmente, no Japão é por meio de uma restauração monárquica (imperial) que se inicia o processo de modernização e de rápido desenvolvimento capitalista decorrentes de diversos motivos: primeiramente como decorrência de crises econômicas (agrícola) e sociais (revoltas camponesas) de longa data enfrentadas pelo shogunato Tokugawa desde fins do século XVIII; em segundo lugar como resultado das pressões e ameaças por parte dos EUA e depois de vários países europeus para que o Japão abrisse seus portos e seu comércio, no que ficou conhecido como “política de canhoneiras” (VAN DROM, 2012).

Muitos comerciantes citadinos bem sucedidos (sobretudo de Edo, atual Tôkyô, e Ôsaka) não possuíam o *status* social desejado devido à rígida estrutura social japonesa pautada em princípios confucionistas (que desvalorizava a atividade mercantil). Por sua vez, a nobreza e os grandes proprietários *samurai* (*daimio*), por sua mentalidade aristocrática, recusavam-se a fazer concessões a esses “bárbaros do sul” e pregavam uma reação violenta contra eles, mesmo sabendo de sua inferioridade militar. Desse modo, os grupos que lideraram a revolta contra o shogunato visando à formação de um novo governo foram os

samurai de pequena patente, os quais estavam acostumados a trabalhar em cargos públicos e a realizar tarefas de administração das posses de seus mestres aristocratas com apoio dos comerciantes. (HENSHALL, 2004; BENEDICT, 2011).

A proposta desses jovens *samurai* ao estabelecer um novo governo, centrado simbolicamente na figura do imperador, era a de lidar diplomaticamente com tais países ameaçadores, a princípio de forma subalterna aceitando os chamados “tratados desiguais” e fazendo concessões com o objetivo de preservar a integridade territorial e econômica o máximo possível a fim de ganhar o tempo necessário para fortalecer seu país (promovendo pesada industrialização e modernização militar) de modo a ser capaz, em um futuro breve, de evitar uma intervenção colonial e, idealmente, lidar com essas potências em igualdade de condições.

O processo de modernização japonês cujo famoso lema era *fûkoku kyôhei* (富国強兵) “país próspero, exército poderoso” baseava-se em um plano de desenvolvimento centrado no objetivo de que o país pudesse, o mais rápido possível, enfrentar as potências estrangeiras em termos de igualdade. Tanto foi assim que o “grito de guerra” dos partidários da restauração imperial era *sonnô jôi* (尊皇攘夷) “reverenciar o imperador, expulsar os bárbaros”. Tais fatos explicitam como a construção do Estado-nacional japonês, inevitavelmente, teve um caráter autoritário, industrializante, centralizador e com uma presença progressiva dos militares na política e na vida social.

Como seria exaustivo e complexo enumerar e descrever os pormenores desse processo, basta citar que em poucas décadas o Japão passou por uma intensa modernização e ocidentalização durante a qual se estabeleceu as fronteiras nacionais (por meio da anexação de Ryûkyû/Okinawa e a colonização Hokkaidô). Ademais, ampliou-se o sistema educacional, aboliu-se os antigos privilégios e restrições, criou-se um sistema de correios, telégrafo e, posteriormente, de eletrificação, inaugurou-se e expandiu-se as malhas ferroviárias, montou-se um razoável parque industrial com grande participação do Estado, fortaleceu-se a marinha e o exército, que seguiam os moldes ocidentais, e construiu-se um sistema político centralizado de aparência democrática, porém marcado por práticas autoritárias (HENSHALL, 2004; BEASLEY, 1989;1990; VAN DROM, 2012 e SETTE, 1991).

O que houve não foi apenas uma ocidentalização. Igualmente importante foi o processo de readaptação e reinvenção das tradições e práticas culturais japonesas por parte do Estado, que as utilizou de forma instrumentalizada, visando à formação de súditos fiéis, obedientes e produtivos. Como exemplo, pode-se citar a apropriação da religião (*shintô*) pelo

Estado, usada como forma de divinizar o imperador, tencionando a criação de uma forte coesão e coação social, e ao mesmo tempo legitimando as ações daqueles que seguiam seus “desígnios divinos” (a elite política oligárquica) (SUSUMU, 2009). Tais concepções, posteriormente chamadas de “*shintô estatal*”, eram obrigatoriamente ensinadas nas escolas e vistas pelo Estado não como religião, mas como afirmação de patriotismo.

De todos esses processos citados, dois interessam em particular para a compreensão do processo imigratório japonês e, sobretudo, okinawano: as medidas econômicas visando à industrialização, as quais provocaram a miséria de muitos camponeses; e a construção da ideia de povo japonês, que foi responsável por situar os okinawanos, os *ainu* e depois outros povos incorporados ao Império do Japão (como os coreanos e os taiwaneses) como cidadãos ou súditos inferiores e marginalizados perante a “raça de Yamato”.

Até a Restauração Meiji a economia japonesa era fundamentalmente agrícola, na qual os camponeses pagavam impostos (variáveis conforme a colheita) em produtos (medidos geralmente em litros de arroz, ou *kokus*) recolhidos pelos proprietários (*daimios*) e usados para pagar as rendas fixas dos seus *samurai*, bem como os impostos para o Estado (shogunato). Durante o período Meiji ocorre a extinção da classe *samurai* (1873), substituída pela criação de um exército nacional moderno baseado no alistamento obrigatório. Nesse mesmo ano estabelece-se o imposto fixo sobre a terra (que passa a pertencer em sua totalidade ao Estado, ainda que a maioria dos antigos *daimios* continuasse sendo os proprietários *de facto*), a princípio em produtos e posteriormente em espécie. Essa mudança aumentou a produtividade e provocou a ruína de muitos camponeses que precisaram hipotecar suas propriedades para pagar os impostos (HENSHALL, 2004, p.111).

Acreditava-se que a industrialização, promovida em grande parte pelo Estado que criava diversas empresas e as revendiam a preços muito baixos a alguns conglomerados de famílias e grupos (*zaibatsu*), compensaria esse enorme gasto que se somava aos custos com infraestrutura (especialmente transporte e energia), sistema educacional, criação de inúmeros departamentos e cargos burocráticos, envio de estudantes e funcionários em missões de aprendizagem no exterior, pagamento dos militares, entre outros. Para minimizar esses custos, houve um enorme aumento da carga tributária que afetava diretamente os camponeses.

Uma das condições básicas para um intenso e prolongado crescimento industrial foi a grande oferta de mão de obra barata obtida por meio dos camponeses arruinados que se mudavam para a cidade em busca de qualquer trabalho. Com o passar do tempo, essa situação atingiu níveis alarmantes com constantes eclosões de revoltas populares.

Houve também uma explosão demográfica devido à melhoria da saúde pública com campanhas de vacinação, o aumento considerável no consumo de alimentos básicos e a proibição da prática do infanticídio, até então muito comum (HENSHALL, 2004; BEASLEY, 1989, 1990). Diante desse cenário, o governo japonês, aos poucos, promoveu uma política emigratória para as mais diversas regiões do globo, como os EUA e países do Sudeste Asiático, divulgando propagandas que falavam da facilidade de se fazer fortuna e a certeza de um regresso vitorioso³³.

Outro fator importante é que desde a guerra sino-japonesa (1894-1895), mas principalmente após a guerra russo-japonesa (1904-1905), o Japão nutriu ambições imperiais nas regiões de sua adjacência. Como parte desse processo, houve um grande estímulo pelo Estado para a imigração visando o desenvolvimento e a colonização de territórios próximos ou incorporados ao império, como Taiwan (desde 1895), Coréia (desde 1910), algumas ilhas do pacífico sul como as Marianas e Guam, Filipinas, Manchúria (a partir de 1933) e norte da China (1937 em diante) (SOUYRI, 2004); (WEINER, 1994); (MYERS; PEATTIE, 1984).

Foram vários, portanto, os fatores que contribuíram para a dinâmica emigratória japonesa. Ainda que os de ordem econômica fossem os mais importantes, em Okinawa eles foram intensificados por questões de preconceito e discriminação por parte dos japoneses das ilhas principais.

No esforço em construir um Estado-nação moderno aos moldes europeus, os governantes japoneses do período Meiji tinham como uma das tarefas principais a construção e formatação de seus recém-cidadãos/súditos. Esse processo, comum a todos os países que levaram a cabo políticas nacionalistas, foi marcado por peculiaridades históricas e culturais que remetiam às discussões sobre a construção da nacionalidade japonesa, da qual é imprescindível retomar alguns tópicos.

No período anterior à Restauração, ainda que o Japão dos Tokugawa tenham estabelecido certa unificação política, não se tratava de um Estado-nação em termos modernos, o qual, como afirma Hobsbawm (2011), é uma “invenção recente”, particular do século XIX, quando, após a Revolução Francesa, a Revolução Industrial e a consolidação das ideias liberais, a ascendente burguesia foi razoavelmente bem sucedida em conquistar o apoio (ou ao menos a submissão) popular para liderar tal processo que melhor atendia aos seus

³³ Essa situação foi comum na maioria dos países que em períodos semelhantes passavam por processos de modernização e rápida industrialização que causavam instabilidade econômica e social. A situação japonesa, nesse aspecto, não se diferenciou muito, guardadas as devidas proporções, do que ocorreu na Itália e Alemanha, por exemplo, em fins do século XIX e princípios do XX.

anseios.

No Período Tokugawa (1603-1867), as diferenças regionais no Japão eram grandes em termos de língua e práticas culturais em razão de cada comunidade estar sob uma administração razoavelmente autônoma (de um *daimio* ou equivalente), muitas vezes com pouco contato umas com as outras devido à rígida estrutura social que dificultava os deslocamentos internos e externos. Nesse período, Ryûkyû (Okinawa) era um reino politicamente independente, ainda que vassalo do Japão e da China (KERR, 1964; YAMASHIRO, 1993).

Com a necessidade de se “inventar” e “imaginar” (ANDERSON, 2008) uma nação legítima e aceitável para todos os habitantes, os governantes do Meiji tomaram uma série de medidas almejando uma “transferência” da lealdade e obediência que as populações tinham para com os poderes locais para uma entidade abstrata e de abrangência nacional: o Estado. É seguindo tais objetivos que se constituiu um exército nacional, uma religião nacional (*shintô* estatal), uma moeda nacional, uma educação nacional, as comemorações e heróis nacionais, e assim sucessivamente.

Uma consequência inevitável desse processo foi a formação, em maior ou menor escala, de sentimentos xenófobos, visto que para a eleição do que era “nacional”, se exigiu a sua contraparte, ou seja, a marcação da alteridade, os que estão fora ou são os inimigos da nação. O outro precisava ser caracterizado como tudo o que os nacionais rejeitavam, sendo, geralmente, marcados negativamente por características indesejáveis que os inferiorizavam (HOBSBAWM, 2011; SAID, 2007).

No norte do Japão, região até então pouco explorada, o governo iniciou uma campanha de colonização de terras (a ilha de Hokkaido, antiga Ezo) com vistas a aumentar a produção agrícola, garantir a ocupação territorial (a região fronteira com a Rússia) e “civilizar” os povos nativos (os *ainu*) que foram sistematicamente violentados, física ou culturalmente, e expulsos de suas terras, fato que desestruturou seu modo de vida (SOUYRI, 2004, p. 462-465).

Quase que simultaneamente, no extremo sul, o Estado japonês com sua política expansionista invadiu e anexou o semi-independente reino Ryûkyû, incorporando-o como Província de Okinawa (SEDDLE e HOOK, 2003; TANJI, 2006; WEINER, 2009). Nesse mesmo período, começaram a chegar ao Japão as ideias europeias da eugenia e do racismo científico (DIWAN, 2012). Contudo, tais teorias (que colocavam os brancos como superiores, seguido dos amarelos e por fim dos negros) passaram por uma “tradução” e reelaboração por

parte dos intelectuais japoneses de modo a servirem aos interesses nacionais e imperiais de seu país.

Durante esse processo que ocorria juntamente com um grande e rápido crescimento da economia nipônica no final do século XIX, o Japão, conquistando cada vez mais autonomia na política internacional, reinterpreto esse discurso racista europeu, incorporando alguns de seus pressupostos e rejeitando outros. No plano internacional, o governo divulgava que os nipônicos seriam os “Branços da Ásia” e que, mesmo sendo asiáticos, seriam superiores aos demais povos desse continente por não terem degenerado sua raça e sua cultura miscigenando-se com povos inferiores em razão do isolamento insular e político em que viveu por séculos (ROBERTSON, 2002; PEATTIE, 1984).

Em outras palavras, o Japão incorporou um dos preceitos eugênicos vigentes na Europa, o de “raça pura”, para legitimar seu lugar entre as grandes potências. No processo de anexação de Ryûkyû (Okinawa), por exemplo, o discurso oficial era que essa população era “achinesada”, incivilizada e ignorante, tal como muitos países da Ásia. Discurso semelhante foi usado contra os *ainu*, vistos como bárbaros e selvagens. A partir de tais premissas, o Estado iniciou uma política de “japonização” dessas populações impondo práticas culturais, religiosas, dentre outras, por meio, principalmente, das escolas e proibindo o uso de línguas locais e de quaisquer costumes não-japoneses (GOLDMAN, 2005; McCORMACK, 2001; SOUYRI, 2004).

A “importação” e “tradução” de concepções europeias para a construção do Estado nacional somou-se às reformulações de certas peculiaridades socioculturais japonesas como a religião (*shintô* estatal), que afirmava que o Japão, seu imperador e, por descendência, seus súditos, eram sagrados e teriam a missão divina de guiar e liderar os demais povos. Além disso, a imprensa e o Estado divulgavam que os japoneses seriam marcados pela homogeneidade racial e cultural (a raça de Yamato) devido ao seu “isolamento” insular. É interessante notar como no pós-Segunda Guerra essa imagem (de homogeneidade) foi reinventada pelo *nihonjinron* que eliminou, porém, o caráter imperial, sagrado e expansionista.

Houve também a reinterpretação e difusão - por meio das escolas, do exército e da propaganda oficial, por parte dos ideólogos e políticos do período Meiji - dos preceitos de ética, dever, conduta e obediência seguidas pelos *samurai* durante séculos: o chamado *bushidô* (武士道) “caminho do guerreiro”. Nessa reelaboração, toda sociedade deveria seguir tais preceitos divulgados como sendo constituintes da essência ou “espírito japonês” “*yamato*

dameshii” (大和魂). Ao invés da lealdade para com o *daimyo* ou o *shogun*, essa deveria ser devotada exclusivamente à nação e ao seu principal alicerce, o imperador, bem como, aos seus “representantes” e “auxiliares”: os políticos, os grandes industriais, os professores e, sobretudo, os militares.

No Período Meiji, os japoneses ainda se viam como inferiores aos ocidentais, pois se identificavam, muitas vezes, pelo termo “Branços da Ásia”. Ou seja, dentre os asiáticos (amarelos), os japoneses seriam os únicos “brancos” com toda semântica que o termo abrangia. Assim, havia uma crise identitária muito forte entre os japoneses ao perceberem-se como inferiores e ameaçados pelos ocidentais ao mesmo tempo em que almejam ser reconhecidos como iguais (já que não podiam enfrentá-los nesse momento). Para tanto, incentivavam a ocidentalização do governo e da sociedade. Uma das formas de adquirir o *status* de nação civilizada e moderna era tornar-se um império colonial, uma vez que esse era visto como símbolo de evidente superioridade econômica, social, militar, cultural e mesmo racial.

Essa mescla de sentimentos e percepções acerca do Ocidente (atração e repulsa, inveja e desprezo) também ocorria com relação aos “asiáticos”. Em certos momentos, os japoneses se viam como asiáticos por terem similaridades culturais e sociais com países como China e Coreia e por sofrer, juntamente com outros países desse continente, a exploração, a ameaça e a violência imperialista ocidental. Por outro lado, o Japão esforçava-se para equiparar-se em diversos aspectos com a Europa e os EUA, e, assim fazendo, procurava deixar de ser “asiático”, no que esse conceito significava em termos culturais e econômicos.

O que se percebe é que entre as décadas entre 1860 e 1890 há uma mudança na percepção da alteridade para os japoneses. Se no primeiro período o “outro” são os países ocidentais exploradores, no segundo, o “outro” passa a ser os países asiáticos que o Japão já via como potenciais colônias ou áreas de influência.

Após a derrota chinesa na guerra com o Japão de 1895, predomina na Ásia uma sensação de desapontamento, compartilhado por diversos países que esperavam que a única, ainda que tímida potência asiática decidisse combater o imperialismo ocidental ajudando esses povos a se tornarem independentes e prósperos. Porém, o que ocorreu foi que a ambição imperialista japonesa passou a ser uma nova ameaça a esses povos. Os novos objetivos do Japão estavam sintetizados na expressão, cunhada no mesmo ano do fim da guerra com a China, “*datsu a ron*” (脱亜論), algo como “deixar a Ásia”, “desasianizar”. Com isso, o Japão via-se como parte do Ocidente (embora os países ocidentais não o vissem desse modo) e a

“Ásia” seria o seu avesso³⁴ (SAALER, 2007). A Guerra sino-japonesa (1895) foi o pano de fundo para a construção do nacionalismo japonês e para a legitimação de sua expansão (racial, civilizacional, cultural) no Sudeste asiático (MAKITO, 2011).

Sintetizando tais contradições, Sven Saaler afirma que “Japan vacillated between insisting on being not Asian at all, and declaring itself the epitome of Asianness”^{*} (SAALER, 2007, p. 3). Assim, ficava a questão: Um Japão ocidentalizado e desenvolvido ajudaria seus “irmãos asiáticos” ou agiria como as demais potências ocidentais? Tal ambiguidade permaneceu para muitos japoneses não só até o fim do Império do Japão em 1945, mas até hoje³⁵. Com o passar das décadas, a ideia do Japão como superior e como líder da Ásia foi impondo-se, especialmente com a tentativa de criação da “Nova ordem” nos anos 1930 (com um golpe militar e a tentativa de subjugar a China), e mais ainda com a formação da “Esfera de Co-prosperidade Leste-Asiática” no início da década de 1940.

Em resumo, durante o processo de modernização japonês houve a necessidade de se criar uma “identidade japonesa”, a qual foi construída tendo como pano de fundo certa ideia de “Ásia” que congregava tudo que o Japão não queria ser: atrasado, primitivo, corrupto, vulnerável e explorado. Entretanto, à medida que o Japão ia se desenvolvendo, ele cada vez mais se proclamava como um modelo de país e de povo asiático capaz de enfrentar e derrotar o “Ocidente” (também tido de forma abstrata e genérica), como ficou claro, para os japoneses, com a vitória na guerra russo-japonesa de 1905.

Para uma Europa confiante de sua supremacia militar, econômica e racial, a vitória de um país asiático sobre um gigante europeu tornou-se algo difícil de ser compreendido à época. Nesse momento o Japão, que até então recebia uma atenção periférica por parte das grandes potências, passa a ser visto com certa apreensão, como o “Perigo Amarelo”, ideia que se dissemina pela Europa e América (DEZEM, 2005).

No plano interno também ocorreram mudanças importantes para a invenção do ideal de “povo japonês”, como a criação de uma hierarquização social pautada pelo “sangue puro” como estudado por Jennifer Robertson (ROBERTSON, 2002). A intenção era criar uma nação eugenicamente saudável, livre das degenerações genéticas e da mistura de sangue com povos

³⁴ O livro organizado por Sven Saaler Victor Koschmann (2007) demonstra como Okinawa era representada como sendo uma “Ásia” dentro do Japão. No pós-guerra, principalmente a partir dos anos 1970, Okinawa passou a ser um destino turístico muito procurado no Japão, sendo vista como uma pequena Ásia, uma espécie de Havaí (um lugar exótico, bonito, quente, porém, subdesenvolvido e marcado como “um lugar que não é sério”, com uma população gentil e feliz, ainda que preguiçosa e inculta).

^{*} “O Japão vacilava entre a insistência em não ser de modo algum asiático e a declaração de ser ele o epitome da asianidade”. Tradução livre do autor.

³⁵ Para uma análise profunda sobre as diversas fases e alternâncias nas relações Japão-Ásia, ver os artigos do livro editado por SAALER e KOSHMANN (2007).

ou grupos inferiores como os estrangeiros asiáticos (coreanos e chineses), os “asiáticos autóctones” (os okinawanos e os *ainu*) ou os *burakumin*.

Segundo Jennifer Robertson, ainda no Período Tokugawa houve uma gradual mudança na sociedade japonesa que começava cada vez mais valorizar a noção de sangue, linhagem sanguínea, entre outros. No século XIX apareceram preocupações com a ideia de sangue puro em oposição a sangue “mestiço” ou impuro (quando do contato com párias ou estrangeiros, por exemplo). Partindo de tais ideias, bem como da influência da eugenia europeia, a autora elabora uma reflexão sobre o Japão nas primeiras décadas do século XX detendo-se sobre temas como: os casamentos sanguíneos; a criação de “*Centros de aconselhamento para casamentos eugênicos*”, concursos de escolha das crianças mais eugênicas; circulação de revistas de alcance popular sobre o assunto, palestras em escolas, associações e faculdades (ROBERTSON, 2005, p. 329- 354).

É perceptível o lugar subalterno dos okinawanos na construção da ideia de povo japonês. Mesmo sendo parte do Japão, Okinawa tornou-se uma espécie de teste de provas para a “missão” imperial do Japão na Ásia. Ou seja, tal como os asiáticos, os okinawanos precisavam ser civilizados, educados, desenvolvidos, aculturados, vigiados e, se necessário, punidos pelo Japão. Munido de tais informações, somadas às duras transformações econômicas pró-industrialização, que afetavam, sobretudo, os camponeses pobres, enfatizarei a ligação entre esse preconceito contra os okinawanos e as mudanças econômicas postas em prática nesse arquipélago como fatores fundamentais para a compreensão da emigração okinawana anterior à Segunda Guerra Mundial.

2.2. O contexto emigratório okinawano

Oficialmente, a “moderna” imigração okinawana iniciou-se no ano de 1900 com vinte e seis trabalhadores levados para as plantações de cana de açúcar no Havaí, local esse que, atualmente, abriga a segunda maior “colônia” okinawana do mundo. No Brasil, esses imigrantes também chegam em números bastante modestos quando comparados com os japoneses das outras províncias, situação que, em poucos anos, se transformou radicalmente já que os okinawanos compuseram, em média, 10% de todos os emigrantes japoneses até o ano de 1941. (Okinawa-ken Kyoiku Iinkai *apud* KIMURA, 2003, p. 27).

Considerando que o Japão possuía, tal como hoje, quarenta e sete províncias, dentre as quais, Okinawa era a menor em termos territoriais e com uma pequena população, o fato de cerca de 10% de todos os imigrantes serem dessa região é sintomático do quão grave era a situação econômica e social nessa província e de como essa não melhorou substancialmente

durante esse longo período (1900 a 1941).

Antes da Segunda Guerra, segundo Kerr (1964, p. 438), os okinawanos remetiam mais dinheiro para suas famílias na terra natal, em termos per capita, em comparação com os japoneses das demais províncias. Tal fato demonstra a maior dificuldade econômica dos okinawanos, uma vez que, para imigrarem, a grande maioria endividava-se para custear a passagem, ficando a responsabilidade pelo pagamento dos empréstimos com os parentes que permaneciam na ilha. Devido a isso, os okinawanos tinham urgência em conseguir o dinheiro para poder ajudar na sobrevivência da família empobrecida e endividada.

Além dos fatores econômicos, desastres naturais também foram uma importante causa para a emigração okinawana. O impacto de tais desastres era gigantesco considerando que Okinawa tinha sua frágil economia quase inteira baseada na agricultura e pesca. Apenas como exemplo da grande recorrência de desastres naturais calamitosos, segundo Kerr (1964, p. 435-436), entre 1899 e 1901 houve grandes tempestades; em 1903 um vulcão entrou em erupção forçando deslocamentos populacionais; em 1904 houve uma enorme seca; em 1911 e 1912 houve terremotos e os frequentes tufões (chamados de *taifu*). Novas tempestades ocorreram em 1917, 1918 e 1922 e tufões arrasadores em 1931 e 1933. Epidemias também contribuíram para agravar a situação, como a de cólera suína em 1908, ano da imigração ao Brasil.

Retomando a questão econômica, Okinawa já estava em crise antes de sua anexação pelo Japão e a situação piorou nas décadas seguintes, pois, apesar da transformação de Okinawa em província ter ocorrido em 1879 (o que oficialmente a punha em igualdade de condições perante as demais), até 1903 Okinawa continuava pagando impostos (em produtos) no mesmo modelo abusivo de quando estes eram recolhidos pelo antigo clã de Satsuma desde 1609.

Em outras palavras, mesmo já sendo uma província há vinte e quatro anos, Okinawa pagava os impostos ao Japão aos moldes de um antigo “Estado tributário”. Desnecessário dizer o quão alto eram esses impostos comparados ao das outras províncias, nas quais, após as reformas agrárias, os tributos foram reduzidos em 58% (e mesmo assim eram altos, dado que causaram o colapso de muitos pequenos agricultores), sendo que em Okinawa praticamente não houve alteração³⁶ (KIMURA, 2003, p.31).

No começo do século XX houve a preocupação de Tôkyô em promover um desenvolvimento econômico em Okinawa, em especial aumentando a produtividade das plantações de cana de açúcar que passaram a ser liberalizadas e, em pouco tempo, chegaram a

³⁶ Autores como Joshua Roth (2005, p. 82-83) e Matthew Allen (2009, p.188) sugerem que a política japonesa em Okinawa assemelhava-se muito mais a um modelo de administração colonial.

ocupar 75% de toda a área agrícola. Não é difícil para qualquer pessoa minimamente familiarizada com a história econômica brasileira vislumbrar os diversos problemas que podem ocorrer em uma economia centrada na exportação monocultora de um produto instável no mercado internacional como o açúcar (como, por exemplo, a escassez e a inflação galopante dos gêneros de subsistência).

Como parte desse plano de desenvolvimento, a partir de 1898, as antigas propriedades agrícolas comunais, que formavam mais de 76% de todas as terras de Okinawa, foram convertidas em propriedades particulares aumentando enormemente a produtividade, mas causando uma grande desestruturação da tradicional vida comunitária e o aumento da pobreza de muitos agricultores, sendo isso um incentivo a mais para emigração.

As consequências socioeconômicas dessa reforma foram tão grandes que Kerr (1964, p. 424) considera-a como sendo o evento mais significativo em Okinawa entre a abdicação do rei de Ryûkyû em 1879 e a invasão americana em 1945. Interessante notar que praticamente às vésperas do início da imigração okinawana, a maioria do campesinato vivia em uma estrutura social de caráter comunitário com fortes laços de solidariedade. Desse modo, é muito possível que o ideal de “ajuda mútua”, de companheirismo, bem como a característica “bairrista” que os imigrantes e descendentes okinawanos mencionam constantemente como sendo suas características mais marcantes, seja derivado dessa experiência social comunitária relativamente recente.

Devido aos altos impostos, muitos municípios em Okinawa não conseguiram pagar suas dívidas durante vários anos, as quais recaíram sobre os contribuintes mais pobres, sobretudo, os agricultores que simplesmente contraíam empréstimos para pagar os impostos. Ademais, o mercado de Ôsaka detinha o monopólio da compra do açúcar de Okinawa (uma clara característica de dominação econômica colonial), e, por meio de especulações e outras medidas, mantinham os preços desse produto em baixa, enriquecendo os comerciantes e diminuindo as receitas do arquipélago (Okinawa-ken kyoiku Iinkai, apud KIMURA, 2003, p. 32).

Além dessas causas estruturais (a política econômica do Japão metropolitano) e circunstanciais (os desastres naturais), pode-se acrescentar o peso de decisões individuais como, por exemplo, a enorme participação que teve o patrono da imigração okinawana, Kyuzo Toyama³⁷, ex-diretor de escola em Kin (Okinawa), em campanhas contra as medidas

³⁷ Kyuzo Toyama ainda é muito lembrado como um verdadeiro herói nas comunidades okinawanas diaspóricas. A guisa de exemplo, há uma estátua em sua homenagem na sede da *Hawaii United Okinawa Association* (HUOA) em Honolulu, Havaí, e no *Centro Cultural Okinawa do Brasil* (CCOB) há um monumento

autoritárias tomadas pelo governo japonês, principalmente aquelas que afetavam os agricultores. Kyuzo Toyama chegou a fundar um jornal, posteriormente proibido, para divulgar tais queixas. Destino semelhante tiveram diversos grupos políticos que exigiam mais direitos e uma maior representatividade para a província (onde o próprio governador não era de Okinawa) (KERR, 1964, p. 425).

Em razão do fracasso político em Okinawa, Toyama começou a defender e promover a emigração acreditando ser essa a melhor solução para a população pobre do arquipélago. A princípio, não houve autorização à emigração, uma vez que o governo japonês julgava como prioritário completar o processo de “assimilação” e “japonização” da população okinawana, tarefa que demandaria ainda alguns anos. (KIMURA, 2003, p. 34).

As medidas em prol da homogeneização nacional que estavam sendo levadas a cabo incluíam a proibição do uso de outras línguas e dialetos em público, assim como a realização de festas e comemorações não oficiais, o uso de outros calendários (em Okinawa, por vezes, ainda hoje se usa o calendário lunar para certos rituais religiosos), vestimentas, adornos, tatuagens etc. Durante a Segunda Guerra, o uso das línguas okinawanas era punido com a pena capital (havia a desconfiança de traição) e mesmo antes dela eram frequentes os casos de humilhações públicas e o uso de outras formas de constrangimento e intimidação. Com o tempo, o projeto homogeneizador nacionalista foi consolidando-se por meio de perseguições às manifestações contrárias, bem como pelo intenso processo de propaganda e doutrinação realizado pelas escolas, pela mídia oficial e pelo exército de serviço obrigatório.

Outro fator que contribuiu para a emigração em massa foi a ocorrência de desastres naturais, nos primeiros anos do século XX, que afetaram a produção do principal alimento de Okinawa, a batata doce, causando uma grande fome. Destarte, após a Guerra russo-japonesa (1904-1905), e a posterior anexação da Coreia (1910), o governo japonês começou a ver na colonização e na imigração formas de expansão territorial, passando a incentivá-las, para além das crescentes e intensas pressões demográficas.

Iniciou-se a imigração, primeiro para o Havaí, depois para México e Filipinas (1904), Nova Caledônia (1905), Peru (1906), Canadá (1907) e Brasil (1908). A emigração acentuou-se nas décadas de 1920 e 1930 devido à queda acentuada do preço do açúcar, além dos efeitos da Crise de 1929 e do fato de Okinawa pagar quase o dobro de impostos do que outras províncias com área e população semelhantes (KIMURA, 2003, p. 41). Conjuntamente, esses

presentado pela cidade de Kin, em Okinawa, onde se destaca o famoso conselho de Toyama para os okinawanos: “Vamos mundo afora atuar nos cinco continentes”. Essa frase também aparece junto à estátua localizada no HUOA.

fatores levaram a economia da ilha ao colapso, intensificando a crise social e demográfica.

Nesse mesmo período, nos EUA, as pressões de grupos conservadores, racistas e xenófobos conseguiram que o Congresso aprovasse a *Immigration Act* (1924)³⁸ (em vigor até 1965) que incluía o *Asian Exlcusion Act* proibindo totalmente a imigração japonesa para os EUA (McLEMORE, 1994, p.108-111). Tal lei foi apenas o desfecho de outras de caráter semelhante, a começar pelo *Gentleman's Agreement* de 1908 que restringia fortemente a imigração japonesa. Pouco depois, países como Canadá, México, Peru, Bolívia entre outros, adotaram leis similares. Essas medidas foram as grandes responsáveis pela intensificação da imigração japonesa para o Brasil nas décadas de 1920 e 1930 (DEZEM, 2008).

Também importante foi o peso exercido pelas companhias de imigração que, através de propagandas ambíguas e, por vezes, claramente mentirosas, incentivavam a emigração alegando a quase garantia de sucesso e retorno rápido ao Japão. Recorrendo a tais ações, essas companhias conseguiram arregimentar um grande número de famílias. A partir da década de 1930, as famosas “cartas de chamadas” daqueles que haviam conseguido algum sucesso e estabilidade enquanto imigrantes foram, muitas vezes, decisivas na decisão de emigrar por parte dos familiares, amigos e conterrâneos de bairros, vilas e cidades em Okinawa.

Em resumo, é possível perceber que apesar do contexto emigratório okinawano estar inserido em outro maior que é o da emigração japonesa, sendo ambos motivados por pressões demográficas decorrentes do aumento populacional e de mudanças econômicas que provocaram a pobreza e o êxodo rural, no caso de Okinawa é visível como a discriminação, o racismo, uma política tributária injusta e os desmandos políticos por parte do Japão metropolitano acentuaram os efeitos negativos de tais medidas, as quais estavam sendo adotadas em um lugar já, de início, empobrecido e acometido por desastres naturais. Soma-se a isso as propagandas das companhias de imigração e o interesse do governo japonês em aliviar a pressão demográfica ao mesmo tempo em que incluía a imigração enquanto estratégia de sua expansão imperial em curso.

Ainda que a situação política econômica e social nas décadas posteriores à Segunda Guerra no Japão e, mais ainda, em Okinawa seja bastante complexa, pretendo refletir sobre alguns tópicos diretamente relacionados ao contexto emigratório.

No período do pós-guerra, o principal causador da emigração japonesa e okinawana

³⁸ Essa lei, também chamada de *Johnson-Reid Act*, estabelecia que a cota de imigrantes permitidos anualmente seria igual ou equivalente a dois por cento do número total de estrangeiros de cada nacionalidade registrados no censo nacional de 1890. Ademais, o número total de imigrantes não poderia superar 165 mil por ano, o que foi uma redução enorme ao se levar em consideração que antes de 1921 a média anual de imigrantes que entravam nos EUA era de, aproximadamente 850 mil (McLEMORE, 1994, p. 109).

foram os diversos efeitos diretos e indiretos da guerra que trouxe uma destruição humana e material sem precedentes, desemprego, inflação descontrolada, paralisação dos serviços sociais e da economia. Nesta situação, o problema da superpopulação era considerável, uma vez que todos os colonos e militares japoneses nas ex-colônias e territórios ocupados começaram a regressar ao seu país na casa dos milhões.

O Brasil só retomou relações diplomáticas com o Japão em 1952 e é no ano seguinte que se reinicia, ainda que não oficialmente, a imigração japonesa³⁹. Como não havia mais o interesse brasileiro, especialmente paulista, de trazer imigrantes para a grande lavoura, foram poucos os incentivos oficiais para atrair os japoneses. Nesse período, foi de fundamental importância entre os okinawanos as “cartas de chamadas convidando parentes, amigos e conterrâneos para os núcleos coloniais já consolidados e, depois, para centros urbanos como São Paulo. A maioria dos imigrantes, e não apenas os japoneses, no pós-guerra vieram por meio de cartas de chamadas, excetuando o período logo após o fim da Segunda guerra quando o Brasil recebe, até 1949, cerca de 19 mil refugiados europeus, ainda que tivesse se comprometido com a Organização Internacional de Refugiados da ONU a receber 700 mil (SAKURAI, 2004, p. 09).

Ainda que nem sempre fosse assim, as cartas funcionavam como uma “garantia” de que haveria ajuda de conhecidos para a superação dos problemas relacionados à de língua e aos costumes, bem como para se conseguir emprego, profissionalização e até o compartilhamento de “segredos” e procedimentos mais adequados e eficientes em algum ramo profissional. É válido destacar que, motivados pelo ideal de ajuda mútua e de conterraneidade, muitas famílias ou grupos oriundos de determinada região de Okinawa especializaram-se em uma mesma atividade e ajudavam a introduzir os novos imigrantes da sua região de origem nessa mesma profissão.

Outra característica desse deslocamento no pós-guerra são os contratos acertados com governo brasileiro que visavam o desenvolvimento de núcleos coloniais previamente planejados em diversas regiões do Brasil. Também relevante foi a vinda de grupos de técnicos e engenheiros (chamados de *seinen*, ou “jovens”) para núcleos e cooperativas com o objetivo de aumentar a produtividade. O mais famoso foi o que se dirigiu à cooperativa agrícola de Cotia (Cotia *seinen*). Nesse caso, o governo brasileiro tinha um interesse bastante pontual e restrito na imigração japonesa (uma “imigração dirigida”, de acordo com Célia Sakurai), seguindo em grande parte os prognósticos das políticas desenvolvimentistas das décadas de

³⁹ A imigração japonesa só foi oficializada em 1963 pelo então presidente João Goulart por meio do Decreto-lei nº 52.920 (BUENO, 2011).

1950/1960 (SAKURAI, 2004).

Resumindo as principais características da imigração para o Brasil nos primeiros momentos do Pós-guerra, Célia Sakurai afirma que,

O quadro que se desenha a partir de 1945 é, de um lado, a Europa e o Japão com excesso de população, desemprego e, de outro, países em busca de desenvolvimento. Há óbvias necessidades e interesses mútuos, que se acobertam sob o discurso do humanitarismo. A imigração do pós-guerra é claramente seletiva, com objetivos previamente traçados e planejados a fim de preencher os interesses das nações envolvidas com o apoio legal de organismos internacionais. Não é qualquer refugiado, ou qualquer europeu ou japonês que pode migrar. São alguns, rigorosamente selecionados, que migram. O destino destes também é previamente analisado pelos interessados. O discurso humanitário é válido para estes, com os requisitos dos interessados. O espírito de aventura do período anterior à guerra, a busca de “fazer a América” para enriquecer, dá lugar à racionalidade planejada com interesses diversos. Outro diferencial é a perspectiva de fixação nos países de recepção (SAKURAI, 2008, p. 195).

Além de modesta em termos numéricos⁴⁰, essa nova imigração japonesa rapidamente começou a perder força no Brasil. De acordo com Kimura:

Devido à onda de prosperidade da economia [japonesa], o movimento migratório para fora do Japão entra em decadência a partir da década de 60. Além disso, a diminuição do número de emigrantes japoneses reside nos seguintes fatos: os imigrantes encaminhados para os locais planejados pelo governo brasileiro enfrentam diversos problemas e uma nova onda de imigração para o Canadá e para a Austrália começou nos anos 60 (KIMURA, 2003: p.45).

Mesmo com a progressiva diminuição da imigração japonesa, os okinawanos permanecem representando cerca de 10% do total, o que pode ser entendido como sintoma da continuidade dos desníveis socioeconômicos entre as províncias japonesas, ainda que Okinawa oficialmente não fizesse mais parte do Japão desde o fim da guerra até o ano de 1972, visto que era considerado território ocupado pelos EUA e administrado por meio da USCAR (*United States Civil Administration of the Ryukyu Islands*) sob supervisão e controle, em última instância, das forças armadas americanas.

Se antes da guerra os okinawanos já tinham motivos maiores para emigrar devido à política econômica e social discriminatória japonesa, no pós-guerra, além de sofrer mais com o problema da pressão populacional (pela exiguidade do espaço, pela precariedade econômica e pela destruição da guerra), Okinawa teve o diferencial de estar diretamente sob ocupação americana (ao Japão é garantida a soberania em 1952), a qual também contribuiu para a emigração, sobretudo em decorrência da construção das bases militares e de outros fatores

⁴⁰ Entre 1924 e 1941 entraram no Brasil cerca de 137 mil japoneses, ao passo que no período de 1952 a 1963, considerado como a última etapa da imigração japonesa (já que nos anos posteriores o número de imigrantes é muito pequeno os que imigram para o Brasil o fazem de forma espontânea), chegaram aproximadamente 45 mil (SUZUKI, 1964, *apud*, SAKURAI, 2004, p. 07).

envolvendo interesses políticos dos EUA no contexto da Guerra Fria.

Com o desenrolar da Guerra Fria, em fins dos anos 1940 e mais claramente nos anos 1950, a política de “contenção ao comunismo” do governo Eisenhower (1953-1961) atuou em todas as áreas do globo onde havia algum interesse estratégico para os EUA em sua disputa com a URSS. Uma região crítica nesse contexto foi o Sudeste Asiático, especialmente após a revolução socialista chinesa (1949), a Guerra da Coreia (1950-1953) e o desenrolar da luta anticolonial na então Indochina francesa (em grande parte liderada por movimentos socialistas). Diante dessa situação, os EUA viam como fundamental o fortalecimento de sua presença na região, fator determinante em sua decisão de ocupar as ilhas Ryûkyû transformando-as em uma base militar avançada com capacidade de agir em toda a região (JOHNSON, 1999).

A questão das bases é um tema bastante polêmico especialmente porque elas continuam em operação mesmo com o retorno da soberania japonesa sobre o arquipélago. A situação é complexa, pois, ao contrário do que se imagina, não existe um consenso absoluto em Okinawa de que se devam retirar todas as bases. Alguns lembram o quanto elas foram importantes ao dar empregos (pagos em dólar), alimentos e cuidados médicos a uma população carente de tudo após a guerra. Para muitos veteranos, os americanos trataram os okinawanos melhor do que os japoneses. Tais reflexos podem ser vistos até nos imigrantes no Brasil.

As bases, ainda hoje, são responsáveis, de forma direta ou indireta, por grande parte dos empregos em Okinawa. Elas demandam muitos produtos e serviços de modo que sua saída repentina causaria desemprego, falências e perda de receitas para ilha (as bases pagam aluguéis, impostos e indenizações e muitos turistas americanos vêm visitar seus amigos e parentes). Por fim, alguns consideram as bases americanas como um “mal necessário” para a efetiva proteção da ilha, principalmente na hipótese de um ataque da Coreia do Norte que testa mísseis no Mar do Japão bem próximo à Okinawa. Apesar de tais fatores, a maioria da população é contra⁴¹. Segundo Yamashiro:

As bases foram construídas com o sacrifício das poucas terras agrícolas, muitas delas propriedades cultivadas durante gerações pelas mesmas famílias. Isso sem contar a desapropriação feita por critérios unilaterais. As 49 instalações militares ocupam mais de 11% da área total de Okinawa, representando 53% das bases americanas existentes no Japão. Acresce que tais instalações se acham concentradas na região sul da ilha, mais rica e

⁴¹ Atualmente, as maiores manifestações contra a presença das bases ocorrem quando acontece algum acidente ou crime. O mais famoso ocorreu em 1995 quando uma menina de doze anos foi sequestrada e estuprada por três militares americanos. Ver, ANGST, 2003. In: HEIN, Laura; SELDEN, Mark, 2003.

populosa. Os moradores, além da perda das terras, ainda passaram a sofrer os efeitos da poluição sonora dos gigantescos aviões militares, que evocam trágicas lembranças, e a deterioração das condições de vida pelos esgotos químicos que contaminam terra e água (YAMASHIRO, 1993, p. 230-231).

As bases ocupam um território enorme e uma das suas consequências foi a desapropriação de muitas terras agrícolas. Os desapropriados simplesmente tinham de aceitar a indenização e partir. O valor dessas indenizações variou muito. Em alguns casos foi pago um valor mínimo e em outros uma grande quantia. Algumas famílias okinawanas no Brasil enriqueceram com o valor recebido (e convertido em reais) em indenizações e alugueis, enquanto outras sequer ficaram sabendo da desapropriação. Mas, o importante aqui, é que as desapropriações foram um fator importante que também contribuiu para a emigração okinawana⁴².

Os EUA levaram a cabo diversas políticas de promoção da emigração okinawana principalmente devido à construção das bases. Como era comum a eclosão de revoltas no momento das desapropriações forçadas e a continuidade da luta daqueles que perdiam a terra, a administração americana, por vezes, compelia os desapropriados a emigrarem. Contudo, em algumas situações, questões políticas também entraram em jogo.

O caso mais emblemático foi o da imigração okinawana para a Bolívia a partir de 1953. Nesse momento, ocorria a chamada “Revolução Boliviana” com o presidente nacionalista Victor Paz Estenssoro que promoveu diversas reformas, dentre as quais, a reforma agrária que tinha como objetivo aumentar a produção agrícola para alimentar as tropas do MNR (Movimento Nacionalista Revolucionário). Como os EUA apoiavam seu governo, criaram uma campanha de incentivo à imigração okinawana com o objetivo de enviar trabalhadores para produção de alimentos na região de Santa Cruz de la Sierra.

Os EUA disponibilizaram o dinheiro suficiente para financiar o empreendimento, além da realização de uma intensa propaganda em Okinawa quanto à facilidade dessa imigração e a promessa de recebimento de 50 hectares de terra na Bolívia (ISHIDA, *apud* KIMURA, 2003, p. 48-49). Ou seja, a emigração okinawana para a Bolívia cumpria um duplo objetivo político para os EUA, auxiliava um regime aliado na América do Sul e, ao mesmo tempo, evitava revoltas da população nas desapropriações forçadas em Okinawa para a construção das bases.

É possível perceber, portanto, que no pós-guerra, além dos problemas

⁴² Curioso destacar que, ao contrário do que ocorreu durante a ocupação americana no Japão, em Okinawa nunca foram chamados demógrafos e especialistas americanos em estudos de população para se tentar solucionar o problema da pressão populacional. Ao invés disso, o governo americano encomendou trabalhos de historiadores, geógrafos e antropólogos sobre Okinawa em seus mais variados aspectos, como forma de facilitar o processo de ocupação, tais como citado no capítulo primeiro (AMEMIYA, 2002).

socioeconômicos, não se pode negligenciar os incentivos e mesmo a pressão por parte do governo norte americano (USCAR) para que ocorresse a retomada do fluxo emigratório okinawano para a América do Sul.

Ainda que não comente sobre o apoio dos EUA ao governo boliviano, Kozy Amemiya explicita os interesses e a urgência, por parte da administração americana, da execução de um programa de emigração okinawana para a Bolívia nos anos 1950 como forma de aliviar a pressão feita por aqueles que foram desapropriados e também devido ao temor de uma possível “infiltração comunista” (em pleno período Macarthista) entre os jovens okinawanos desiludidos e empobrecidos. Ao fazer uma dura crítica ao governo americano por ter apressadamente executado esse programa sem que houvesse antes um preparo adequado, o que provocou a morte de dezenas de imigrantes por doenças no interior da Bolívia, Kozy Amemiya conclui que:

The United States used the rhetoric of “population pressure” as a pretext for overseas emigration during the period of 1950 to 1955 against the backdrop of massive land expropriation by the U.S. military and the consequent growing discontent and anger among Okinawans. It then took control of the modest emigration plan initiated by the prewar immigrants in Bolivia and tailored it to suit its political design. The Bolivia emigration program was to serve as a safety valve to contain the influence of communism. The American occupiers used the rhetoric of population pressure to obfuscate the causes of unemployment and shortages of food, land and housing in Okinawa, and presented an emigration program as a solution. However, the primary concern of the United States government—both USCAR and the State Department in Washington—was not Okinawa’s population problems, but securing the military bases there.[...] For the majority of Okinawans who emigrated to Bolivia, the emigration program was a great disappointment at best or a disaster at worst. More than three quarters of the emigrants eventually moved out of the settlement. They either returned to Japan or moved into cities or re-emigrated somewhere else, mostly to Brazil or Argentina* (AMEMIYA, 2002, s/p).

Parte dos imigrantes okinawanos que se dirigiram à Bolívia nesse período acabaram reemigrando para o Brasil. A família de um dos meus colaboradores, a do senhor Kazuki, foi

* “Os Estados Unidos usaram a retórica da “pressão populacional” como um pretexto para a emigração ultramarina durante o período de 1950 a 1955 diante de um cenário de massiva expropriação de terras pelos militares americanos e do consequente aumento do ódio e descontentamento entre os okinawanos. Assim, eles assumiram o controle do modesto plano de emigração iniciado pelos imigrantes do pré-guerra na Bolívia, adaptando-o de modo a servir a seu projeto político. O programa de emigração para a Bolívia serviu como uma válvula de segurança para conter a influência do comunismo. Os ocupantes americanos usaram a retórica da pressão populacional para ofuscar as causas do desemprego e escassez de comida, terra e moradia em Okinawa, e apresentaram um programa emigratório como solução. Entretanto, o principal interesse do governo dos Estados Unidos – tanto da USCAR quanto do Departamento de Estado em Washington – não era os problemas da população de Okinawa, mas a segurança das bases militares ali instaladas. Para a maioria dos okinawanos que emigraram para a Bolívia, o programa de emigração foi, na melhor das hipóteses, um grande desapontamento e, na pior, um desastre. Mais de três quartos dos emigrantes eventualmente deixaram o assentamento. Eles ou retornaram ao Japão, ou se mudaram para as cidades, ou reemigraram para outros lugares, principalmente para o Brasil e Argentina”. Tradução livre do autor.

uma delas. Apesar das diversas dificuldades de transporte, comunicação e mesmo financeira, houve e ainda há (apesar das diferenças de objetivos) um considerável trânsito de okinawanos e descendentes entre países como Brasil, Argentina, Bolívia e Peru. Ainda que esteja fora do escopo desse trabalho, essa questão será brevemente discutida adiante, tendo em vista que alguns eventos atuais congregam as comunidades desses países.

2.3. A imigração okinawana no Brasil

Após as discussões acerca dos principais fatores relacionados ao processo emigratório okinawano, cabe agora atentar-se para o outro lado da moeda, ou seja, o movimento imigratório japonês e okinawano em terras brasileiras. O tema é bastante complicado, primeiro porque, tal como a emigração, não é possível fazer uma separação radical entre a imigração japonesa e okinawana, uma vez que esses últimos vieram ao Brasil inseridos no processo mais abrangente da primeira; e segundo, mesmo quando Okinawa deixou, oficialmente, de ser território japonês, entre 1950 a 1972, seus habitantes eram considerados como japoneses pelas autoridades e pelos registros de imigração brasileiros, tal como ocorreu em outros lugares como, por exemplo, no Havaí (SUTTON, 1983).

Outra dificuldade está no fato de que as listas de bordo dos navios não discriminavam as origens provinciais dos imigrantes. Contudo, em uma análise mais pormenorizada seria possível identificar a maioria dos passageiros de origem okinawana visto que muitos dos sobrenomes dos habitantes desse pequeno arquipélago diferem dos demais japoneses⁴³.

Nem mesmo as diversas pesquisas de recenseamento da colônia japonesa no Brasil, realizadas em diversos momentos, fornecem dados específicos sobre os okinawanos como o lugar ou a região onde a maioria se concentrou. Em geral, os registros mostram apenas a quantidade de imigrantes e descendentes okinawanos aqui radicados tal como era feito para os imigrantes das demais províncias.

Não existe nenhum trabalho acadêmico centrado na realização de um panorama da imigração okinawana no Brasil, o que se tem disponível são, basicamente, os livros editados

⁴³ A maior preocupação do governo japonês em sua política assimilacionista em Okinawa era com relação à língua okinawana (*uchinaguchi*), que passou a ser fortemente desencorajada e mesmo proibida em locais públicos. Ainda nesse intento, no início do século XX, o governo japonês compeliu a população de Okinawa a abandonar ou a japonizar os seus sobrenomes tradicionais com vistas a uma padronização nacional. Muitos dos sobrenomes são facilmente identificáveis (para quem compreende a língua japonesa), pois é possível perceber esse processo de “tradução” dos nomes originalmente falados em *uchinaguchi*. Outra peculiaridade é que, muitas vezes, os okinawanos compunham seus nomes de modo a possibilitar a identificação de sua família e região origem (cidade, vila, aldeia e mesmo de bairros). Contudo, nem sempre é possível fazer tais deduções já que muitos optaram por adotar os mesmos sobrenomes vigentes em todo o Japão. Uma lista com os principais sobrenomes okinawanos está disponível em: <http://www.uchina.com.br/noticia.asp?id=2905>. Acesso em 20/02/2014

pela própria AOKB e suas filiais e alguns trabalhos de descendentes de okinawanos, que variam de romances biográficos (como o de Jorge Okubaro e José Yamashiro), cartas (Paulo Hijo), a livros de divulgação sobre Okinawa (José Yamashiro e Shosei Miyagui).

As informações são dispersas, parciais e lacunares, de diversos gêneros e com objetivos e características díspares entre si, tornando problemática a compreensão do amplo e intrincado processo da imigração e constituição da comunidade okinawana no Brasil. Sem a menor pretensão de esgotar o assunto, procurarei esboçar um quadro geral, enfocando, sobretudo, a presença okinawana no Estado de São Paulo.

Há um considerável número de obras relativas à imigração japonesa no Brasil onde se expõe *ad nauseam* a narrativa épica que vai da constatação do problema da falta mão de obra na cafeicultura paulista, passando pela chegada do “*Mayflower* japonês”, o mítico *Kasato Maru*, que trouxe os “pioneiros” nipônicos em 1908, a experiência desapontadora nos cafezais, a passagem de colonos a proprietários e o desenvolvimento de uma alta produtividade agrícola, os problemas com a Segunda Guerra e a *shindô renmei*, até chegar ao processo de ascensão social, urbanização e escolarização dos filhos, cuja consequência foi a “assimilação” e ascensão dos japoneses na sociedade brasileira onde contribuem para o progresso nacional nas mais diversas áreas. Tais obras construíram e consolidaram uma visão idealizada, linear e heroica da imigração japonesa que, às vezes, é endossada por trabalhos acadêmicos.

Como faltam informações factuais básicas sobre o processo da imigração e consolidação da comunidade okinawana no Brasil, ao contrário do que se passa quanto à imigração japonesa como um todo, pretendo apontar algumas características desse fluxo migratório que auxiliam no entendimento das representações presentes nas narrativas de meus colaboradores.

Assim como o processo da emigração okinawana possui peculiaridades, o processo da imigração okinawana também carrega as mesmas particularidades de maior dificuldade econômica e de preconceito. As complicadas relações entre os okinawanos e os demais japoneses transpuseram os oceanos e foram reproduzidas ou reinventadas na sociedade receptora.

O primeiro período da imigração japonesa (1908-1941) costuma ser dividido em dois momentos: entre os anos de 1908 a 1925 caracterizado por uma imigração “experimental” com vistas a “testar” a adaptação dos japoneses ao trabalho e ao modo de vida das fazendas. Nesse momento, o governo paulista subsidiava as passagens, e a arregimentação dos

imigrantes era feita por companhias de imigração supervisionadas pelo governo japonês. Cerca de 40 mil imigrantes chegaram nesse período.

O segundo momento foi marcado pelo auge da imigração japonesa. Após o corte dos subsídios pelo governo paulista em 1925, o governo imperial assumiu o controle do processo migratório japonês (por meio de uma companhia estatal, a KKKK⁴⁴), caracterizando o que Célia Sakurai (2000) denominou como uma “imigração tutelada”. A presença do governo japonês foi fundamental para, entre outras coisas, o rápido processo de ascensão social dos imigrantes após a formação das várias, e altamente produtivas, colônias agrícolas. Nesse período, chegaram quase 140 mil nipônicos, mesmo considerando as restrições impostas após 1934 durante o Governo Vargas, que restringiu para cerca de 2.800 o número máximo de imigrantes japoneses que poderiam desembarcar por ano⁴⁵.

As peculiaridades da imigração okinawana perante a imigração japonesa eram visíveis já no primeiro navio, uma vez que dos 781 imigrantes, 325 eram de Okinawa, ou seja, em torno de 41% do total (HIGA, 2015, p. 09). Esse número reflete a situação de dificuldades econômicas e de desastres naturais do período. De maneira similar, a primeira leva migratória japonesa para o Havaí em 1899 também era composta majoritariamente por okinawanos (SHIMADA, 2012; ETHNIC STUDIES ORAL HISTORY PROJECT, 1984).

Segundo Francisca Vieira, o estranhamento entre os okinawanos e os demais japoneses era também perceptível no próprio navio⁴⁶: “Os imigrantes de Okinawa, já no navio que os trazia ao Brasil, mantinham-se em grupo separado. No Brasil, formavam um “bloco” social unificado, quando comparado com os demais imigrantes japoneses, concentrando-se desde o início em determinadas regiões”(1973, p. 76). Vieira foi a pioneira no Brasil ao perceber esse conflito no interior da categoria “imigrantes japoneses”.

O modo como foram distribuídos os primeiros imigrantes japoneses do Kasato Maru reforça a assertiva de Vieira, visto que, após passarem pela Hospedaria dos Imigrantes em São

⁴⁴ Abreviação de *kaigai kôgyô kabushiki kaisha* (海外工業株式会社), algo como: “Companhia Ultramarina de Desenvolvimento”.

⁴⁵ Como afirma Endrica Geraldo: “Na Constituição de julho de 1934, o parágrafo 6 do artigo 121 determinava que restrições deveriam ser impostas à entrada de imigrantes com o objetivo de garantir a “integração étnica e a capacidade física e civil do imigrante”. Essas restrições estipulavam o limite anual, para cada nacionalidade, de dois por cento do número total dos respectivos membros já fixados no Brasil nos cinquenta anos anteriores à aprovação da lei” (GERALDO, 2009, p. 176).

⁴⁶ O linguista Rokurô Koyama, citado por Tomoo Handa, descreve como desde o Kasato Maru a música estava muito presente entre os imigrantes okinawanos: “Finalmente o Kasato-Marui atracará amanhã em Santos. Teremos que lhe dizer adeus. Os varonis imigrantes sentiam o peito oprimido pela tristeza diante da separação iminente do navio de sua pátria. Viam-se tripulantes a erguer filhos de imigrantes ao colo, achegando suas faces às deles em sinal de despedida. A melodia dedilhada nos *jabissen* [*sanshin*] dos imigrantes da ilha de Okinawa diluía-se sobre as ondas escuras” (HANDA, 1987, p. 3).

Paulo, os japoneses foram enviados para seis fazendas, sendo que para a “Canaã” e a “Floresta” foram somente okinawanos. Além da segregação por motivos de discriminação, os okinawanos mantinham um costume chamado de *monchu* que significa reunir as pessoas de consanguinidade e parentesco para fins de ajuda mútua (KIMURA, 2003, p.56).⁴⁷

A discrepância entre as propagandas feitas pelas Companhias de Imigração e pelo próprio governo japonês e a realidade vivida nas fazendas de café eram enormes, sendo que os imigrantes viam como impossível a concretização de seus objetivos de rápido enriquecimento e de retorno ao Japão. Assim, grande parte fugiu das fazendas antes de findar os contratos pré-determinado.

Essa questão das fugas é importante porque ela foi, e continua sendo, mobilizada e interpretada pelos mais diversos motivos para contrastar “okinawanos” e “japoneses” (HIGA, 2015, p. 64-70). Essa é uma questão delicada porque, desde o início os okinawanos foram acusados de “desonestos”, e “preguiçosos” por romperem os contratos em busca de melhores empregos, o que gerava “má fama” entre os imigrantes japoneses. Até hoje em publicações (como os dois livros comemorativos citados), palestras e discursos a comunidade okinawana procura desconstruir essa visão negativa afirmando que as fugas também ocorriam com japoneses de outras províncias e que os okinawanos foram utilizados como “bode expiatório” para encobrir a situação de exploração sofrida nas fazendas, o descaso dos governos brasileiro e japonês, bem como das companhias de imigração, e a discriminação sofrida por esse grupo no Japão.

Há, portanto, duas narrativas principais fortemente polarizadas; uma que acusa os okinawanos de privilegiarem seus próprios interesses a despeito do impacto negativo que os “fujões” poderiam causar na imigração japonesa como um todo; e a outra que vitimiza os okinawanos, por terem sido injustamente punidos pelos fracassos de uma desmazelada política imigratória. Essa querela não ficou restrita às narrativas e discursos proferidos por algumas lideranças das comunidades japonesas e okinawanas, muitas vezes ela foi reproduzida em materiais acadêmicos, jornalísticos e comemorativos de grande circulação, como analisado por Laís Miwa Higa (2015, p. 67-68).

O fato é que as informações sobre as fugas (especialmente com relação à origem provincial daqueles que partiram) são escassas, ambíguas e, por isso, frequentemente super interpretadas para fins políticos e para a construção de determinada história da imigração que busca engrandecer e/ou desmerecer os grupos em questão (okinawanos/demais japoneses).

⁴⁷ Pode-se pensar também no quanto esse costume estava ligado a formas de sociabilidade comunitária (camponesa) que ainda eram muito presentes em Okinawa.

Sem pretender alongar essa discussão, é importante mencionar que, uma vez que a maioria dos primeiros imigrantes eram okinawanos, é natural que esse grupo predominasse nos casos de fuga. Ademais, em comparação com os demais japoneses, a maioria dos okinawanos veio com maiores dificuldades por já terem contraído empréstimos antes mesmo de saírem de Okinawa.

Outro exemplo de como, por falta de informações precisas, muitos temas e episódios da imigração japonesa e okinawana são utilizados para variados fins no presente é o caso citado no livro comemorativo **1 século de História** da AOKB, segundo o qual os imigrantes okinawanos tiveram de depositar uma razoável quantia para a companhia de emigração, com a promessa da devolução ao chegarem em Santos. Porém, argumentando que os imigrantes dessa província não saberiam como gastar o dinheiro (usariam para jogatina, bebedeira ou outros fins indevidos), a Companhia adiou a devolução dos depósitos, que ao fim, nunca ocorreu. Ademais, o livro acusa diretamente o famoso Ryu Mizuno, considerado o “pai da imigração japonesa no Brasil”, no seguinte trecho: “Na realidade, o dinheiro depositado pelos okinawanos foi usado por Ryu Mizuno, e nunca mais foi devolvido – o que legou vidas miseráveis a todos que foram por ele extorquidos” (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 1 século de história, 2012, p.53).

Tendo em vista que, até o momento, é impossível saber ao certo se tal episódio de fato ocorreu, o importante é atentar como ele foi utilizado discursivamente em uma publicação oficial da comunidade okinawana brasileira de modo a deixar claro a existência de preconceitos e medidas discriminatórias contra os okinawanos por parte dos demais japoneses praticadas, inclusive, por importantes autoridades como é o caso de Ryu Mizuno, geralmente visto como um “herói” nas narrativas sobre a história da imigração japonesa no Brasil⁴⁸ tendo sido homenageado por meio da inauguração de ruas e viadutos em seu nome. Em outras palavras, esse episódio foi transformado, na atualidade, em um objeto de disputa de memória e de narrativa sobre a “imigração japonesa” (onde se incluem os okinawanos) e, no caso, foi utilizado pela comunidade okinawana para deslegitimar determinadas narrativas que, sob seu ponto de vista, heroizam Ryu Mizuno e, conseqüentemente, não levam em devida consideração a discriminação sofrida pelos okinawanos no contexto da imigração para o Brasil.

Outro exemplo que merece menção é o caso das “falsas famílias”. Uma vez que a

⁴⁸ Ver, por exemplo, o seguinte artigo, originalmente publicado no jornal nipo-brasileiro *Paraná shinbun*, cujo título é *Ryu Mizuno, o herói da imigração*. Disponível em: <http://revistacafeicultura.com.br/index.php?tipo=ler&mat=6982>. Acesso em 01/04/2016.

estratégia era ganhar dinheiro rapidamente e voltar à terra natal, a maioria dos okinawanos não trazia todos os parentes, principalmente crianças e idosos, entretanto, como o contrato firmado desde 1907 entre a *Companhia Imperial de Emigração**, presidida por Ryu Mizuno, e o Estado de São Paulo exigia que os imigrantes viessem em famílias com ao menos três pessoas maiores de doze anos e aptas ao trabalho agrícola (popularmente chamada de “lei das três enxadas”) (WAWZYNIAK, 2004, p. 51), era comum, entre os okinawanos, a prática da montagem de famílias artificiais que só existiam no nome (formadas entre vizinhos, amigos ou mesmo desconhecidos) com o único objetivo de cumprir as exigências burocráticas. Novamente, houve (e ainda há) uma polarização de interpretações sobre essa prática, pois alguns a entendiam como falta de moralidade, ética e decência por parte dos okinawanos, enquanto outros a consideravam uma alternativa legítima, escolhida por aqueles que se encontravam em uma situação econômica que beirava o desespero.

Tal como o caso das fugas, do “calote” de Ryu Mizuno e muitos outros, não há documentação nem provas que embasem tais afirmações e julgamentos, o que não impede que elas continuem a ser veiculadas mesmo em trabalhos acadêmicos, demonstrando o quanto o tema dessa imigração é politizado e relevante para construções de histórias, memórias e identidades por diversos grupos nos dias de hoje.

Independentemente de tais questões, o fato é que a acusação de que os okinawanos rompiam contratos e fugiam das fazendas foi utilizada pelo governo japonês e pelas companhias de emigração para restringir a imigração okinawana em alguns momentos. Novamente, nunca foi citado algum documento que afirme que houve medidas oficiais nesse sentido, porém tendo em vista que não apenas a AOKB como também alguns autores como Kimura (2003) e Koichi Mori (2006)⁴⁹ afirmam que tais medidas vigoraram, é provável que, realmente, as companhias de imigração evitavam o recrutamento de okinawanos em alguns momentos, porém tratava-se, muito provavelmente, de medidas informais, pontuais e razoavelmente maleáveis de acordo com contexto.

Kimura também afirma que houve restrições à imigração okinawana e as interpreta como sendo resultantes da preocupação do governo japonês de que os okinawanos estivessem agindo não como japoneses, mas sim como okinawanos (manchando, assim, a reputação dos primeiros). Como ainda estavam aprendendo a “ser japoneses”, o temor era que, ao escapar do controle governamental, eles se identificassem cada vez mais como okinawanos e

* Tradução mais comum do nome original em japonês: (皇国殖民会社) *kôkoku shokumin kaisha*.

⁴⁹ Mori afirma que entre 1913 e 1916 medidas não-oficiais proibiram a imigração okinawana e em 1919 ela foi formalmente banida (2006, p. 50), porém o autor não cita qualquer medida oficial que comprove essa afirmação.

disseminassem suas ideias em um possível, ainda que remoto, retorno ao país natal (KIMURA, 2003, p. 57-69). Ainda segundo Kimura, é por essa razão que o governo japonês, além da proibição, tomou várias iniciativas para educar (leia-se japonizar) o mais rapidamente possível os okinawanos antes de sua partida. Foi já muitas vezes repetida a instrução passada pelo governo japonês de que os imigrantes deveriam se comportar como “pequenos “embaixadores do Japão” sob o olhar dos estrangeiros.

Por sua vez, Mori interpreta que os okinawanos foram os únicos culpados pelas fugas das fazendas devido ao preconceito contra esse grupo e ao temor, por parte do governo do Japão, de que a imigração para o Brasil fosse suspensa ou pior, banida, devido ao descontentamento dos fazendeiros (MORI, 2006, p.50-51). Mori cita um documento (relatório de 15 de março de 1918 do vice cônsul da filial de Ribeirão Preto do Consulado Geral do Japão do Brasil, Misumi Yôzo, ao ministro das relações exteriores do Japão) onde o vice-cônsul afirma categoricamente que as fugas se devem, quase que unicamente, aos okinawanos e que esses, ao contrário dos japoneses, apresentam baixo nível cultural, hábitos inferiores, são atrasados e grosseiros e provocam repulsa nos brasileiros (que os enxergam mais como chineses) e envergonham os demais japoneses. O Consul finaliza o relatório sugerindo fortemente que as autoridades responsáveis deveriam demarcar melhor as diferenças entre okinawanos e japoneses para os brasileiros e reduzir severamente a seleção de imigrantes de Okinawa, pois, do contrário, futuramente isso poderia levar à proibição da imigração japonesa no Brasil (MORI, 2006, p. 50-51).

O documento não é citado diretamente por Mori que o reproduz e traduz para o inglês de acordo com o que foi publicado em um livro escrito em japonês por um importante membro da comunidade okinawana paulistana, Mosei Yabiku, em 1987, em um livro sobre a história da imigração okinawana. Esse caso demonstra como muitas fontes relativas à história da imigração okinawana no Brasil são frágeis, escassas, e, frequentemente, apenas disponíveis a determinadas pessoas ligadas ou, ao menos, próximas a essas comunidades.

Voltando ao caso das restrições aos okinawanos, segundo Kimura (2003, p. 57) em 1912 proibiu-se a imigração de japoneses oriundos de Okinawa e Kagoshima (província ao sul do Japão também bastante pobre), dado que esses últimos também fugiram em grande número por motivos semelhantes aos dos okinawanos. Apesar de tais medidas, o fluxo imigratório japonês para o Brasil aos poucos se consolida, primeiramente porque a imigração europeia não estava muito intensa (e logo seria interrompida com a Primeira Guerra Mundial) e, pouco tempo depois, porque o governo japonês empenhou-se para a sua consolidação

depois que houve a proibição da imigração de seus nacionais pelos governos canadense, americano, mexicano, peruano e australiano na segunda metade da década de 1920.

Percebendo o interesse do governo japonês em manter a imigração, em 1914 o Governo do Estado de São Paulo suspendeu os subsídios para as viagens dos imigrantes japoneses. Tal medida refletia as pressões dos grupos contrários à presença japonesa no Brasil, bem como o racismo que se corporificava nas políticas de europeização e branqueamento, já que os subsídios continuavam valendo para os imigrantes europeus. (DEZEM, 2000; SAKURAI, 2000, capítulo 3).

Com a proibição de 1912, os imigrantes okinawanos em São Paulo começaram a se organizar no intento de revogar essa medida. Assim, em 1916 foi fundada na cidade de Santos (que abrigava a maioria dos okinawanos fugidos das fazendas) uma associação okinawana que tinha como objetivo pressionar o governo japonês, por intermédio do Consulado do Japão em São Paulo, para a anulação da proibição da imigração de naturais dessa província. Essa associação logo assumiu outras funções voltadas à orientação e assistência desses imigrantes, em especial, para questões acerca de trabalho, moradia, dificuldades de comunicação com os brasileiros, etc (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 2012, p.91).

Curioso perceber o quão rápido foi formado essa Associação, o que demonstra que havia uma grande preocupação dos imigrantes para com seus conterrâneos, pois estavam conscientes de que as dificuldades enfrentadas por eles em Okinawa piorariam ainda mais caso fosse suspensa a emigração. De fato, a formação de associações e de jornais era um traço bastante característico dos imigrantes japoneses em geral, que o faziam como forma de melhor se acomodarem nos países com língua, hábitos e costumes tão diferentes. Tão comum era essa prática que Lesser afirma que circulava uma conhecida piada que dizia que “dois japoneses formam uma associação, e três formam um jornal” (LESSER, 2001, p. 167). Ademais, a formação das associações com seus diversos departamentos também era um reflexo da rígida estrutura organizacional que o novo governo Meiji implantava para mobilizar, administrar e controlar as atividades econômicas, sociais e políticas, especialmente dos camponeses.

Em 1917 volta a ser permitida a imigração okinawana. Contudo, pelos mesmos motivos que antes, entre 1919 e 1926, a entrada de okinawanos ficou restrita à chamada por parentes (por meio de cartas). Consequentemente, em 1923, novas associações okinawanas de caráter semelhante àquela de Santos foram fundadas em outros locais como Pedro de Toledo, Pedro Barros e Campo Grande (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 2012).

Em 1926 foi fundada em São Paulo a *Kyûyô Kyôkai*, que viria a ser o embrião da atual *Associação Okinawa Kenjin do Brasil*, contando com mais de dois mil associados e com 23 subsedes, a maioria das quais se encontra ativa ainda hoje (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 2012). Essa associação tinha por principal objetivo lutar pela liberalização da imigração okinawana (conseguida em definitivo apenas em 1936 quando já vigoravam as restrições do governo Vargas) e prestar assistência e orientação aos imigrantes, em especial, aos recém-chegados.

As associações okinawanas anteriores à Segunda Guerra Mundial tinham como foco garantir a continuidade da vinda de seus conterrâneos e lutar pela sua inserção social e no mercado de trabalho, promovendo orientação e suporte. Para evitar discriminações e uma nova proibição, a Associação procurou desencorajar as práticas e costumes que diferenciassem do padrão adotado pelos demais japoneses, ou que pudessem ser considerados “bizarros” pelos brasileiros. Com esse fim, em 1926 foi redigido um “Acordo de 14 itens” pelos fundadores da Associação *Kyûyo Kyokai*:

- 1) We should not go out wearing Okinawa-style Japanese clothes;
- 2) We should not carry children on our backs;
- 3) We should not expose our bodies to others, especially to foreigners;
- 4) We should do our best not to go about barefoot;
- 5) We should eliminate the habit of drinking, singing and raising a ruck when a baby is born;
- 6) As far as possible, we should adopt Brazilian-style lodgings and give up the practice of sitting on matting with our legs crossed;
- 7) As much as possible, we should speak either in normal dialect [Japanese] or in Portuguese. We should refrain from using Okinawan dialect especially in front of Japanese from other prefectures;
- 8) We should dedicate ourselves to interact with Brazilians and other foreigners;
- 9) When burying the dead, Brazilian memorial customs should be followed and all the appropriate paperwork taken care of;
- 10) We should give up the habit of blindly trusting the words of others. We must take great care regard to this because it is this habit that has led us to foment strikes and run away from the agricultural lands where we were contracted to work;
- 11) We must work for the public good;
- 12) We must dedicate ourselves to patience and remain in one place;
- 13) We must not be led astray by the small temptations that confront us;
- 14) When meeting new immigrants, people living in cities should refrain from boastful words. The vast majority of city dwellers do not really know what plantation life is like. Their boastful language thrusts deeply into the minds of the newly arrived migrants visions of endless work and paltry remuneration on the plantation and results in the continuous stream of runaways. All those who go to meet new arrivals at Santos Harbor should be very careful in this regard⁵⁰ (MORI, 2003, p. 53-54).

50

1) Não devemos andar com roupa japonesa de estilo de Okinawa;

Há uma dupla preocupação evidente nesses 14 “mandamentos”, a saber, evitar conflitos e maus entendidos entre os okinawanos e os demais imigrantes japoneses, e também entre os primeiros e os brasileiros. Dessa forma, mostrar-se nu em público, trajar *kimono*, levar as crianças às costas, andar descalços, sentar em esteiras de pernas cruzadas e cremar os corpos (ou exumar os restos mortais no caso dos okinawanos) realizando cerimônias religiosas não católicas, eram práticas comuns a todos os imigrantes japoneses e eram consideradas pelos brasileiros como próximas da selvageria e sinônimo de um povo (raça) inferior.

Evidencia-se também o esforço da Associação em tentar “japonizar” o máximo possível os okinawanos (ao menos quando estivessem em público) para evitar confrontos com os demais japoneses e novas suspensões da imigração. Desse modo, é possível perceber quais são os costumes e práticas culturais okinawanas que mais causavam atritos dentre elas, a diferença linguística, onde há a sugestão de não usar o *uchinaguchi* na frente dos demais imigrantes. Curioso notar que o documento (de acordo com a tradução de Koichi Mori) considera tanto o português quanto o japonês e o okinawano como dialetos, ao contrário da visão que se tornou hegemônica que considera o *uchinaguchi* como um dialeto da língua japonesa.

Outra sugestão é para que a comunidade okinawana cesse de cantar, beber e barulhar quando do nascimento de uma criança. Esse hábito revela algumas características dos okinawanos relacionadas à forte permanência de um universo cultural e simbólico ainda

-
- 2) Não devemos levar crianças nas costas;
 - 3) Não devemos expor os corpos aos outros, sobretudo aos estrangeiros;
 - 4) Devemos tratar de não andar descalços;
 - 5) Devemos eliminar o hábito de beber, cantar e fazer algazarra 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 todo requerimento deve ser feito;
 - 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) Devemos trabalhar para o bem público;
 - 12) Devemos nos dedicar à paciência e ficar em um lugar;
 - 13) Não podemos nos desviar pelas tentações pequenas que nos enfrentam;
 - 14) Ao conhecer imigrantes novos, os moradores das cidades devem abster-se de palavras orgulhosas. A vasta maioria de moradores de cidades não conhece a vida na fazenda. 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. (Tradução livre do autor).

muito marcado pela noção de comunidade onde os laços de sociabilidade particulares são mais intensos (a aldeia, a guilda, a família extensa, o mercado, o bairro). É somente nesse contexto que pode ser pensado como comum a prática de festejar e beber em um frenesi coletivo, uma vez que essa comemoração pressupõe grande intimidade entre os membros. Esse costume também foi observado (e visto de forma depreciativa por muitos japoneses de outras regiões) em outras comunidades okinawanas no exterior, como nas Filipinas (KANESHIRO, 2002, p.81).

É por esse motivo que a comensalidade, assim como as músicas e danças (muitas tematizando o trabalho agrícola e a vida comunal), são muito importantes e presentes ainda hoje na comunidade okinawana. O ato de beber bastante entre amigos é recorrente e, de certo modo, ainda presente em Okinawa (que produz um tipo único de *sake* destilado, *awamori*^{*}, de teor alcóolico muito mais elevado do que o seu equivalente consumido nas demais regiões do Japão).

A força comunitária também se evidencia no fato de os okinawanos (tanto na terra natal quanto no contexto diaspórico) serem muito bairristas, em comparação com os demais japoneses, o que pode ser comprovado pela existência de diversos *sonjinkai*⁵¹ (associação de aldeia) no Brasil e também, apenas para citar um exemplo, no Havaí⁵². Ou seja, a reunião de pessoas originárias de uma mesma cidade, vila, aldeia e mesmo bairro de Okinawa ainda é relevante para a manutenção de certos laços de solidariedade, mesmo após décadas de residência no Brasil, inclusive com a terra natal já que é frequente a oferta de bolsas de intercâmbio para os descendentes dessas localidades.

Uma comparação muito rica pode ser feita com a experiência da imigração okinawana nas Filipinas (que chegou ao fim em 1941 por conta da Segunda Guerra). De acordo com Edith Kaneshiro, os filipinos chamavam os okinawanos de *the other Japanese* porque, ao contrário dos demais japoneses, eles formavam diversos *kenjinkai* e *sonjinkai* nas áreas rurais próximas a Davao. Por meio delas, havia competições de *sumo* okinawano entre as pessoas de

* O *awamori* é derivado do contato com bebidas destiladas tailandesas (siamesas) e chinesas que chegaram a Okinawa por volta do século XV. Era produzido a partir da fermentação do milhete/painço, cevada e arroz. Posteriormente, passou-se a usar apenas o arroz, diferenciando o *awamori*. Essa bebida é uma das evidências materiais do intenso intercâmbio comercial e cultural existente entre o Reino de Ryûkyû e os territórios vizinhos nesse período (HOKAMA, 2002, p.50. In: NAKASONE, 2002).

⁵¹ Existem também, em alguns casos, *azajinkai* sendo *aza* a divisão administrativa de uma aldeia, ou seja, uma associação de pessoas de um mesmo “bairro”. Existem no Brasil (*Aza Oroko* e *Aza Tabaru*), onde o caso mais famoso é o dos *urukunchu*, (pessoas oriundas do bairro de Oroko da capital Naha), mas também em outras localidades como no Havaí (SUTTON, 1983, p. 58; KIMURA, 1968, p. 333).

⁵² Existem aproximadamente 38 associações de cidades, vilas e aldeias de Okinawa (chamadas no Brasil de *shichoson*) no arquipélago do Havaí (EUA). Ver: <http://www.huoa.org/nuuzi/about/memberclubs.html>. Acesso em 10/04/2016.

diferentes vilas (em Okinawa existem ainda hoje competições de cabo-de-guerra entre vilas e aldeias), diversas comemorações e festas altamente alcóolicas que chegavam a durar três dias quando do nascimento de uma criança (KANESHIRO, 2002, p. 81). Para a autora, essas atividades particulares dos okinawanos eram fundamentais para minimizar a dura realidade e a saudade da terra natal e eram formas de transplantar e recriar o modo de vida das vilas de Okinawa em Davao.

Segundo os quatorze artigos citados acima, um hábito muito presente nos okinawanos era o de confiar em excesso na palavra de estranhos (algo recorrente em indivíduos cujas práticas sociais são marcadas pela vivência comunitária), razão pela qual teriam fugido e feito greves nas fazendas. É bastante interessante perceber como há, aí, uma tentativa de justificar as fugas e as revoltas dos imigrantes sem culpar o regime de trabalho nas fazendas, as companhias de imigração, a propaganda enganosa, dentre outros. Desse modo, esse artigo pode ser entendido como uma forma de negociação e apaziguamento de conflitos.

Esses artigos frisavam que era importante para os imigrantes okinawanos, ao menos ao nível do discurso, tentarem se fixar, se relacionar bem com os brasileiros e contribuir economicamente para o desenvolvimento nacional. Esses conselhos visavam evitar as críticas dos fazendeiros, dos políticos e de parte da sociedade brasileira que considerava os japoneses “inassimiláveis”, devotos fanáticos de seu país natal e interessados apenas em enriquecer e partir o mais breve possível não oferecendo contribuição alguma à sociedade nacional (TAKEUCHI, 2009; NUCCI, 2000).

Os destinos, rotas e movimentos dos imigrantes okinawanos no Brasil foram intensos nesse período anterior à Segunda Guerra Mundial. Se após esse período o movimento deu-se, principalmente, no sentido de urbanização, em especial para São Paulo, anteriormente as rotas eram mais heterogêneas e determinadas por vários motivos como: oferta de empregos, muitas vezes temporários, como o trabalho nas estradas de ferro; chamadas de parentes já instalados; migração em direção à Argentina e dessa para o Brasil; abertura de frentes pioneiras para a lavoura, especialmente cafeeira, dentre outros (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 2012, p. 83-120).

Os okinawanos ingressaram em grande número no trabalho de construção de ferrovias, uma vez que os salários eram relativamente altos ainda que fosse uma profissão muito arriscada (casos de acidentes graves e de morte por doenças como a malária eram frequentes) (HANDA, 1987 313-333). Muitos participaram da construção da Estrada de Ferro Noroeste que partia de Bauru, passava por Campo Grande e terminava em Porto Feliz (MS) (HANDA,

1987, capítulo 34). É por esse motivo que até hoje há uma grande concentração de okinawanos em Campo Grande, cidade onde o *Okinawa soba* tornou-se um prato típico e patrimônio tombado pela prefeitura (GOMES, 2012). Era muito comum esses imigrantes instalarem-se na periferia das cidades onde passava a linha férrea para dedicarem-se ao cultivo de alimentos voltados para o abastecimento desses pequenos núcleos urbanos.

Campo Grande também recebeu imigrantes okinawanos vindos do Peru, os quais, muitas vezes, atravessavam a pé os Andes⁵³ passando pela Bolívia. Igualmente, a presença okinawana foi maciça na construção da linha férrea Santos-Juquiá (Estrada de ferro Sorocabana) e nos pequenos municípios adjacentes a ela, como Peruíbe, Itariri, Ana Dias, Pedro de Toledo, Miracatu, Cedro, Juquiá e demais municípios da região do Vale do Ribeira. Contudo, a maioria dos imigrantes, com o tempo, deixou essas cidades (onde eram agricultores e produziam, sobretudo, arroz e banana) e dirigiu-se para Santos e para São Paulo (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 2012).

Ainda seguindo o trajeto das estradas de Ferro, muitos okinawanos instalaram-se em Marília (Companhia Paulista); Araçatuba, Lins, Promissão e Bauru (Noroeste); Avaré, Quatá e Presidente Prudente (Sorocabana); Araraquara, Cambuí e Matão (Estrada de Ferro Araraquara); Igarapava e Canindé (Mogiana), e outras cidades menores (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 2012; VIEIRA, 1973).

É importante mencionar a ação da KKKK, do consulado japonês e de outros órgãos na orientação e supervisão quanto a esses deslocamentos e na decisão sobre as culturas agrícolas favoráveis em cada caso. Por meio de verbas do governo japonês foi possível a construção de escolas, locais para assistência médica e a concessão de empréstimos a juros baixos para a compra de terras e imóveis pelos imigrantes. Tais fatores são ocultados ou minimizados na maioria dos textos sobre a imigração japonesa e okinawana como forma de supervalorizar o empenho e o sacrifício dos imigrantes pioneiros.

Também relevante para o desenrolar da imigração japonesa foi a fundação e consolidação de colônias agrícolas para o estabelecimento dos imigrantes como as que se fundaram em Bastos (pela BRATAC⁵⁴) e em Registro (pela KKKK).

⁵³ Existe, inclusive, um termo em japonês para esse percurso Peru-Brasil pelos os Andes, (às vezes percorrido à pé) realizado pelos imigrantes japoneses e okinawanos, *perukudari* (ペル件) literalmente, “passagem do/pelo Peru”. As rotas foram variadas, alguns passaram pela Bolívia e estabeleceram-se na Amazônia e Pará (o primeiro registro desses imigrantes na Amazônia é de 1909 e em Belém é de 1923), outros desceram para o Mato Grosso do Sul (ISHIZU, 2007, p. 21, nota 32).

⁵⁴ A Bratac, ou “Sociedade Colonizadora do Brasil” foi fundada em 1927. Inicialmente, sua principal finalidade era recrutar imigrantes com capital suficiente para comprar um pequeno lote de terra. A partir de 1928,

Em algumas cidades maiores, como Campinas, progressivamente formou-se uma comunidade okinawana que hoje é bastante forte, também relacionada à ferrovia, ao plantio de café e à produção de alimentos para o abastecimento urbano. Igualmente importante é a cidade de Santos para onde os primeiros imigrantes que fugiram das fazendas do interior paulista se dirigiram para trabalhar como estivadores, motoristas, pequenos produtores, comerciantes de verduras e galináceos, e posteriormente como donos de pequenos comércios e hospedarias (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 2012, p. 90-93).

Desde 1908 na cidade de São Paulo era possível encontrar alguns imigrantes japoneses e okinawanos que chegavam devido às fugas ou ao término dos contratos nas fazendas paulistas. Apesar da variedade de atividades econômicas dos okinawanos, houve uma concentração significativa no Mercado da Cantareira (Mercado Municipal), onde trabalhavam como intermediários de venda de produtos agrícolas produzidos por agricultores nipônicos. Essa atividade cresceu rapidamente, pois esses agricultores sentiam-se mais seguros por ter conterrâneos como intermediários, especialmente no início quando ainda não dominavam a língua portuguesa (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 2012, p. 100-104).

Aos poucos, muitos imigrantes okinawanos instalaram-se nos bairros periféricos de São Paulo onde produziam grande variedade de legumes e verduras em verdadeiros “cinturões verdes”, como Cachoeira, Ipiranga, Jabaquara e Campo Limpo, bairros que até hoje possuem associações okinawanas. Pouco depois, pequenos estabelecimentos comerciais e hospedagens permitiram a vinda de imigrantes e descendentes do interior para estudar na capital do Estado, contribuindo para a ascensão social e a dinamização das atividades econômicas dos imigrantes.

Nas décadas de 1930 e 1940 já havia um grande número de imigrantes japoneses e okinawanos trabalhando como profissionais liberais (jornalistas, professores, dentistas) ou em atividades de comércio e serviços (tinturarias, serviços de transporte, escolas profissionalizantes, quitandas, barbearias, bares, atacadistas, comércio de produtos japoneses importados e como intermediários no Mercado Municipal) (HANDA, 1987).

A Segunda Guerra Mundial foi um grande divisor de águas no processo da imigração japonesa e okinawana no Brasil, bem como na formação dessas comunidades. Ao contrário da corrente imigratória anterior, no pós-guerra não havia mais o interesse de uma imigração em massa para trabalhar na agricultura brasileira por motivos que vão desde o fim de políticas econômicas voltadas fundamentalmente para a exportação agrícola até a superação do

ela mesma adquiriu terras em São Paulo e no Paraná para loteá-las e vendê-las de forma acessível aos colonos, ajudando, assim, a formar diversos núcleos agrícolas (CARDOSO, 1995, p. 35).

problema de mão de obra no campo.

De modo geral, o governo brasileiro do período (1950-1970) tinham seus interesses econômicos voltados para a industrialização por meio de políticas desenvolvimentistas e, desse modo, recorreram à imigração estrangeira apenas de forma pontual e técnica visando atender demandas específicas (SAKURAI, 2004). Entretanto, a imigração espontânea também era permitida no caso de chamadas por meio de cartas. Foi nessa circunstância que chegou a maioria dos imigrantes japoneses.

O fim do conflito mundial e seu desfecho (derrota do Japão) também demoliram as esperanças dos imigrantes japoneses e de seus descendentes de retornarem ao país natal, tornando certa e definitiva a sua permanência no Brasil. Essa mudança foi radical, pois como não viam mais sentido em poupar dinheiro para o retorno ao Japão, a maioria dos imigrantes decidiu investir em atividades de longo prazo (compra de terras agrícolas, imóveis e pequenos negócios) e na educação dos filhos. Assim, houve um gradual processo de urbanização, escolarização e, conseqüentemente, de ascensão social (LESSER, 2008; CARDOSO, 1995).

Não se pode esquecer, contudo, que o fim da Segunda Guerra foi um momento bastante traumático para a colônia japonesa devido ao choque da derrota do Japão, da perda de muitos referenciais culturais, religiosos (havia a crença na divindade do imperador) e dos objetivos de longo prazo pelo qual a esmagadora maioria dos imigrantes lutava (conseguir voltar com recursos ao Japão). Isso sem mencionar as injustas medidas repressoras contra os “súditos do eixo”⁵⁵ que atingiram frontalmente os japoneses por sua imediata identificação (CYTRYNOWICZ, 2000). A combinação desses e de outros fatores resultou na trágica perseguição aos “derrotistas” pelos “vitoristas” da *Shindô renmei*, atuante desde os anos finais do conflito mundial até o início da década de 1950 (DEZEM, 2000; SHIZUNO, 2010).

A imigração japonesa no pós-guerra foi bem menos significativa em termos

⁵⁵ A maioria das leis nacionalistas e repressivas contra os imigrantes entraram em vigor após a instauração Estado Novo (1937). Ver, por exemplo, o decreto-lei nº 383 de 18 de abril de 1938 que proibiu os imigrantes de participarem na política, de se reunirem e de organizarem eventos (exceto sob expressa autorização), de manter publicações de cunho político, darem entrevistas, etc. O texto integral do decreto-lei encontra-se disponível no seguinte endereço: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-383-18-abril-1938-350781-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 20/05/2014. Com a entrada do Brasil na Segunda Guerra as medidas contra os japoneses se tornaram ainda mais repressivas, incluindo a proibição de dirigir, a exigência de salvos-condutos emitido pela polícia para se deslocar de uma cidade a outra, o congelamento de bens de empresas japonesas, a proibição de todo e qualquer uso da língua japonesa, a expulsão das famílias nipônicas que viviam no litoral e outras áreas de “segurança nacional”, a proibição de se reunirem e de portarem rádios transmissores, sem contar a violência física e psicológica a que esses imigrantes foram vítimas por parte da sociedade, da polícia e do Estado. Apesar de tais medidas repressoras terem sido direcionadas, teoricamente, a todos os “súditos do eixo”, Roney Cytrynowicz sentencia: “A opressão contra os imigrantes japoneses, diferente do que ocorreu com italianos e alemães em São Paulo, deixa claro que o Estado Novo moveu contra eles – a pretexto de acusações de sabotagem – uma campanha racista em larga escala (CYTRYNOWICZ, 2002, p. 28).

quantitativos. No período entre 1952 e 1989 cerca de 54.800 imigrantes japoneses chegaram ao Brasil (aproximadamente um terço dos que vieram no período anterior), dos quais 6.175 eram de origem okinawana, perfazendo, portanto, quase 11% do total. Entretanto, os efeitos qualitativos desse movimento foram enormes, em especial, para as comunidades já instaladas no Brasil (SAKURAI, 2004).

Além das mudanças que estavam ocorrendo na colônia japonesa e as peculiaridades da imigração do pós-guerra, em termos qualitativos essa segunda leva imigratória foi bastante interessante, uma vez que a educação, a formação cultural (até mesmo a linguagem) e as perspectivas desses imigrantes eram muito diversas daquelas do movimento imigratório anterior a 1941. Esses novos imigrantes, no geral, não tinham mais a ilusão de retornarem ricos em poucos anos. Os que vieram ao Brasil para residir estavam cientes de que seria algo em definitivo. A própria colônia japonesa tinha de forma clara a percepção de como eram diferentes em quase todos os aspectos esses novos imigrantes (que às vezes eram estigmatizados pelos mais velhos como americanizados, não patriotas, que abandonaram os “bons costumes”, etc), uma vez que ela mesma criou e ainda usa as denominações *senjo imin* (戦後移民), ou imigrantes do pós-guerra, em oposição aos *senzen imin* (戦前移民), ou imigrantes do pré-guerra.

A formação cultural e educacional era bem distinta daquela de cunho nacionalista, xenófoba e autoritária do Japão imperial. Até os primeiros anos de 1950, a colônia japonesa estava passando pelo trágico conflito entre “vitoristas” e “derrotistas”, o qual decorreu das medidas repressivas e nacionalistas do governo Vargas e da formação militarista e patriótica dos japoneses aqui radicados⁵⁶ (LESSER, 2001; DEZEM, 2000).

Após o término do conflito mundial, a fundação de associações beneficentes destinadas a enviar doações em dinheiro e mantimentos aos sobreviventes no Japão e Okinawa contribuiu para o fim desse conflito interno e para uma maior união da comunidade japonesa e okinawana. Com esse mesmo intento, as associações japonesas (que haviam sido fechadas) foram reorganizadas e reabertas para promover a imigração dessas pessoas.

A imigração okinawana foi retomada em 1953 com a vinda de jovens solteiros a partir das “cartas de chamadas” de parentes. Os principais motivos para a retomada dessa imigração

⁵⁶ Com relação à situação no Brasil, especialmente em São Paulo, é bastante conhecido o conturbado período da Segunda Guerra Mundial onde além das perseguições e medidas restritivas adotadas pelo governo, ainda houve o conflito interno na comunidade japonesa com organizações ultranacionalistas como a *shindô renmei* que, por não aceitar a ideia da derrota japonesa, ameaçava, perseguia e mesmo assassinava aqueles tidos como derrotistas de “corações sujos” (MORAIS, 2000; DEZEM, 2000; MIWA, 2006; SHIZUNO, 2010).

decorria da grande pobreza e destruição causadas pela guerra⁵⁷.

Pouco tempo depois, Okinawa também passou a enviar imigrantes *seinen* (jovens técnicos e engenheiros) ao Brasil, muitos dos quais haviam estudado nas ilhas principais e trabalhado em Okinawa nos diversos planos de reconstrução e recuperação econômica. Até 1964 vieram em torno de 14 grupos, totalizando mais de 300 jovens. Ainda que muitas das missões não obtivessem o sucesso esperado⁵⁸, elas foram importantes por promover contatos, nem sempre muito amistosos, entre os imigrantes de antes e depois da guerra.

Muitos desses novos imigrantes tinham boa formação e claros objetivos de empreendedorismo, características que contribuíram para uma rápida ampliação da rede de comércios, das pequenas empresas e mesmo da agricultura dos imigrantes que já trabalhavam nessas áreas. Com a maior aproximação econômica entre o Japão e o Brasil nos anos 1970, principalmente pela vinda de multinacionais japonesas, chegavam “imigrantes” já interessados em desenvolver atividades que promovessem maior contato entre os dois países.

Exemplo disso foi o envio, em 1972, de estudantes bolsistas brasileiros para intercâmbios em Okinawa. Essa aproximação teve muitos desdobramentos que fortaleceram as redes de comunicação entre a comunidade okinawana no Brasil e sua ilha natal. A vinda de professores de artes, músicas e danças típicas de Okinawa, de objetos como roupas (*kimono*) e instrumentos musicais, e a formação de bolsistas que, muitas vezes, tornavam-se líderes das associações quando retornavam, foram fundamentais para o fortalecimento dessa comunidade, precisamente no momento quando ela estava procurando se reinventar depois do obscuro período do pré-guerra.

Desde meados dos anos 1950, mas, sobretudo, a partir de 1970, houve uma nova posição adotada pela associação okinawana e pela comunidade (em parte devido à maior participação dos *nissei* e dos imigrantes *senjo* - do pós-guerra) no sentido de valorizar e revitalizar diversos costumes e práticas culturais tradicionais. Vários motivos podem ser apontados para essa mudança radical. Primeiramente, a derrota japonesa significou a implosão

⁵⁷ Na mesma época também vieram ao Brasil imigrantes que tiveram suas terras confiscadas para a construção das bases como a chamada “Imigração Isahama” (10 famílias), além de outros casos isolados. Apesar disso, o governo de Ryūkyū (EUA) tinha maior interesse em enviar os expropriados pelas bases para a Bolívia, como já foi mencionado.

⁵⁸ Como exemplo, cito o caso da Companhia de Colonização Nanbei (América do Sul) que procurou produzir milho e criar uma granja em Salto, próximo a São Paulo, mas devido à baixa produtividade e lucratividade nos primeiros anos acabou sendo extinta. Também digno de nota foi o caso da Capem (Cooperativa Agropecuária Extrativa Mariópolis) onde se tentou fundar uma colônia okinawana próximo à chapada dos Guimarães em Mato Grosso. Porém, após vários problemas como falta de verbas, de planejamento e uma propaganda excessiva por parte do governo de Ryūkyū somados à falta de infraestrutura, às doenças tropicais e ao isolamento da região fizeram o projeto naufragar. A maioria dos quase 300 imigrantes acabou se fixando em Campo Grande e Cuiabá (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 2012, p. 146-147).

do mito da superioridade racial e cultural dos japoneses perante os demais povos asiáticos fazendo com que os preconceitos contra os coreanos, taiwaneses, okinawanos, e principalmente, os chineses (tidos como culturalmente próximos aos okinawanos) perdessem legitimidade (ainda que continuassem ocorrendo de forma mais branda e dissimulada) abrindo espaço para concepções mais tolerantes sobre a diversidade cultural.

A perda da perspectiva, pelos okinawanos, de se “tornarem japoneses” (uma vez que não haveria o esperado retorno ao Japão) teve como efeito colateral o incentivo à aceitação das diferenças perante os demais japoneses e o interesse no “retorno” a suas “raízes culturais”. Como ocorreu uma progressiva ascensão social dos okinawanos, a questão da afirmação identitária e cultural, que até então era vista como trivial diante das dificuldades práticas ligadas à subsistência e ao mundo do trabalho, tornou-se cada vez mais relevante e digna de atenção. Nesse novo contexto, foi possível a gradativa invenção e valorização de uma “okinawanidade”.

Foram abertas diversas escolas e associações de preservação de danças e músicas okinawanas de diversos estilos, tais como o *minyô* (estilo popular, folclórico) e o *koten*⁵⁹ (estilo clássico, ou erudito), e o *taiko* de estilo okinawano (SATOMI, 1998). Tais expressões artísticas adquiriram maior visibilidade e presença na comunidade okinawana devido à realização de eventos artísticos e culturais, especialmente em São Paulo, que desempenhavam importante papel de agregação e de fortalecimento dos laços de solidariedade entre os participantes.

É visível o contraste com a situação de antes da Segunda Guerra quando não havia espaço nem interesse para uma identificação enquanto okinawanos (tinham que decidir se eram japoneses ou brasileiros) devido aos efeitos de uma dupla política nacionalista (japonesa e brasileira). Após essa, sobretudo depois da década de 1970, a comunidade okinawana começou a perder o receio e a vergonha de sua herança cultural⁶⁰, passando a afirmá-la de forma positiva. Esse processo não pode, todavia, ser entendido como um “resgate” da cultura

⁵⁹ Sobre a questão da tradução do termo *koten* como “clássico”, Anderson Sutton afirma: Admittedly, the categories of “classical” and “folk” are problematic. Yet with a formalized system of transmission, professionalism, a long-standing tradition of notation, a sophisticated, articulated aesthetic, not to mention an indigenous conception of the tradition as refined, elegant and uplifting, one wonders what more would be required to make *koten* fully “classical”. (SUTTON, 1983, p. 77). “Reconhecidamente, as categorias “clássico” e “folclórico” são problemáticas. Todavia, com um sistema de transmissão formalizado, profissionalismo, uma longa tradição de notação, uma estética sofisticada e articulada, para não mencionar uma concepção nativa da tradição como refinada, elegante e sublime, pergunta-se o que mais seria necessário para fazer do *koten* algo totalmente “clássico”. (Tradução livre do autor).

⁶⁰ Muitos okinawanos, devido à educação recebida no Japão, tinham vergonha da sua origem que os estigmatizava como ignorantes, pobres, grosseiros, preguiçosos, bebedores, que “falavam errado”, etc. Em alguns casos, chamar alguém de okinawano dentro da colônia era entendido como uma forma de xingamento.

okinawana tal como ela existia em Okinawa, ainda que seja esse o discurso sustentado pela comunidade.

Nenhum processo de deslocamento permite um posterior “retorno às raízes” em razão das intensas e irreversíveis mudanças causadas pela imigração considerada um “fato social completo” (SAYAD, 1998, p. 15). Essa retomada da cultura okinawana deve ser pensada enquanto algo que foi, e ainda é, (re)construído e (re)arranjado de acordo com os objetivos da comunidade, em especial, como parte do delicado e sempre inacabado processo de construção identitária.

Essa mudança no *status* dos okinawanos no Brasil também estava relacionada ao que ocorria no Japão, visto que após o retorno de Okinawa à soberania japonesa em 1972, essa passou a ser vista pelo Estado e pela sociedade japonesa de forma mais positiva (ainda que de forma exótica e folclórica): como um lugar bonito, turístico, de clima e população agradável, um “paraíso tropical” com peculiaridades históricas e culturais *regionais* que deveriam ser valorizadas desde que entendidas enquanto variações *sui generis* da cultura japonesa (HOWELL, 1996; FIGAL, 2008; 2012).

Foi a partir desse período que os okinawanos procuraram negociar seu lugar na identidade nacional brasileira, não *apenas* enquanto japoneses, mas *também* como *uchinanchu*. Ou seja, os okinawanos começaram a trilhar um caminho paralelo daquele que foi percorrido pelos demais imigrantes japoneses nesse processo de negociação. Como afirma Lesser, os imigrantes japoneses, de modo geral, conseguiram negociar seu lugar na identidade nacional aproveitando-se da imagem positiva que o Japão passou a ter no Brasil e no “Ocidente” a partir dos anos 1960, em decorrência do “milagre econômico” (em oposição aos anos próximos da Segunda Guerra quando o Japão tinha uma imagem negativa, a de “perigo amarelo”).

Os brasileiros tradicionalmente enxergavam (e ainda o fazem) os membros da comunidade nipônica brasileira não como nipo-brasileiros (forma comum de identificação, por exemplo, nos EUA), mas como “japoneses”. Em outras palavras, entendiam que essas pessoas eram completamente iguais (em termos de agir, pensar, e mesmo na aparência) àquelas que nasciam e se socializavam no Japão, mesmo quando se tratava de pessoas que eram da terceira, quarta, quinta geração (LESSER, 2001). Assim, a imagem que se consolidou sobre a comunidade japonesa brasileira dependeu, em grande parte, daquela que foi construída sobre o Japão e os japoneses a qual, a partir do momento em que se tornou positiva, foi aplicada, por extensão, aos “nossos japoneses” (e não nipo-brasileiros).

Em decorrência disso, a comunidade japonesa no Brasil passou a se representar (e a ser representada) como possuindo as mesmas características positivas atribuídas aos “japoneses do Japão”, como sérios, pontuais, honestos, trabalhadores, sóbrios, dedicados, higiênicos, estudiosos e diligentes. Por esse motivo, os nipo-brasileiros foram (e ainda são) considerados por muitos como sendo os “melhores brasileiros” (LESSER, 2008).

Tendo em vista que muitas dessas “qualidades nipônicas” eram características que os próprios japoneses afirmavam que os okinawanos não possuíam, pode-se indagar quais foram as estratégias que esses utilizaram, e ainda utilizam, para “negociar” de igual forma sua identidade e seu espaço na sociedade brasileira.

Uma das hipóteses principais dessa tese é que, nas últimas décadas, a comunidade okinawana brasileira vem dedicando grandes esforços para reformular e, em parte, inverter esse discurso que a inferioriza perante os demais nipônicos partindo da ideia de que, ao contrário dos japoneses, os okinawanos seriam semelhantes aos brasileiros, não em suas características negativas, mas por serem mais festeiros, calorosos, amistosos, informais, despreocupados, felizes, enquanto que os “demais japoneses” seriam frios, ríspidos, formais, exigentes, estressados, severos. Ao analisar as entrevistas no capítulo seguinte será possível trabalhar com essa hipótese de forma mais consistente ao se atentar para como alguns dos membros dessa comunidade definem a “identidade okinawana” e expõem as formas pelas quais essa é construída, reinventada e negociada a partir de suas experiências e vivências na sociedade brasileira e, mais ainda, paulistana.

A partir dos anos 1970, eventos e festivais okinawanos começaram ser formalizados e organizados de forma mais sistemática e as associações voltavam-se cada vez mais para a preservação e divulgação cultural à medida que o fluxo migratório cessava. As associações e as festividades também corroboram para a hipótese da construção de uma identidade okinawana paralela (e não oposta) àquela dos “demais japoneses” por desempenharem um papel crucial na positivação dos okinawanos no Brasil (algo imprescindível para a construção de uma *okinawanidade* brasileira), tendo, por isso, um peso fundamental no complexo e inacabado processo de construção de uma memória e identidade okinawana, especialmente em São Paulo. Para sustentar tal hipótese, é preciso antes ouvir o que os próprios membros dessa comunidade têm a dizer a respeito dos múltiplos sentidos e das variadas formas de ser (ou de estar) okinawano no Brasil.

3 - O QUE É SER *UCHINANCHU*? NARRATIVAS SOBRE A CULTURA E IDENTIDADE OKINAWANA

História oral e imigração

Nessa parte do trabalho pretendo realizar algumas considerações sobre o processo de construção identitária da comunidade okinawana na cidade de São Paulo partindo das narrativas dos próprios imigrantes e descendentes okinawanos estabelecidas junto a mim em uma relação de colaboração⁶¹ por meio dos procedimentos da história oral entendida aqui enquanto metodologia.

Não considero a história oral simplesmente como uma técnica ou ferramenta (um conjunto de instrumentos e operações aplicadas), tendo em vista que ela abarca diversos conceitos, fundamentações teóricas e procedimentos analíticos específicos que a permite ser compreendida como uma metodologia⁶² com a característica adicional e única de confeccionar, ela mesma, seus próprios documentos em uma situação de cumplicidade entre o pesquisador e seus “co-laboradores”.

São diversos os autores que se utilizaram da história oral para o estudo de comunidades de imigrantes⁶³, tema que, a propósito, continua sendo um dos mais profícuos nessa área (THOMSON, 2002). Sabendo que os imigrantes são sempre vistos como “um corpo estranho” e que devem, necessariamente, permanecer por pouco tempo e cumprindo uma função específica (geralmente um trabalho mal remunerado) na sociedade receptora (SAYAD, 1998, p.17-18), grande parte da documentação disponível, em especial escrita, sobre esses grupos, foram predominantemente produzidas por pessoas e instituições de fora dessas comunidades, as quais as viam como um “problema social”. Somente nas últimas décadas novas perspectivas emergiram privilegiando o que os próprios imigrantes tinham a dizer sobre esse processo. (THOMPSON, *apud* THOMSON, 2002, p. 343).

Há uma situação inversa quando determinados grupos de imigrantes começam a

⁶¹ Utilizo a noção de “colaboração” pensada no sentido proposto por José Carlos Sebe Bom Meihy, que estabelece que o processo de construção de narrativas por meio de entrevistas é dialógico envolvendo uma relação de complementariedade entre o entrevistado e o entrevistador. Essa noção pressupõe uma relação de respeito e compromisso ético entre as partes, além de reconhecer o papel ativo do entrevistado na elaboração do produto final. O termo “colaboração” pretende substituir outras como a de depoente (carregado de conotação policialesca), ator (que desvaloriza o sujeito e seus dilemas reais em favor de estruturas macrossociais), objeto de pesquisa ou fonte (que desumanizam o sujeito), ou mesmo outras que sugerem, ainda que implicitamente, que há uma superioridade do pesquisador como detentor da ciência em oposição ao seu “objeto” que precisa ser compreendido e analisado pelo primeiro (MEIHY, 2002, p.108).

⁶² Ainda que com abordagens e pontos de vista distintos, os autores (MEIHY, 2002:); (FREITAS, 2006); (SANTHIAGO; MAGALHÃES, 2013) e (FERREIRA; AMADO, 2006) consideram a História Oral como uma metodologia, no sentido de não ser apenas um conjunto de técnicas e procedimentos operacionais.

⁶³ Para citar apenas alguns trabalhos mais recentes ver, por exemplo, (OSMAN, 2007); (REINHARDT, 2007); (FERNANDEZ, 2011) e (PAES, 2011).

produzir seus próprios documentos (livros comemorativos, documentários, exposições), os quais, devido a necessidades de negociação identitária ou outros interesses políticos, quase sempre são direcionados para a construção do chamado “mito comunitário” (THOMSON, 2002, p. 344), ou seja, são narrativas que essencializam a comunidade e sua cultura evitando expor os conflitos ou as fraturas existentes dentro do grupo social. A ideia é sempre passar uma visão de uma comunidade homogênea, harmônica, pacífica e portadora de elementos que somente enriquecem a economia, a sociedade e a cultura nacional ou regional.

Apesar de importantes, tais documentos não adentram algumas questões relacionadas à subjetividade e ao modo como determinados indivíduos e grupos respondem de formas criativas aos imperativos macrosociais (como crises econômicas, guerras, desastres naturais) que impulsionam os fluxos migratórios. De igual forma, esses documentos não dão conta de registrar as disputas, os interesses e os complexos processos de negociação identitária que ocorrem no interior dessas comunidades que, se vistas de perto, são bastante heterogêneas.

Muitos temas como a imagem que os imigrantes têm do país receptor e da terra natal (romantizadas e ligadas ao “mito do eterno retorno”), as diferentes formas de sentir o trágico processo de deslocamento e adaptação a partir de vários recortes como o gênero, as gerações, as idades e as regiões de origem, são assuntos em que a história oral pode dar grandes contribuições.

Procurei realizar as entrevistas tendo como fio condutor a questão da “identidade okinawana no Brasil”. Evidentemente, as perguntas tiveram considerável variação de acordo com as particularidades dos entrevistados, porém, os estímulos⁶⁴ eram sempre direcionados para a questão central.

Os trabalhos de história oral são geralmente classificados em determinados gêneros como “história oral de vida”, “história oral temática”, “história oral testemunhal” e “tradição oral”. Apesar de, *strictu sensu*, essa pesquisa enquadrar-se enquanto temática (construção identitária na comunidade okinawana paulistana), por tratar de algo que abarca toda a vida da pessoa e que passa por constantes e infindáveis reconstruções e redirecionamentos (a identidade pessoal e coletiva), os temas sugeridos foram amplos e os entrevistados os abordaram a partir de experiências que perpassavam muitos momentos das suas vidas. Não utilizei os chamados “questionários” (muitas vezes associados à história oral temática), preferindo, ao invés, dar bastante liberdade para os narradores.

⁶⁴ Estímulos são perguntas abertas que permitem a livre construção narrativa por parte do entrevistado, por exemplos, “como foi a sua infância?”, “qual a sua relação com as comidas típicas okinawanas?”, “como foi sua experiência de viagem ao Japão?”, entre outras.

O tema “identidade” está estritamente ligado à questão da “memória” (individual, coletiva e histórica) (CANDAU, 2011), assim é fundamental considerar o modo como os membros da comunidade constroem subjetiva e coletivamente as percepções sobre si e sobre os outros. Como tais processos estão em constantes transformações e aceitam variadas combinações, ainda que pareçam ser contraditórias, a história oral permite perceber essas múltiplas formas de reelaboração de memórias e identidades de modo a questionar a existência de uma única memória e identidade okinawana, por exemplo. Apesar dessas variações, também é possível identificar, por meio das entrevistas, a existência de uma memória e identidade coletiva hegemônica a partir das repetições de determinadas afirmações. A história oral cumpre o papel de arbitrar o jogo entre o indivíduo e o grupo, a subjetividade e a coletividade, as afirmações e memórias predominantes comunitariamente e as formas de reelabora-las, digeri-las e “traduzi-las” individualmente,

Cabe mencionar que foram realizadas nove entrevistas com imigrantes e descendentes okinawanos em São Paulo tendo variação de gênero, idade, geração e grau de envolvimento com as associações okinawanas.

História das entrevistas

Uma etapa fundamental nos trabalhos com história oral (sobretudo de vida) é a chamada história das entrevistas ou história do projeto, onde o pesquisador descreve e explicita as circunstâncias que o levaram a selecionar tais colaboradores e não outros; o histórico do contato com essas pessoas (apresentando-as brevemente); e as conjunturas específicas de cada entrevista (local, condições ambientais, etc., além de outras possíveis observações contidas no caderno de campo). A seguir apresento um organograma destacando a rede de colaboradores.

Tabela III – Rede de colaboradores

A seleção dos entrevistados para essa pesquisa só foi possível graças às indicações feitas pelo meu “marco zero”, o casal Ana Kanashiro e Hikaru Tamashiro (ligados por um traço branco) que sugeriram a grande maioria dos entrevistados. Porém, além deles também foram importantes as indicações de Newton Itokazu e das pessoas que compunham o informal *Grupo de Estudos Okinawanos* (GEO), do qual eu fazia parte como, por exemplo, a Karina Satomi. Por não terem sido entrevistados, tanto o Newton Itokazu quanto o GEO e a Karina Satomi aparecem em negrito e sublinhado.

Minha primeira aproximação com a comunidade okinawana deu-se em 2011 ao descobrir a *Associação Okinawa Kenjin do Brasil* (AOKB) no bairro da Liberdade. Em pouco tempo, os próprios funcionários me indicaram o então presidente da Associação, Hikaru Tamashiro, e sua esposa e diretora da AOKB e do *Centro Cultural Okinawa do Brasil* (CCOB) localizado em Diadema, Ana Kanashiro. Ambos foram extremamente gentis e acessíveis tendo me ajudado em diversas circunstâncias. Como conhecem e tem acesso a uma enorme rede de contatos, sempre são procurados (inclusive por pessoas da própria

comunidade) para todo tipo de indicação e encaminhamento (por exemplo, se alguém precisa de o telefone de alguma *yuta*; ou então de um lugar para alugar *kimonos* especiais para dança ou instrumentos musicais okinawanos; ou ainda indicação de alguém que possa dar uma palestra sobre *karate*, etc).

Alguns meses depois, marquei minha primeira entrevista com o Hikaru Tamashiro, já em 2012, em uma sala na própria AOKB. Hikaru (62 anos) é *nissei-sansei*, natural de Araçatuba, mas sempre viveu em São Paulo, em especial na região próxima ao Mercado da Cantareira (Mercado Municipal), grande reduto de okinawanos⁶⁵. Ana Kanashiro, esposa de Hikaru, tem anos 55 anos, é natural São Paulo. Apesar de realizar inúmeras atividades na Associação, Ana faz apenas de modo voluntário já que trabalha em outra atividade.

Madalena Higa 65 anos, trabalhou como psicopedagoga e é natural de Santos (SP). Ana começou a participar da comunidade okinawana mais tardiamente, após a sua aposentadoria (1994), e foi a principal idealizadora e responsável pelo já consolidado *Fórum de Cultura Okinawana* e sempre teve uma ligação com as artes okinawanas, especialmente o canto.

O senhor Kazuki Shimabukuro de 72 anos tem uma história de vida interessantíssima. Nasceu em Okinawa, imigrou com a família para a Bolívia aos cinco anos (onde aprendeu o japonês e o castelhano) e depois aventurou-se em São Paulo (Vila Carrão) para aprender o ofício de costura e chamar, posteriormente, o restante da família. Atualmente possui uma bem sucedida loja de confecção de calças jeans no bairro do Brás. Kazuki foi o principal idealizador do *Okinawa festival*, e é uma das lideranças mais importantes da *Associação Okinawa da Vila Carrão* da qual já foi presidente. É também professor de *uchinaguchi* (língua okinawana) em uma escola no Carrão.

Márcia Kuniyoshi de 66 anos nasceu em Marília (SP) e veio ainda criança para São Paulo. Márcia foi uma das pessoas (juntamente com Madalena Higa) que percebeu sua diferença enquanto okinawana (perante os demais *nikkei*) devido a situações de preconceito. Porém, enquanto Madalena sofreu uma situação de preconceito, Márcia presenciou situações de discriminação por parte de sua família (sua avó) contra outros descendentes de japoneses

⁶⁵ Desde a sua inauguração em 1933, o Mercado da Cantareira foi o local de trabalho de muitas famílias okinawanas que produziam verduras e frutas na periferia da capital e em cidades próximas a São Paulo e as vendiam nesse mercado. Além disso, o Mercado era um espaço importante de encontro socialização para esses imigrantes que, muitas vezes, realizavam atividades esportivas, aniversários, banquetes e festas em uma subsele da Associação Okinawa localizada nas cercanias do Mercado. Essa situação perdurou até meados da década de 1960 e 1970 quando ocorre uma dispersão da comunidade okinawana para diversos bairros em grande parte devido à “vareijização” do Mercado Municipal, uma vez que, por razões de segurança (risco de enchentes) e por falta de espaço, as atividades atacadistas foram transferidas para o CEASA (atual CEAGESP - Companhia de Entrepósitos e Armazéns Gerais de São Paulo) em 1966.

(em questões de casamento). É uma pessoa muito ativa e simpática e há quase 25 anos é a principal organizadora do concurso *Miss ryuso* do *Kyodo matsuri* realizado em Diadema.

Ainda que não tenha sido entrevistado, Newton foi uma pessoa muito importante para o desenvolvimento dessa pesquisa. Tem 38 anos, é professor de história em escolas particulares e pretende desenvolver pesquisas sobre Okinawa e sua diáspora. Possui grande conhecimento sobre história e cultura okinawana e me auxiliou em diversas questões.

Tendo uma grande rede de contatos na comunidade (já foi diretor da Associação Okinawa da Penha), me indicou, por exemplo, Rodrigo Chinen, Karina Satomi, e Laís Miwa Higa (as duas são antropólogas com pesquisas sobre Okinawa e participantes do “GEO”).

Hiro Nakamura, também apresentado por Newton, é professor de engenharia hidráulica da USP, tem 60 anos e nasceu em Okinawa. Quando ainda era criança migrou com a família para o Brasil instalando-se na zona leste da cidade de São Paulo. Trabalhou como agricultor para ajudar os pais antes de ingressar na academia. Nunca teve uma relação próxima com as associações okinawanas tendo timidamente se aproximado delas nos últimos anos. Chegou a morar no Japão e já visitou Okinawa algumas vezes.

Rodrigo Chinen é um jovem (34 anos), dono de uma loja de presentes herdada da família. É um rapaz muito envolvido e interessado nos temas relacionados à cultura okinawana, especialmente a música. Rodrigo toca *taiko* (é um dos alunos mais antigos do grupo *Ryukyu koku matsuri daiko*) e *sanshin*, foi bolsista de intercâmbio em Okinawa, onde desenvolveu suas habilidades musicais e é bastante conhecido entre os jovens da comunidade. É membro de uma banda que toca músicas de estilo okinawana em ritmos modernos.

O “GEO” (*Grupo de Estudos Okinawanos*) foi um pequeno grupo de pesquisa informal formado por mim, Laís Higa, Karina Satomi, entre outros, com a intenção de discutir textos teóricos e de temas ligados à Okinawa para fins acadêmicos. Para além da aprendizagem com as leituras e discussões, a participação no grupo rendeu-me contatos com algumas pessoas influentes na comunidade e com um vasto conhecimento sobre a cultura e história okinawana. Uma dessas pessoas foi a antropóloga Karina Satomi que me indicou a Suzana Miyashiro.

Suzana Miyashiro é uma jovem (28 anos), natural de São Paulo, intensamente envolvida com as danças de Okinawa. Frequentou escola de *Ryûkyû buyô* (dança okinawana) desde bem jovem e hoje atua voluntariamente como professora para crianças na mesma academia e com a mesma professora de dança. Foi estudante bolsista em Okinawa, onde aperfeiçoou a língua japonesa e suas habilidades em músicas e, principalmente, danças

okinawanas. Devido ao seu grande envolvimento nessa arte, ela raramente participa como “ouvinte” ou na organização das atividades e eventos, não sendo, pelo mesmo motivo, muito envolvida em termos institucionais. A entrevista de Suzana foi bastante singular por transmitir o ponto de vista de alguém bastante engajado na “preservação” e divulgação da cultura okinawana, porém sem fortes vínculos com a AOKB e suas filiais.

Por fim, Eliza Shiroma (37 anos) é jornalista e responsável, juntamente com seu marido Henrique Shiroma, pelo Jornal *Utiná Press*, em circulação desde 1996. Eliza foi uma das primeiras pessoas com quem entrei em contato e que me auxiliou diversas vezes fornecendo matérias antigas do Jornal e sugerindo pessoas para contato. De todos os entrevistados, Eliza foi a única cuja decisão de entrevistar coube apenas a mim e por isso seu nome aparece isolado no canto inferior esquerdo do organograma acima.

Memórias e (re)sentimentos

A finalidade desse capítulo é tecer algumas considerações sobre o processo de construção identitária da comunidade okinawana da cidade de São Paulo a partir da seleção e reflexão sobre determinados elementos considerados por mim e por meus colaboradores como os mais significativos na construção de uma identidade étnica e cultural okinawana em São Paulo.

Tendo em vista que o conceito de etnicidade pressupõe a crença de um grupo em uma origem comum, cabe mencionar de que forma esse passado aparece nas entrevistas. Dentre todos os entrevistados, Eliza foi a que mais detalhou a questão das particularidades históricas de Okinawa enquanto distintas da japonesa:

Por exemplo, a cultura toda de Okinawa é diferente, a língua, algumas tradições e costumes, até mesmo questões históricas, porque Okinawa foi um reino independente de mil quinhentos e pouco até 1609 e por causa disso ela tem uma influência chinesa muito forte. Na verdade a própria localização geográfica acabou facilitando o contato com chineses, taiwaneses, coreanos. Então, Okinawa acabou virando um “caldeirão de culturas” muito maior que o próprio Japão, porque o Japão também foi um pouco mais isolado nesse sentido e só se abriu depois do Período Edo [1603-1867].

Eliza compara as peculiaridades históricas de Okinawa com as do Japão. Em sua narrativa é visível a ligação entre o fato de Okinawa ter uma história marcada pela miscigenação e os okinawanos e descendentes serem mais abertos e receptivos quando comparados aos japoneses. Essa relação sempre é, direta ou indiretamente, feita nos discursos oficiais e nos principais eventos da comunidade.

A ideia de que Okinawa é diferente do Japão por ter uma cultura híbrida é amplamente divulgada não apenas nesse arquipélago, mas também (ainda que em menor escala) nas

comunidade okinawanas de além-mar. Existe, inclusive, um termo em língua okinawana (*uchinaguchi*) que simboliza e capta com precisão essa noção de hibridização - *chanpuru* - que significa literalmente “mistura”. Nas últimas décadas, *chanpuru* foi elevado praticamente à categoria de um conceito que sintetiza os traços culturais dos okinawanos perante os japoneses. Segundo Gerald Figal:

“This dissolution of potentially jarring juxtaposition [of the images of Okinawa as a tropical paradise, a heritage of the former Ryûkyû Kingdom and a war memorial of the Battle of Okinawa] is aided by the locally promoted identification of Okinawan culture being fundamentally mixed or hybrid (“*chanpuru*” is the Okinawan word for this trait), given its history of close relation with China, Japan, and in the modern period, with the United States. This sense of hybridity and heterogeneity (in contrast to presumed mainland Japanese homogeneity) itself lends an exotic air to Okinawa for those visiting from the mainland* . (FIGAL, 2008, p. 97).

Ao mesmo tempo em que a noção de uma “cultura *chanpuru*” é incentivada para fins turísticos e também para servir de alicerce à construção de uma identidade okinawana (tanto em Okinawa como nas comunidades imigrantes), ela reforça a exotização de Okinawa e contribui para a manutenção do estereótipo do Japão (as ilhas principais) como um país de povo e cultura homogêneos. Nesse sentido, a noção de “cultura *chanpuru*” pode ser facilmente enquadrada e mobilizada pelos discursos e pela ideologia da elite política do Japão, reforçando a identidade japonesa e a folclorização de Okinawa como sendo a província “havaiana”, tropicalizada, do Japão, embora ainda japonesa⁶⁶.

Voltando às narrativas dos colaboradores, mesmo quando alguns diziam que não conheciam muito a história de Okinawa, eles afirmavam que deveriam saber mais, como é o caso de Suzana: “Na verdade é importante, eu deveria saber, isso eu reconheço, deveria saber bem mais sobre a cultura em si, tudo mais”. Ou Rodrigo: “Historicamente falando assim de Okinawa, eu já não conheço muito. Até tenho vontade de querer entender, mas eu preciso

* A dissolução da potencialmente incômoda justaposição [de imagens de Okinawa como sendo um paraíso tropical, um patrimônio do Reino de Ryûkyû, e um memorial de guerra da Batalha de Okinawa] é auxiliada pela identificação, promovida localmente, da cultura okinawana como sendo fundamentalmente misturada ou híbrida (“*chanpuru*” é a palavra okinawana para esse traço), devido à sua história de estreitas relações com China, Japão e, no período moderno, com os Estados Unidos. Esse mesmo sentido de hibridez e heterogeneidade (em contraste com a presumida homogeneidade das ilhas principais do Japão) cria um ar exótico em Okinawa para os visitantes das ilhas principais (tradução livre do autor).

⁶⁶ Para exemplificar como a ideia de *chanpuru* pode ser utilizada para folclorizar negativamente Okinawa, em 2004 foi lançada no Japão uma série de *anime* (em vinte e três episódios) pelo estúdio Manglobe, dirigida por Shinchirô Watanabe, chamada “*Samurai champloo*” (ou *samurai chanpuru*). O personagem principal é um esquisito lutador chamado Mugen (sem limite) originário de uma colônia penal em Ryûkyû (Okinawa), onde estava preso por vagabundagem e pirataria. É um personagem rude, vulgar, agressivo, mulhereengo e que luta em um estilo que mais parece uma dança hip-hop (aludindo à tradição musical da cultura okinawana). Mugen é um anti-herói e sua identificação enquanto um *samurai* (um dos símbolos mais conhecidos do Japão) soa muito próximo da ridicularização. Um “*samurai*” mestiço, misturado, bagunçado (enfim, *chanpuru*), só poderia ser oriundo de Okinawa.

achar um livro bom e pra eu ler livro é difícil. Tudo o que eu aprendi até hoje foi ouvindo das pessoas mais velhas. Mais de forma oral mesmo”. Nesses exemplos, os entrevistados se “justificam”, como se estivessem “em falta” para com a comunidade okinawana, o que demonstra o quanto o conhecimento da história de Okinawa é um elemento importante para boa parte da comunidade.

Ainda que nem todos os entrevistados tenham comentado com tantos detalhes as particularidades históricas de Okinawa, quase sempre surgiu o tema da Segunda Guerra Mundial e seus efeitos em Okinawa. Isso não se deve a um maior conhecimento histórico sobre esse conflito, mas sim às profundas cicatrizes deixadas em milhares de famílias, as quais repassaram suas experiências para os descendentes. A Segunda Guerra foi um evento muito marcado na memória coletiva da grande maioria dos membros da comunidade, sendo que boa parte das famílias no Brasil possuem alguma história para contar, como são os casos de Rodrigo, Hikaru e Kazuki.

Rodrigo comenta sobre a seguinte situação:

“Okinawa foi um dos lugares mais devastado na Segunda Guerra Mundial. Na parte terrestre foi a mais devastada, contando com a Alemanha, porque Okinawa ainda tinha muitos civis e não tinha pra onde ninguém fugir. [...] Eles fizeram esse museu que tem toda a história da guerra, tem um jardim gigantesco onde fizeram centenas de placas de mármore com o nome de todas as pessoas que morreram na guerra. Eu vi parentes por parte de meu pai e por parte da minha mãe com o nome escrito lá.

Por sua vez, Hikaru relata uma experiência bastante peculiar:

Logo veio a guerra e quando os americanos chegaram no buraco, Okinawa tem muitas grutas, na boca da gruta deram a voz de rendição. E a minha tia respondeu em espanhol. E quem desembarcou em Okinawa, os primeiros soldados eram negros, mexicanos, filipinos, esse pessoal. E era justamente um mexicano que estava na boca da gruta. Falou assim: “Olha, nós não estamos guerreando com a população, não! Nossa guerra é com soldado. Então, vocês saem com as mãos levantadas, com um pano branco e não anda escondido não, anda na rua larga, onde todo mundo pode enxergar e não andem de noite, andem de dia”. A família pegou carona com o próprio caminhão americano e foi até o norte. No norte tinham alguns parentes, se salvaram todos, mas se tivessem no sul teriam morrido.

Já o senhor Kazuki, que nasceu em Okinawa, teve uma experiência familiar mais próxima do conflito.

A época da guerra mesmo eu não peguei, nasci depois de guerra. Mas meu pai já sofreu com guerra. Ele foi no guerra da Manchúria. Foi com 20 anos, foi no guerra Manchúria e depois foi China, Indonésia, Índia, foi pra lá tudo, aí sobreviveu e voltou pro Okinawa. Depois de guerra, dois anos depois, eu nasci. Eu tenho irmão mais velho, nasceu no guerra, durante guerra. Meu pai casou durante guerra e quando foi pra Manchúria, minha mãe tava grávida já, né, de meu irmão mais velho[...] Acho que nenhuma pessoa de Okinawa pode falar que não morreu ninguém é mentira. Qualquer família tem algum parente que já morreu. 360 mil pessoa morreu no Okinawa. Ilha pequena e morreu muita gente. Americano só de navio joga bomba pra Okinawa. Até

modificou tudo. Era montanha, mas ficou plano, era chácara, ficou buracão, por causa de bomba.

Até mesmo a terrível situação de Okinawa em meio à guerra, quando muitos civis acabaram morrendo direta ou indiretamente devido à ação do exército japonês, apareceu nas entrevistas, como contada por Madalena Higa:

Minha “tia” falava que... Ouvia dizer que os okinawanos, às vezes, iam perguntar para o soldado japonês como é que estava a situação e não sei o que e às vezes era morto pelo próprio japonês. Não era morto só pelos americanos, também pelo japonês. Então, é complicado... Complicado. E quando eu fui para Okinawa eu ouvi mais histórias desse tipo.

Apesar das diversidades de experiências, a Segunda Guerra configura-se como um importante marco na conformação da identidade okinawana diaspórica. O tema apareceu sempre de modo espontâneo nas entrevistas, em geral nos momentos em que o colaborador comentava sobre as particularidades de Okinawa ou sobre sua experiência ao visitar a ilha. Pode se imaginar o quanto é significativo e emocionante para essas pessoas quando têm a oportunidade de irem a Okinawa e visitar os museus e locais afetados pela guerra, a qual, muitas vezes, foi experienciada por seus pais e avós.

A experiência da guerra está muito relacionada ao preconceito existente entre okinawanos e japoneses. Adentrando essa questão, a pergunta “Já passou por alguma situação de discriminação por ser okinawano?” foi feita a todos os entrevistados. Rodrigo, por exemplo, relata a seguinte situação:

Agora, questão de preconceito de okinawano e japonês, eu nunca passei por isso, mas meu primo teve um problema muito grande. Ele começou a namorar uma descendente que não era de Okinawa, vixi... A família dele brigava todo dia e como eu era o primo mais chegado, era novo não namorava nem nada, minha tia obrigava a ir junto acompanhar eles. E assim, era só a família dele que implicava. O pessoal do lado de lá, nossa, adorava meu primo.

Márcia também conta uma situação envolvendo preconceito nas relações amorosas entre japoneses e okinawanos:

Tinha certa discriminação principalmente da parte da minha avó que queria que casasse sempre com okinawano, sabe? Com brasileiro eles tinham menos resistência do que se casasse com japonês, é muito interessante [...]. Só que aí eu comecei a ver a discriminação com a sogra da minha irmã, porque um dia ela até falou assim para mim: “Eu não gosto de família okinawana!”. Aí eu falei: “Por que a senhora não gosta?”. “Porque okinawano é assim... não tenho nada contra a sua irmã, mas eles são muito rudes, muito assim, falam de uma forma...”. Ela falou caipira, falou de uma forma assim, como se fosse nordestino. Com o tempo você vai vendo que é justamente por causa do... dialeto e da guerra, entende? Tem tudo a ver com isso aí. Graças a Deus hoje em dia não tem mais essas coisas, então agora vamos levando a vida normalmente. Hoje não vejo mais nenhuma discriminação... O relacionamento é ótimo entre todos nós, então...

Márcia e Rodrigo afirmam, inclusive, que foram nessas situações que perceberam pela primeira vez que havia diferenças entre japoneses e okinawanos. Em seu estudo dos anos 1970, Francisca Vieira verifica a existência de casos de preconceito envolvendo casamentos na comunidade *nikkei* de Marília. (VIEIRA, 1973).

Comparando as situações apresentadas por Márcia e Rodrigo, percebe-se o quanto o preconceito não é “uma via de mão única” (dos japoneses para com os okinawanos). Considerar essa relação em apenas um sentido é criar uma falsa dicotomia entre vítimas e perpetradores que não corresponde à complexa realidade social e apenas contribui para usos políticos dessa questão.

Além desses casos, situações constrangedoras davam-se também no ambiente de trabalho. Madalena Higa, por exemplo, relata que:

Até mesmo nas escolas trabalhando com outras *nissei* eu já senti também. Mas assim, você vê o preconceito, mas é velado. É da pessoa falar assim: “Ah, a Madalena é japonesa de araque”. Quer dizer, uma outra *nissei* falando que eu era de araque porque eu não era realmente japonesa. E sabe que dessa última vez que eu fui para o Japão teve colegas que foram com a gente que... sentiram isso de preconceito lá em Tôkyô. Eles pegarem um taxi e aí o taxista falou: “Ah, vocês são descendentes de okinawanos? Mas vocês não são japoneses! Porque okinawano não é japonês!”.

Essa experiência de Madalena apareceu com bastante frequência nas entrevistas. Um dos principais argumentos utilizados para discriminar os okinawanos perante os japoneses era afirmar que os primeiros eram “japoneses de araque”, “com maus hábitos”, “caipiras”, ou ainda “nordestinos”. No capítulo anterior comentei como essa depreciação dos hábitos, praticas e comportamentos diferentes do padrão nipônico, foi utilizada (pelas autoridades japonesas) para justificar as fugas dos imigrantes okinawanos das fazendas de café, resultando nas restrições temporária da imigração de indivíduos oriundos dessa província no pré-Segunda Guerra.

Os chamados “maus hábitos” dos okinawanos, tal como apontado pelos japoneses das ilhas principais, estão ligados não apenas às suas peculiaridades culturais, mas também por serem práticas associadas ao universo rural, pobre e rústico. É precisamente com essa conotação que, no Brasil, os okinawanos foram tidos como japoneses “caipiras” ou “nordestinos” (acrescentando um preconceito paulistano). Contudo, nas últimas décadas eles buscam reverter essa visão negativa identificando-se como alegres, afetuosos e festivos (o outro lado do estereótipo acerca dos nordestinos), além de simples, honestos, hospitaleiros e solidários (valores associados ao homem interiorano).

Esse estereótipo mais “agradável” acerca dos nordestinos, e que os okinawanos

reelaboraram para construir a sua própria identidade, apenas aparentemente é positivo por ser, na realidade, a outra face do preconceito largamente difundido em São Paulo de que os nordestinos são festeiros, alegres e simpáticos *em decorrência* de sua falta de seriedade, diligência, organização, dedicação, ambição e inteligência. Em uma perspectiva macro, guardadas as devidas proporções, trata-se do mesmo estereótipo consolidado que o Japão metropolitano tem sobre Okinawa ou que os EUA continental possui sobre o Havaí⁶⁷.

Voltando ao caso brasileiro, a comparação com o nordeste é muito comum em vários discursos da comunidade. Curioso mencionar que Eliza, além de utilizar-se da metáfora dos nordestinos, justifica a situação de preconceito da mesma forma que Márcia, ou seja, como decorrência da diferença da língua e por causa da Segunda Guerra:

Hoje eu vejo que mesmo dentro da comunidade japonesa tinha aquele preconceito por você ser de Okinawa perante as pessoas das outras províncias. Okinawa sofreu muito preconceito. Desde a imigração, e principalmente na época da guerra, foi muito marcado por causa da linguagem, dos costumes. A gente até fala que é igual aos imigrantes nordestinos que vieram para São Paulo e que ainda sofrem preconceito por serem de outra região, terem costumes diferentes, linguajar diferente. Então, existe esse preconceito. Hoje nem tanto, mas acho que há uns vinte anos atrás tinha e era forte.

Hikaru cita uma situação de preconceito (também mencionada por Eliza), que ocorria com certa frequência, porém de forma muito sutil ou “velada”:

Problemas de relação com o japonês da ilha principal eu nunca tive, mas o japonês sempre discrimina de certa maneira o okinawano japonês né? Primeiro, porque o pessoal de Okinawa é mais moreno, mais peludo né? Tem a sobrançelha mais definida, os olhos. O japonês normalmente chama o pessoal de Okinawa de “*Okinawa san*”, “senhor okinawano”, mas o “*san*” do japonês pode ser também produto*. Então, ao invés de falar: “Pô, você é de Okinawa?”. Falam: “Você é produto de Okinawa”. O camarada podia falar assim: “É, lá o meu vizinho um é japonês, o outro é Okinawa”. Ah, será que Okinawa não é japonês? É, mas o camarada fala: “Não, aquele lá é Okinawa, esse aqui é japonês”.

De acordo com a menção de Hikaru, os motivos da discriminação podem advir de diferenças físicas e mesmo algo aparentemente tão simples como um sufixo pode carregar uma conotação altamente pejorativa. Com relação aos casos de preconceito entre “japoneses e

⁶⁷ Ver, por exemplo, o artigo de Stephen Sumida que analisa algumas produções cinematográficas hollywoodianas e os estereótipos que elas ajudam a construir sobre o Havaí e Okinawa nos EUA (SUMIDA, 2009).

* A língua japonesa possui diversas palavras homófonas as quais, por vezes, são usadas de forma a criar frases engraçadas, ambíguas ou pejorativas. Nesse caso, a palavra “*Okinawa san*” pode ser escrita desse modo 沖縄さん no qual o “*san*” é o mesmo utilizado ao término de nomes, títulos ou posições hierárquicas como forma de demonstrar respeito, por exemplo, “Maurício *san*”, cuja tradução aproximada seria algo como “Senhor Maurício”. Contudo, outra leitura para “*Okinawa san*” é 沖縄産. Nesse caso, a tradução de “*san*” seria algo como “produto, objeto”, ou seja, “produto de Okinawa”. Devido a essa possibilidade de leitura, a palavra “*Okinawa san*” passou a ter uma conotação pejorativa.

okinawanos”, três ressalvas devem ser feitas: primeiramente, nem todos os entrevistados passaram por situações de discriminação, ainda que todos afirmem que já ouviram falar de alguns casos. Suzana, por exemplo:

Agora uma outra coisa que todo mundo fala é que tem esse negócio de preconceito de *uchinanchu* ter que casar com *uchinanchu* [risos]. Mas eu nunca passei por nada dessas coisas de preconceito, tanto é que eu não... Eu nem achava que tinha tanto essa diferença, porque meu pai não é descendente.

Esse caso demonstra o quanto a percepção da diferença ou da fronteira que separa o nós (incluídos) dos outros (excluídos) se dá, necessariamente, na relação de alteridade. Em muitos casos, é por meio de uma diferenciação vinda de fora que faz emergir a questão da identidade okinawana.

A segunda ressalva é que as práticas discriminatórias não ocorrem apenas no sentido japoneses - okinawanos, mas também no sentido inverso como nos casos citados por Rodrigo e Márcia. Entretanto, há uma grande diferença entre essas relações no Japão e no Brasil, uma vez que no primeiro (até a Segunda Guerra Mundial) havia uma relação de poder assimétrica com a imposição por um Estado autoritário de uma violenta política discriminatória sobre os okinawanos.

A terceira ressalva é que é unânime entre os entrevistados a percepção que hoje praticamente não existe preconceito e que a tendência é ele desaparecer por completo em pouco tempo. De modo semelhante, nos fóruns e apresentações culturais okinawanas raramente o tema emerge, sendo preferida uma retórica de valorização da cultura okinawana e não de ressentimento e conflito com relação aos demais japoneses (ainda que o contraste seja frequente).

“Os provérbios também emigram”

A questão das diferenças linguísticas foi um dos motivos para as dificuldades de relações entre os okinawanos e os japoneses e, historicamente, foi um dos principais marcadores sociais da diferença esses grupos. A língua e os provérbios aparecem nas entrevistas como um importante elemento na construção de uma “okinawanidade”. Sobre a força do *uchinaguchi* no Brasil, Kazuki descreve:

Lá na escola em Okinawa, naquele tempo, a gente estudava e só podia falar *nihongo*, *uchinaguchi* não podia falar. Em casa falava, pai e mãe falava *uchinaguchi*, tanto é que quando chegou no Bolívia, família só falava *uchinaguchi* e só depois que aprendeu castelhano. Mas no Okinawa, na escola, era proibido, castigava. Castigar de bater, mesmo, naquele tempo batia, a professora batia. A gente... Bom, não é bater, sabe, tinha placa assim [mostrando com as mãos uma placa grande] tá escrito: “Falou *hōgen*”

[dialeto]. Então pendurava aqui [no pescoço] e andava assim [com a cabeça baixa] [risos]. E se eu descobrisse quem falou: “Ô, passa pra você!” [risos]. Chamava isso *hôgen fuda*.

[...] Aqui no Brasil, aqui no Vila Carrão, melhor que Okinawa pra falar *okinawaguchi*. Por isso que eu ensino *uchinaguchi* na Vila Carrão. Há quatro anos já. Ensino tudo, segunda, terça, quarta [apontando para uma pilha de livros] também fazer livro pra ensinamento. Eu comprei muito livro no Okinawa, quando fui no *Sekai no Uchinanchu Taikai*. E esses livros [apontando para alguns] eu escrevi, e fazer pra ensinar aluno.

Eliza também comenta casos envolvendo o uso do *hôgen fuda*⁶⁸ e salienta que no Brasil o *uchinaguchi* é mais falado do que em Okinawa: “Tanto é que o pessoal de Okinawa vem para cá para aprender. Teve até uma cantora que veio de lá para aprender o *uchinaguchi* porque lá não usava mais”. É bastante comum ouvir histórias, por vezes cômicas, por outras trágicas, de descendentes que acreditavam falar o japonês padrão e nem percebiam que mesclavam palavras em *uchinaguchi* dificultando a comunicação com outros imigrantes. Apenas quando ocorriam situações de contraste (com falantes da língua japonesa) é que havia a percepção da diferença na língua. Márcia comenta que:

Minha mãe falava *okinawago* e de *nihongo* ela entendia, mas não conseguia manter um diálogo porque ela sempre colocava o dialeto no meio, entende? Isso eu lembro muito bem e achava estranho porque não sabia qual a diferença entre a língua okinawana... O dialeto okinawano e a língua japonesa. Então, eu estranhava o porquê que às vezes ela não conseguia responder e conversar, mas com a minha vó e com o meu pai ela conversava muito bem.

Algo semelhante é descrito por Madalena:

Assim, em casa eles falavam bastante o dialeto, a língua okinawana, mas o japonês mesmo era uma palavra ou outra, muito raro. Do dialeto eu aprendi um pouco assim de ouvir, mas eles falavam mais entre eles, meu pai e minha mãe. Quando era com a gente era misturado com um português bem errado.

Muitas vezes os descendentes de imigrantes okinawanos tinham de lidar com três línguas usadas em contextos sociais distintos. O *uchinaguchi* de uso familiar para o diálogo com os pais e avós, o japonês (*nihongo*) para o contato com os demais imigrantes japoneses e para algumas palavras (especialmente modernas) que não existiam na língua okinawana e o português para a comunicação na sociedade brasileira, aprendido de forma normativa na escola ou deficitariamente com a própria família. Madalena Higa cita um exemplo das confusões que isso causava:

⁶⁸ 方言札. Literalmente, “placa de dialeto”. Tratava-se de uma plaqueta de madeira que deveria ser pendurada no pescoço de quem falasse a língua de Okinawa nas escolas. Seu uso persistiu mesmo depois da Segunda Guerra Mundial. Devido à humilhação e opressão representada por esse objeto, ele passou a ser um símbolo da violência contra okinawanos sendo, por vezes, utilizado como um forte demarcador da identidade okinawana, inclusive no contexto imigratório. Por exemplo, no famoso *Okinawan Festival* de Honolulu, Havaí, ele é exibido em um estande de um grupo que luta pela preservação das línguas de Ryūkyū.

Eu lembro até hoje uma vez quando eu tinha uns seis anos e minha mãe me mandou ir na venda da esquina para comprar sal e falou assim: “Compra ‘salpato’”. Porque na verdade tinha um cisne na embalagem e para ela era um pato, era o “sal pato” e eu lembro até hoje de eu falando “salpato” e eles dando risada porque lá não vendia sapato [risos]. E o pior era que você não sabia o que falar. Também para comprar o papel higiênico, eles não sabiam falar “higiênico”, falavam “papel de *benjô*⁶⁹”, *benjô* que é... [risos][...] Então, tinha essa dificuldade porque era misturado as duas coisas. Às vezes eu ouvia falar “sofã” e ficava na minha cabeça: “Será que sofã é japonês ou sofã é português...”. Você ficava como se tivesse uma outra língua.

O contato com o *uchinaguchi* ocorre de várias maneiras e mesmo para aqueles que não se comunicam nessa língua é comum conhecer algumas palavras, frases e expressões, geralmente para a comunicação com os avós. As músicas okinawanas (cantadas ou ouvidas por meio de gravações), frequentes na maioria dos lares dos imigrantes e descendentes desde o início, auxiliavam na manutenção desse contato com o *uchinaguchi*. Similarmente, todos os colaboradores conhecem provérbios e os consideram fundamentais para a compressão do comportamento, dos valores e da cultura okinawana e alguns deles são repetidos amiudadamente nos eventos e comemorações oficiais. O provérbio okinawano mais conhecido, repetido, e que para a maioria dos entrevistados resume a principal característica dos okinawanos, é o *icharibachooode*. Para Eliza,

Existe aquele provérbio do okinawano, *icharibachooode*, que fala que “ao nos encontrarmos somos todos irmãos”, e é isso mesmo porque quando você encontra outro okinawano acaba se identificando e tendo aquela empatia, coisa que eu não sei se acontece em outros povos. Acho que essa é uma das características.

Suzana também define o *icharibachooode* do seguinte modo:

Pra mim, assim, o que mais marca na comunidade okinawana... Eu não sei, acho que o pessoal se junta bastante pra realizar os eventos com a intenção de manter a cultura. É aquilo que eles falam do *icharibachooode*, que consegue juntar todo mundo apesar de todo lugar ter seus desentendimentos entre um e outro, tal, mas quando chega na hora de fazer, de realizar um evento, todo mundo se junta pra realizar, independente de ter algum desentendimento ou coisa assim. Eu acho isso o mais importante.

Esse provérbio, que demonstra a permanência de alguns valores das comunidades rurais e, possivelmente, está relacionado a um contexto de diáspora e de perseguição, é crucial para a compreensão do processo de construção identitária da comunidade okinawana, porque reforça e reafirma a solidariedade entre os membros desse grupo, incentiva e, ao mesmo

⁶⁹ *Benjô* (便所) significa “banheiro”, “latrina” em japonês, porém é um termo que caiu em completo desuso desde o fim da Segunda Guerra Mundial, sendo mais comum hoje em dia o uso do termo derivado do inglês, “*toire*” (トイレ) de *toilet*. Desencontros linguísticos como esse era um dos diversos choques culturais que ocorriam entre os imigrantes do pré e pós-guerra e, mais ainda, entre os descendentes que aprendem o japonês em casa e vão para o Japão acreditando dominar o idioma. Como a língua japonesa mudou rápida e intensamente devido à democratização, à americanização e à globalização, no Brasil, muitas vezes, é corrente na fala dos imigrantes e descendentes um japonês ainda da Era Meiji (1868-1912), não sendo raro a vinda de linguistas do Japão para, curiosamente, estudar no Brasil essa “antiga” língua japonesa.

tempo, revela a disposição em criar e manter vínculos entre membros de comunidades okinawanas espalhadas pelo globo e dessas com a própria Okinawa.

Não importa o país de residência ou a aparência física, apenas o fato de ter sangue okinawano é o suficiente para o estabelecimento de relações de amizade e confiança. Nos eventos comenta-se que o *icharibachoo*de assemelha-se a um espírito, um sentimento que qualquer pessoa (mesmo não descendente) pode ter. Desse modo, seria possível tornar-se *uchinanchu* ao incorporar esse sentimento.

Essa possibilidade de *sentir-se* okinawano é uma forma muito sagaz de negociar a identidade *uchinanchu* na sociedade brasileira, tornando-a mais aberta, cosmopolita, *chanpuru* e atrativa em comparação com a genérica (e geneticamente restrita) identidade *nikkei*. Basta interessar-se por Okinawa e ser fraterno com seus descendentes para ser considerado, nos termos da comunidade, “*uchinanchu* de coração” em comparação com o “*uchinanchu* se sangue”. Essa identificação sentimental tem seus limites e por ser algo difuso e genérico sua dinâmica, na prática, é bastante contextual e dependente das pessoas e das circunstâncias atuantes no momento.

Não cabe investigar se a noção de *icharibachoo*de existe dessa forma e quais são os seus limites. Importa somente que seu uso é generalizado sendo repassado por entre as gerações e constitui-se em um alicerce para a coesão social do grupo. Evidentemente, esse provérbio não determina todas as relações sociais e mesmo os colaboradores têm ciência disso. Rodrigo comenta que “Mesmo que seja *uchinanchu*, que tenha esse espírito de *icharibachoo*de, mesmo assim, dá conflitos, realmente”. A importância desse conceito é que, por ser compreendido como algo que faz parte da “essência” dos okinawanos, ele é mais facilmente aceito e transmitido (pois aqueles que o ignorarem podem ser excluídos do grupo), contribuindo para que a comunidade consiga minimizar e sobrepor os conflitos individuais aos objetivos comunitários (como a realização de eventos festivos), como destacou Suzana.

O segundo ditado mais lembrado e repetido na comunidade é o *yuimaru*. Segundo Hikaru:

Assim, quando você está em grupo, qual a essência da sua participação em nível de grupo? É você aprender a se doar, agora quando você tá sozinho, você aprende a ganhar. Então, você fala: “Ô, quanto que eu vou ganhar aí? Qual a vantagem que eu vou levar? Agora quando você tá em grupo, todo mundo tá ajudando, você já fala: “Ô quanto que eu tenho que ajudar aí?” Você é participativo, entendeu? Então é esse *yuimaru*, você puxa [*yui*] pro seu lado e gira [*maru*], você puxar pro lado e girar, é você se doar, entendeu? Isso é a essência do *tanomoshi*.

Geralmente traduzido como “ajuda mútua”, tal como o *icharibachoo*de, origina-se das

práticas de sociabilidade de uma população agrária, autossuficiente, dependente da colaboração de seus membros e com fortes laços comunitários. A união dos dois conceitos demonstra o esforço da comunidade para manter-se unida e próspera diante das dificuldades tanto em Okinawa quanto no processo migratório. Hikaru afirma que o *yuimaru* compõe a “essência do *tanomoshi*”, prática comum em todo o Japão⁷⁰ onde pessoas de confiança associam-se para poupar dinheiro e utiliza-lo em casos de necessidade ou para adquirir imóveis, abrir comércios, fazer empréstimos, comprar em atacado, dentre outros.

Não há como saber se proporcionalmente houve mais *tanomoshi* entre os okinawanos ou entre os demais japoneses ainda que fosse mais fácil para os primeiros o contato com pessoas de confiança devido às fortes ligações entre conterrâneos e parentes. A prática do *tanomoshi* e os valores expressos em *icharibachoo* e *yuimaru* contribuíram para a ascensão social, e para o fortalecimento dos laços sociais entre os membros da comunidade.

Outro provérbio bastante conhecido é “*tinsagu nu hana*”⁷¹ (“flores de bálsamo” em língua okinawana), trecho de uma conhecida canção popular okinawana regravaada diversas vezes, inclusive, por cantores famosos. Kazuki comenta:

Também ditado de Okinawa bastante bonito, bastante significado. Por isso que eu gosto *minyô* de Okinawa, tocar *samisen* e cantar, porque muito significativo. Por exemplo, “*tinsagu nu hana, yachinisa chini sunichi, ue no shigotu ha, mui sumi ni*”. Essa palavra significa ter um *hosenka*, [bálsamo em japonês] que é tipo uma flor de corante que muita pessoa usa pra pintar unha, né. Flor de *tinsagu*, pinta na unha, mas [repete o ditado para si mesmo rapidamente para tentar traduzir o significado] ensino de pai e mãe pinta no coração. É mais o menos isso o significado. Depois tem o “*tenno hoshibushi ha yomiaï umarishi ga, ue no shigotu ha umianara*”. Essa significa estrela de céu, se contar dá pra contar, mas ensinamento de pai e mãe, não dá pra

⁷⁰ As origens do *tanomoshi* remontam, possivelmente, ao instável período Kamakura (1185-1333) como forma de proteção dos agricultores contra pilhagens, assaltos e desastres naturais. Por ser uma prática muito disseminada no Japão e continuada pelos imigrantes, o *tanomoshi* ocorre em diversos outros países como Peru e EUA (ADACHI, 2004, p. 72).

⁷¹ *Tinsagu nu hana* pode ser considerado como um gênero musical próprio para ser cantado para as crianças como parte de sua formação moral, chamado de *warabe uta* (童歌) (canção para crianças). A banda *Tontonmi* já regravou essa música que está disponível no site: <http://letras.mus.br/tontonmi/1221455/>. Acessado em 25/06/2014. Por sua grande poeticidade e pelas peculiaridades da língua okinawana, a tradução dessa música é bastante complexa. Contudo, cito aqui a tradução feita por uma descendente, Bia Nagahama em seu *blogue*. "Assim como as minhas unhas estão manchadas com o pigmento das flores bálsamo, meu coração é pintado com os ensinamentos de meus pais. Embora as estrelas no céu sejam contáveis, os ensinamentos de meus pais não o são. Assim como os navios que navegam durante a noite são orientados para a segurança pela estrela do Norte, eu sou guiado pelos meus pais que me deram à vida e cuidam de mim. Não há nenhum sentido em possuir jóias magníficas se você não mantê-las, pessoas que cuidam de seus corpos, vivem a vida maravilhosamente. Os desejos da pessoa que vive sinceramente funcionarão sempre e, como resultado ela vai prosperar. Você pode fazer tudo se quiser, mas é impossível se você não tentar". Disponível em: <http://okinawaspiritual.blogspot.com.br/2011/01/tinsagu-nu-hana.html>. Acessado em 25/06/2014. Ver também o artigo de Wesley Ueunten “*Tinsagu nu Hana*”: *The Flowers of the Tinsagu Plant* em (CHINEN, 2007).

contar. É mais ou menos assim. Então, essa frase tem um passado muito antigo, 500 anos atrás, 600 anos atrás. E antigamente se conversava com canção, trocava-se palavra cantando, sabe? Esse tipo de frase tem muito no livro já escrito. Atualmente tem, mais já é muito difícil de ouvir, a nossa época já é muito difícil.

Kazuki destaca a força dos provérbios e da musicalidade para a tradição cultural okinawana. Muitos descendentes, desde criança, tem contato com músicas e provérbios que se tornam essenciais para sua formação pessoal e socialização enquanto membro do grupo, mesmo quando não há participação “formal” na comunidade (sendo associado da AOKB ou participando dos eventos e atividades culturais e esportivas). Devido a esse contato, muitos descendentes, posteriormente, aproximam-se e identificam-se com certos elementos culturais okinawanos por associá-los com sua memória afetiva familiar. Um exemplo nesse sentido é o comentário deixado por um usuário, identificado como Leo, no blog de Bia Nagahama (citado na nota 9) sobre a música *tinsagu nu hana*:

Muito obrigado pela tradução. Eu achei esta música sem querer no *youtube* e fui procurar a tradução dela, felizmente achei aqui. Esta música me faz lembrar um pouco da minha infância. Muitas vezes cheguei na casa do meu avo e ele já estava tocando esta canção. Por coincidência a letra da música tem a ver com a minha nostalgia.

Para a maioria dos membros da comunidade okinawana, a parte principal e mais lembrada de *tinsagu nu hana* são as três primeiras frases onde enfatiza-se a grandeza dos ensinamentos dos pais. O respeito aos pais e aos avós é basilar na cultura okinawana sendo mencionado pela maioria dos entrevistados. A própria religião baseia-se no culto aos ancestrais (chamado em língua okinawana de *sosen suuhai*) e existe na comunidade um evento específico para homenagear os idosos com mais de oitenta anos, o *keirôkai*⁷². O respeito aos pais, avós e ancestrais faz parte de toda uma cultura comum do Sudeste Asiático, guardadas as devidas proporções, em grande parte devido à disseminação dos valores budistas e confucionistas. Assim, os provérbios se relacionam com questões religiosas, culturais e familiares.

Ainda que sejam raros estudos específicos a respeito da magnitude dos provérbios entre grupos imigrantes, é notável a sua força enquanto elemento de socialização, de aprendizagem cultural e de formação pessoal. Walter Benjamin, em seu belíssimo texto sobre o narrador, entende o provérbio como sendo um “ideograma” de uma narrativa e afirma:

⁷² O *keirôkai* (敬老会), literalmente “encontro para honrar os idosos”, ocorre nas associações okinawana todos os anos durante o evento de comemoração de ano novo, o *shinnenkai* (新年会). Trata-se de uma cerimônia para homenagear todas as pessoas (identificadas com um adorno vermelho em formato de flor que se pendura na roupa) que completaram oitenta anos ou mais naquele ano. Os homenageados são chamados a frente do palco onde recebem congratulações e agradecimentos por suas contribuições enquanto pais, avós e pioneiros da imigração.

“Podemos dizer que os provérbios são ruínas de antigas narrativas, nas quais a moral da história abraça um acontecimento como a hera abraça um muro” (BENJAMIM, 1994, p. 221). Provérbios são fragmentos de narrativas, práticas culturais e sociais ou acontecimentos complexos de outrora que sobrevivem não como meras frases ou metáforas, ou, pior ainda, rimas, mas sim enquanto pequenos elementos simbólicos (ideogramas) carregados de valores, sobretudo, morais, de coletividades que, mesmo quando profundamente modificadas com as transformações do tempo, procuram preservar o que resta de um sentimento de pertencimento comunitário. É por esse motivo que mesmo quando se perde a língua nativa, o provérbio ainda logra em sobreviver e ser passado adiante.

Em um breve texto, *Os provérbios também emigram*, sobre a relevância dos provérbios entre os imigrantes açorianos nos EUA, os autores Gabriela e Mathias Funk comentam que:

Na geração jovem, com uma integração quase completa na sociedade americana, verifica-se que a aquisição dos provérbios portugueses se realiza praticamente através dos pais e avós. A utilização dos mesmos tem lugar no círculo familiar e de amigos, demonstrando, assim, os laços afetivos e emocionais que envolvem o seu uso. É de notar que o provérbio está muito ligado a recordações, a situações e estruturas específicas, relacionadas com vivências familiares. (FUNK, Gabriela; FUNK, Matthias, 2013, p.21).

Se houvesse a substituição das entradas “americana” por “brasileira” e “portugueses” por “okinawanos” não haveria qualquer perda de sentido, uma vez que os provérbios, em praticamente qualquer grupo imigrante, são responsáveis por transmitirem valores culturais e religiosos e por criarem, desde a infância, uma “memória afetiva” (HALBWACHS, 2006) devido à sua forte ligação familiar.

Na fronteira com os antepassados...

Estando presente em alguns provérbios e em todas as entrevistas, a religião e a religiosidade okinawana aparecem de forma proeminente enquanto elementos constituintes da identidade okinawana brasileira. As práticas religiosas desse grupo são bastante complexas, caracterizadas por um hibridismo, no sentido atribuído por Hall de constantes e inacabadas *traduções* culturais, oriundo da sobreposição de matrizes religiosas as mais diversas como o budismo, as religiosidades populares de Okinawa (centrada no culto aos ancestrais⁷³), e mesmo outras como o catolicismo, o espiritismo e a umbanda⁷⁴, sendo constituídas por uma

⁷³ Cerca de 90 % das famílias okinawanas no Brasil possuem *totome* (tabuleta com o registro do nome do ancestral) para realização do culto doméstico aos ancestrais centrado no altar familiar ou *butsudan* (MORI, 2007, p. 278).

⁷⁴ Segundo Koichi Mori (2007), as primeiras *yuta* (xamãs) no Brasil foram ordenadas na umbanda tendo

intensa mescla entre tradições culturais, simbólicas e religiosas japonesas, okinawanas e brasileiras, cada uma das quais, evidentemente, já com suas próprias hibridizações.

Uma das pessoas mais reconhecidas na comunidade como conhecedor da religião okinawana é o Hikaru Tamashiro.

Outra coisa é que Okinawa é uma região em que o catolicismo não conseguiu entrar. O católico entrou no Japão, mas em Okinawa não. Foi difícil também tanto para o budismo quanto o xintoísmo japonês. Porque tanto o budismo, quanto o xintoísmo no Japão ou o católico no Ocidente, é uma instituição religiosa. E Okinawa não é uma instituição religiosa, é uma comunidade religiosa, entendeu? Então, qual o diferencial? Ah, uma instituição tem dono. Cristianismo tem Cristo, Budismo tem Buda, entendeu? Só que em Okinawa, é a família, é a comunidade.

Por exemplo, você pega sete gerações. Se somar sete gerações dá umas 127 pessoas. Tendo mais gerações, a vila toda vira parente. Então, tem essa ajuda mútua, solidariedade. O túmulo do clã familiar, não é um túmulo pra uma pessoa, mas é pra um clã. Assim, você sempre tem uma relação com as pessoas. E quando morre tem essa volta pra casa do pai, porque na casa do pai existe o santuário da família.

Okinawa usava e ainda usa muito as mulheres na religião. Em tempo de paz, quem tinha o poder espiritual eram as mulheres. Só que à medida que o homem teve que dominar um mundo de conquista, precisou vir o homem. E o homem, o que ele fez? Criou a religião. O primeiro instrumento que tirou o homem de casa foi a religião como instituição. Enquanto ele era um conglomerado espiritual, em nível de comunidade, ele era interno. A partir de quando começa a se tornar uma instituição, ela tira o cara para fora da comunidade dele, ela tira ele para fora de casa.

Em Okinawa, a religiosidade, o mundo espiritual, está ligado ao espírito, e o espírito está ligado à família. Agora, o rei está ligado à sacerdotisa que é irmã dele, mas essa sacerdotisa não está ligada à comunidade, ao fundo religioso que está ligado ao espírito. O espírito está ligado à família. A sacerdotisa está ligada ao rei, entendeu? Então, existem dois parâmetros. A sacerdotisa estava ligada à comunidade mas a níveis de rituais, festivais, colheitas do arroz; mas no dia a dia, é o espírito, entendeu?

As questões elencadas por Hikaru retoma, de modo original, a clássica distinção pensada por Tönnies entre comunidade e sociedade ao defender que em Okinawa não existe uma instituição religiosa (típico de relações contratuais e impessoais de tipo societal), mas sim uma comunidade religiosa (característico das relações de cunho comunitário). Dessa maneira, a “verdadeira” religião okinawana estaria voltada para a união comunitária e familiar (quando a pessoa morre volta para a casa, fica com a família no túmulo clânico), não sendo meramente uma instituição abstrata e legitimadora do Estado.

em vista que no momento em que elas se tornaram necessárias para a comunidade okinawana brasileira no pós-guerra (quando chega ao fim a ilusão de retorno ao Japão e há um gradual processo de “resgate” dos altares e das cinzas dos ancestrais que foram deixados em Okinawa devido à expectativa de breve retorno) não havia condições de ordená-las em Okinawa ou de trazer *yuta* de lá. Assim, muitas *yuta* faziam serviços religiosos para ambas as religiões. Outras *yuta* ordenaram-se no kardecismo e atuavam nas duas religiões. Além disso, a maioria dos imigrantes e dos descendentes adotaram a religião cristã, especialmente católica, como resultado de uma maior inserção na sociedade brasileira.

Mesmo considerando que houve uma religião estatal em Okinawa (na qual a função de sacerdotisa chefe, chamada de *noro*, era atribuída à irmã do rei), Hikaru afirma que existem duas situações, onde a religião oficial participa de maneira externa, pública (com festivais e rituais) e normativa (característico de uma sociedade estratificada) ao passo que a religião popular, do dia a dia, estava ligada (por intermédio das mulheres, das *yuta*) à família, aos espíritos ancestrais, e à comunidade.

Assim como alguns cerimoniais como o *kajimaya*⁷⁵ são normalmente compreendidos como tendo apenas uma dimensão cultural, muitos descendentes okinawanos seguem a religiosidade tradicional de seus ancestrais sem vivencia-la como algo propriamente religioso, encarando-a mais como uma tradição que deve ser preservada e transmitida porque incute os valores de respeito aos pais e aos mais velhos. Esse é o caso de Rodrigo que afirma:

Assim, eu vou falar pra você, de religião eu não sou muito chegado, não acredito em muita coisa não, mas eu tenho pra mim que realmente se não fosse pelos nossos avós a gente não estaria aqui. Se alguma coisa divina fez os meus avós se juntarem aí eu já não sei. Mas é por isso que eu acho importante a cultura de Okinawa, porque ela foca muito nas pessoas idosas, elas são as pessoas mais importantes porque foram elas que vivenciaram o mundo, passaram por várias gerações, foram elas que educaram e é graças a elas que hoje eu tô aqui dando uma entrevista pra você, trabalhando. Eu só estou onde eu estou porque eles batalharam muito, fizeram meus pais também lutarem.

Talvez a força e a vitalidade da religiosidade okinawana no Brasil decorra exatamente dessa questão colocada por Rodrigo de sua ênfase no respeito aos pais, avós e ancestrais, tendo uma característica mais familiar e coletiva do que individual. Livrar-se das cinzas do altar porque não se acredita mais nessa religião é visto como um profundo desrespeito para com toda a linhagem de uma família, as vezes centenária. A fronteira tênue entre a crença na religião e uma simples prática familiar um tanto automatizada, é mencionada por Ana Kanashiro:

Em casa tem aquele, *butsudan* [altar doméstico] que eles falam, mas você acende o *senko* [incenso], que em todas as famílias acho que são assim, você acende *senko*, mas não sabe por que tá acendendo aquilo. Eu acendia sempre, mas é tudo mecanicamente. Pode ver que todas as famílias são assim. Pode reparar, a maioria é sempre assim.
[...] A cultura de Okinawa é muito mais evoluída aqui que lá em Okinawa,

⁷⁵ O *kajimaya* (かじまや), literalmente, “cata-vento” é uma comemoração típica de Okinawa que ocorre quando alguém completa 97 anos. Nesse evento é comum ocorrer uma grande festa comunitária com o aniversariante, trajando roupas típicas e portando um cata-vento, “desfilando” pelas localidades próximas levado por um veículo decorado. O cata-vento, simbolicamente, o faz reviver seu tempo de criança. Completar 97 anos tem um grande significado religioso para os okinawanos porque simboliza o fechamento de um longo ciclo de vida. Ainda que ocorra de forma mais discreta, esse evento também é realizado no Brasil. Um exemplo de *kajimaya* é citado pelo jornal *Ryukyu Shimpō* de 17/10/2013. Disponível em: <http://english.ryukyushimpo.jp/2013/10/26/12052/>

né? A pessoa cultua muito mais a parte dos antepassados aqui do que lá. Tanto que o Hikaru vai fazer palestra lá no Japão sobre *butsudan*. Não é gozado isso aí? Muito engraçado!

Tal como no caso do *uchinaguchi*, a religião okinawana tornou-se, em parte, mais “tradicional” no Brasil em razão do processo de japonização e americanização ocorrido em Okinawa. Muitos rituais ainda realizados aqui já foram abandonados no Japão há muitas décadas. Por outro lado, no Brasil houve uma grande mistura com tradições cristãs, espíritas e umbandistas. Comentando sobre essa hibridização religiosa, Eliza afirma:

A parte religiosa, por exemplo, a gente sempre participou. Ia nas missas, ajudava a fazer as coisas, mas não tinha... Era uma coisa assim meio que natural porque você foi criado nesse meio, mas não tinha assim tanto... Para mim não era tão nítido que isso tinha a ver com coisa de cultura, sabe? Só depois que eu conheci Okinawa, antes de voltar para o Brasil, quando eu fui com a minha mãe, minha irmã, que eu senti.

Em Okinawa usa o calendário lunar. Então, muitos imigrantes que vieram para o Brasil acabaram facilitando a vida dos descendentes falando assim: “Ah, você não sabe que dia que cai a lua lá em Okinawa? Então faz dia 15 de Julho que está bom”. Mas tem outras famílias que são tradicionais e que só usam o calendário lunar. Então, para marcar as festas ou qualquer coisa, falam assim: “Ah, mas tal dia vai cair *obon*, então não pode”. Porque no *obon* todo mundo vai na casa da família fazer os rituais.

Mas no geral, muitas famílias mesclam os calendários mesmo. Por exemplo, depois de amanhã é finados no Brasil. Então, as famílias vão fazer a visita aos túmulos, tal, coisa que já foi feito em Julho. Ou seja, tem dois finados [risos]. O pessoal fala assim: “Ah, mas você faz a parte do Brasil ou de Okinawa?”. Aí responde: “Faço dos dois” [risos]. Já garante né? [risos]. O pessoal fala que não é católico, não é religioso, mas casa na igreja e também frequenta *yuta*, [risos]... É uma coisa assim bem híbrida.

Então, essa coisa de tradição de Okinawa, de costumes religiosos, varia de família para família. Por exemplo, tem algumas coisas que na família da minha mãe faz e na família do meu pai não faz. Fora o que muda de região para região.

Não sei se para os demais japoneses também tem essa relação híbrida, mas pelo menos dentro da comunidade okinawana tem sim e muito! O pessoal segue o calendário okinawano, mas segue também o calendário do Brasil; Tem a Nossa Senhora Aparecida, vai lá em Aparecida rezar [risos], mas também tem o *butsudan* na casa, faz as orações, tudo; frequenta igreja e também o centro espírita⁷⁶

A percepção da prática religiosa familiar enquanto algo rigorosamente religioso não é automática e ocorre em momentos específicos, no caso de Eliza, foi após sua ida para Okinawa. Ela cita as diferenças no calendário que são relevantes para as comemorações do *obon*⁷⁷, também chamado de “finados japonês”. O processo de mescla com a cultura brasileira

⁷⁶ Esse universo religioso híbrido de alternância, coexistência e mesmo sobreposição de religiões (especialmente nos casos da *yuta*) é destacado por Mori, que o chama de *switching system* (2007, p.288).

⁷⁷ O *obon* (お盆) “festival das lanternas” ou “festival dos mortos” (comum em todo o Japão) ocorre em Okinawa no mês de julho de acordo com o calendário lunar. Durante os três dias do *obon* acredita-se que os espíritos dos ancestrais fazem uma visita aos familiares, os quais celebram a sua presença reunindo todos os parentes e fazendo um farto banquete e oferendas no altar doméstico (*butsudan*). Diferentemente do que ocorre

fica evidente nas próprias palavras de Eliza; “é uma coisa assim bem híbrida”.

Na maioria das famílias, as práticas religiosas okinawanas não são vistas como conflitantes com o catolicismo e com outras religiões, por não serem vistas enquanto religião, e sim como “tradição”, “cultura” e uma forma de respeito aos familiares e ancestrais. A convivência e a alternância entre diferentes religiões vem de longa data já que a hibridização religiosa foi algo frequente na história do Japão e de Okinawa⁷⁸.

Ao destacar um importante evento religioso, o *obon*, e suas diferenças entre o modo como é celebrado no Japão e em Okinawa, Rodrigo comenta:

No Japão, no *obon*, o máximo que eles fazem é juntar toda família, fazer uma mesa bem farta, aí come e deixa no altar, *butsudan*, junta o pessoal e acabou. Okinawa não. Okinawa faz festivais dentro desse período. Tem vários festivaizinhos em que fazem o *eisa* pra comemorar e se divertir. Aí acho que no décimo quinto dia do calendário lunar de Julho, eles, os espíritos dos ancestrais, vão embora. Aí acaba.

A tradição okinawana transforma parte da cerimônia do *obon* em um evento coletivo através do *taiko* e da dança de estilo *eisaa*. O objetivo dessa dança e do batuque é chamar os ancestrais de seus túmulos, que no passado eram próximos das casas, e guia-los até à residência familiar para se iniciar um banquete onde lhes são oferecidos alimentos. Pela experiência de vida em aldeias, muitos túmulos eram comunitários e, assim, por meio da performance do *eisaa*, o *obon* transformava-se em um cerimonial religioso coletivo.

Além da música e da dança, a religiosidade okinawana está associada a determinados tipos de alimentos. Rodrigo comenta sobre a comida servida nas cerimônias de velórios das famílias okinawanas:

E as missas de Okinawa tem sempre bastante comida, principalmente *mochi*, [docinho feito com pasta de arroz glutinoso] *kamaboko* [massa de peixe], que é o peixe, aí tem batata doce, bacon e *tofu*. Isso tem que ter em todas as missas. Tanto lá como aqui. Só que lá, como eu falei, não tem *yuta*. Aqui no Brasil precisa de *yuta* porque é ela quem vai falar: “Ó, precisa fazer isso, precisa fazer três, quatro, esse precisa cinco”. Sei lá eu quanto precisa é minha mãe que sabe. Em Okinawa já vende esses kits no mercado. É mais prático.

Tais alimentos que não são diferentes dos consumidos ordinariamente adquirem, no contexto do velório, novas significações e status (como algo sagrado⁷⁹) e se transformam em

no Japão (marcado pela reunião familiar e visita a templos e santuários), em Okinawa, principalmente na zona rural, o *obon* é celebrado com danças e apresentações do tradicional *taiko* (tambores) de Okinawa, o *eisaa*. Para uma breve explicação, ver: <http://www.okinawa.com.br/costumes/shichigatsu.htm>. Acesso em 20/04/2014.

⁷⁸ Houve historicamente no Japão uma relativa convivência entre o budismo e o *shintô*, uma vez que tais religiões lidavam com diferentes situações e momentos da vida individual, familiar e comunitária. Por exemplo, por ser uma religião voltada principalmente para a celebração da fertilidade, da vida e da natureza, as cerimônias de casamento e nascimento geralmente seguiam os ritos do *shintô*. Por outro lado, por não se envolver com questões ligadas à morte os ritos fúnebres não eram seguidos de acordo com o *shintô*, mas sim seguindo a tradição budista (PINGUET, 1987).

⁷⁹ Utilizo o termo “sagrado” de acordo com Mircea Eliade, ou seja, em oposição ao que é tido como

elementos ritualísticos. É marcante a presença das *yuta* para saber quantos alimentos devem ser colocados no altar em determinado dia, quantos incensos, etc. Não obstante, muitas famílias decidem essas questões sem consultar as *yuta*. O grande desafio para o estudo da religiosidade okinawana é a dificuldade de se encontrar certos padrões em razão de cada família executar os rituais de formas completamente distintas. Em relação a isso, Ana afirma que:

Nas oferendas pro altar, na de Oroko⁸⁰, eles oferecem até a cabeça do porco. O Hikaru explicou que eles abrem assim que é pra mostrar que tem poder. Porque a festa é grande e tem até a cabeça do porco, assim... Tem o pessoal de outra região de Okinawa que põe peixe. Quem mora no mar, põe peixe. São vários tipos de oferenda. É interessante, né? Agora não, agora eles põem até... Agora põe coxinha, bota tudo quanto é coisa. Abrasileirou o negócio [risos]. Ah, a festa tem de tudo. Antigamente só se colocava aquilo porque o pessoal não tinha condições. *Manjû* [confeito feito com farinha, pó de arroz e recheado de feijão *azuki*], não sei o que e bolinho de batata, porque o pessoal comia batata. Então, era pouca, muito pouca coisa. Pessoal era pobre na época, não tinha condição de fazer. Agora não, agora tem condição de fazer. Tem até kit, pessoal até vende “kit missa”. Já ouviu falar em “kit missa”, que o pessoal já vende prontinho?

Os tipos de alimentos ofertados são um exemplo da grande liberdade e diversidade das práticas religiosas. Evidentemente, nenhuma *yuta* sugeriria colocar coxinha no altar, porém como a ideia básica é que o alimento ofertado destina-se aos ancestrais, muitas vezes as famílias oferecem os alimentos que eram considerados favoritos por algum parente falecido. Essa situação demonstra o processo de adaptação das tradições religiosas e gastronômicas no Brasil. Como afirma Eliza,

Assim como na comida, acontece a mesma coisa com a cultura. Por exemplo, essa parte dos rituais. “Ah, vamos colocar as oferendas de comida”. Então, lá em Okinawa dependendo da região se colocava tal e tal coisa. Colocava cana de açúcar, um legume, um *mochi*. Aqui já tem até *mochi* de mandioca! O pessoal falou assim: “Ah, vamos colocar *mochi* de mandioca. Não tem o de arroz, vai de mandioca”. E lá nem existe mandioca!

profano (ELIADE, 1992, p.13). Assim, certos alimentos que, tradicionalmente, fazem parte do universo profano, passam, via ritual, por um processo de sacralização tornando-se objetos de “outra ordem” onde se manifesta o sagrado (uma hierofania).

⁸⁰ Refere-se a um bairro da capital de Okinawa, Naha. Algumas famílias tradicionais desse bairro, chamadas de *urukunchu*, (pessoas de Oroko na língua okinawana), imigraram para o Brasil a maioria residindo, atualmente, na Vila Carrão, Santa Maria e adjacências em São Paulo. As opiniões sobre os *urukunchu* na comunidade okinawana vão desde a admiração por aqueles que os considerarem como sendo pessoas bem sucedidas, tradicionais e que mantêm uma rica e forte associação, até críticas por alguns que os consideram como um grupo fechado, excludente, conservador, elitista e mesmo preconceituoso. O caso dos *urukunchu* demonstra a força do bairrismo entre os okinawanos, além de explicitar a heterogeneidade desse grupo onde é possível encontrar até mesmo grupos minoritários. Em outro trecho, Anacomenta sobre o bairrismo e o caso do *urukunchu* “E tem outras festas como a de Kin (cidade de Okinawa) que fez aniversário de 100 anos de imigração, aí a gente fez uma matéria, pôs no jornal, tal. Mas a maior que tem é de Oroko, do pessoal lá do Carrão, Santa Maria, que esse ano fez 95 anos... Acho que também fez uma matéria [no Uchiná Press]. A mais organizada que tem [das associações de cidades, vilas e aldeias de Okinawa] é a dos Oroko, eles tem um livro, eles tem *iago* e são muito organizados”.

Apesar dessa grande diversidade, adaptação e improvisação dos alimentos ofertados, há também certa padronização em termos de quantidade e de certos tipos de alimentos que devem ser oferecidos, como é o caso dos kit missa” citados por Rodrigo e Ana. Os “kit missa”, além de evidenciarem uma relação com o catolicismo (as cerimônias fúnebres são chamadas de missa), são extremamente interessantes por exemplificarem duas situações que já se tornaram rotina na sociedade atual: a mercantilização de determinados aspectos religiosos (em São Paulo há microempresas especializadas em produzir os kits já com o alimento e a quantidade certa para serem usadas nos velórios); e a preocupação em não “perder tempo” fazendo os *mochi* e os demais alimentos e evitar o “inconveniente” (e os custos) de pedir para uma *yuta* prescrever quais e quantos alimentos devem ser preparados e servidos. Os anúncios de “kit missa” podem ser facilmente encontrados no Jornal *Utiná Press*.

Rodrigo cita uma tradição okinawana peculiar, comum no transporte de pratos para festas ou encontros.

Isso aqui também tem até hoje [mostrando uma foto]. Em Okinawa eles fazem de capim, mas como aqui não tem, a gente usa canudinho e faz esse nó [trata-se de um nozinho que é colocado junto com as bandejinhas de comida]. O pessoal faz isso aí quando tá levando comida pra algum lugar fora de casa que é para nenhum espírito pegar a comida. Isso aí também é coisa só de Okinawa. Isso aí é a verdadeira cultura de Okinawa. São essas coisas. Lá tem muita superstição.

De acordo com Rodrigo são essas pequenas coisas, pequenos rituais, costumes, ou, em suas palavras, “superstições”, que demarcam as principais características da cultura e identidade okinawana. Dois outros objetos de caráter “mágico-religioso” como o *ishigantô*⁸¹ e o *shiisa*⁸², são também bastante citados nas entrevistas e esse último é um dos maiores símbolos de Okinawa, sendo o seu mais popular souvenir, além de ser usado em comerciais, propagandas turísticas, etc.

⁸¹ O *ishigantô* (石敢當), cuja origem do termo é controversa, consiste em uma pequena tabuleta ou pedra inscrita com esses ideogramas que é colocada em paredes geralmente de casas de esquina. Essa tradição é originária da China onde havia a crença de que os espíritos errantes andavam apenas em linhas retas e, por isso, essas casas (em bifurcações em “Y” ou “T”) seriam vulneráveis e uma vez que o espírito conseguisse entrar ele não mais sairia. Para evitar esse infortúnio, colocava-se o *ishigantô* cujos ideogramas agiam como uma fórmula mágica espantando os maus espíritos.

⁸² O *shiisa* (シーサー) é um elemento religioso e decorativo oriundo da China muito comum em Okinawa. Trata-se de uma figura mitológica que se assemelha a um híbrido de leão e cão. Geralmente, o *shiisa* é colocado sobre telhados ou sobre portões de casas e, por vezes, também em saguões de prédios públicos ou empresas. Geralmente são colocados em pares, um com a boca aberta e outro com a boca fechada. Afirma-se que um representa o feminino e o outro o masculino ainda que haja divergências sobre qual é qual. Geralmente interpreta-se o seu significado como o que tem com a boca fechada cumpre a função de não permitir a saída de bons espíritos enquanto que o que tem a boca aberta deve espantar os espíritos ruins. É possível encontrar o *shiisa* em algumas casas de famílias okinawanas na Vila Carrão, assim como no Memorial do Imigrante Okinawano no CCOB. O *shiisa* é um dos maiores símbolos de Okinawa e seu principal souvenir.

Os aromas e sabores de Okinawa

A identidade okinawana é construída tanto em âmbito familiar e doméstico, através da religião, dos provérbios, do aprendizado da língua, das transmissões de memória familiar e das comidas típicas, quanto na coletividade, por meio de festivais, associações, contato com outros imigrantes e descendentes, apresentações artísticas e culturais e viagens.

A culinária típica de Okinawa realiza uma espécie de ponte entre o privado e o público. Por estar presente em âmbito familiar e coletivo (inclusive religioso) ela é um dos principais elementos que criam um sentimento de identidade e comunhão entre os membros da comunidade okinawana. Contando sobre sua experiência, Madalena Higa comenta:

Sobre comida okinawana não sei se eu tenho uma favorita, mas eu gosto muito do *unbusa*, que é aquela mistura que põe carne de porco, mas eu quando faço uso frango, *konbu* [alga], *gobo* [bardana], *konhaku* [espécie de batata do Leste Asiático], essas coisas. No tradicional mesmo eles colocam orelha de porco, mas eu não... Minha mãe fazia muita comida de Okinawa. Fazia também muita sopa e eu gosto muito. Sopa de lula, aquela sopa que eles fazem de abóbora d'água que chama *shubui*, que eles até vendem na Rua dos estudantes. Também gosto de... *Nabera*, que é... Um tipo de bucha. Quando ela ainda é broto eles pegam, cozinham, e fica como se fosse uma abobrinha comprida. Não tem aquela parte amarela, nada disso, é só depois que ela seca que vira aquela bucha que a gente conhece. Mas eu gosto de bastante coisa. Até de *goya* [melão de São Caetano] eu gosto [risos]. Quando eu era solteira meu pai fazia *hija nu shiru* [sopa de cabrito], mas agora eu também não tomo. Antes eu tomava e gostava bastante, mas acho que você vai perdendo. Eu vejo que as pessoas tem aquela vontade, aí às vezes eu falo: “Ai, vou até tomar!” Mas eu gostava acho que era da sopa que meu pai fazia [risos]. Agora eu vejo que é aguada, é diferente, não é a mesma coisa.

Juntamente com uma rica descrição de seus pratos favoritos, Madalena comenta sobre o consumo do *nabera* (espécie de bucha), que foi durante muitos anos motivo de chacota (de acordo com diversas pessoas da comunidade) perante os demais imigrantes japoneses que não o consideravam um alimento decente. A colaboradora também comenta sobre o *gosto*⁸³ do *hija nu shiru* o qual está diretamente associado à sua memória afetiva, à lembrança do modo como seu pai o preparava (bem como das ocasiões em que ele era consumido). Hoje por não ser mais preparado por seu pai, mesmo quando levada por uma empolgação coletiva o prato não tem o mesmo sabor.

A memória afetiva com relação aos alimentos e o modo como se aprende a *gostar* de

⁸³ Ao tratar da noção do “gosto” da comida, Luce Girard, citando L Moulin, afirma: [...] “Gostar” também é um termo confuso, ligado ao jogo múltiplo das atrações e das repulsas, fundado nos hábitos da infância, magnificados pela lembrança, ou tomados ao avesso pela vontade adulta de livrar-se deles. “Em suma, nós comemos o que nossa mãe nos ensinou a comer – ou o que a mãe de nossa mulher lhe ensinou a comer. Gostamos daquilo que ela gostava, do doce ou do salgado, da geléia de manhã ou dos cereais, do chá ou do café, do azeite de oliva (quem é provençal), dos *gaffelbitter* (quem é escandinavo)”, de tal forma que “é mais lógico acreditar que comemos nossas lembranças, as mais seguras, temperadas de ternura e de ritos, que marcam nossa primeira infância” (In: CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL Pierre, 2005, p. 249-250).

determinados pratos em contextos específicos aparece na entrevista de Suzana:

Bom, outra coisa que eu peguei em Okinawa foi com relação à comida. Por exemplo, eu só aprendi a comer *goya* [de gosto amargo] lá em Okinawa [risos]. Aqui antes eu não comia de jeito nenhum. Mas quando você vai pra lá, você pensa: “Tô em Okinawa, tô aqui e todo mundo come isso”. Daí você acaba aprendendo. Mas comida de Okinawa que eu gosto mais é... O *Okinawa soba*. Eu acho que não tem como. Mas o *Okinawa soba* que eu comi em Kumejima pra mim foi o melhor [risos]. Foi o melhor que eu já provei na vida, tanto lá quanto aqui. Não tem comparação, sem dúvida pra mim, lá foi o melhor.

A ida de Suzana à Okinawa mudou seus hábitos alimentares. Por estar envolvida em um meio social onde o *goya* é parte integrante da alimentação diária, Suzana, que já o conhecia, mas não o comia, acabou aprendendo a apreciar esse alimento. A influência do grupo é bastante significativa no momento da escolha do que, como, quando e onde se vai comer, uma vez que essa decisão está carregada de significação simbólica e ocorre em um *espaço social alimentar*⁸⁴. Da mesma forma que Suzana começou a comer *goya* porque em Okinawa “todo mundo também come isso”, Madalena empolga-se para experimentar o *hija nu shiru* nos momentos em que outras pessoas da comunidade comentam sobre o seus desejos (provavelmente oriundos de suas memórias, experiências e expectativas) de saborear esse prato.

Para Suzana, o melhor *Okinawa soba* foi o da pequena ilha de Kumejima, lugar significativo que a emocionou por ter sido o local de nascimento de sua avó (que faleceu no Brasil antes do retorno da neta). Por esse motivo, o *gosto* desse *Okinawa soba* não é comparável a nenhum outro por estar profundamente marcado em sua memória afetiva e familiar. Experimentar esse *soba* é reviver uma parte das lembranças de sua avó. Claro que questões como tempero, modo de preparo, qualidade dos ingredientes, habilidade dos cozinheiros e preferência do paladar devem ser levados em conta, porém, certamente o efeito simbólico não pode ser minimizado. Márcia escreve uma interessante situação:

Bom, agora sobre comida japonesa eu lembro que a gente sempre comia *gohan*, *sashimi*. *Hijá shiru* às vezes tinha em casa, mas ninguém gostava, só o meu avô. Agora *soba*, essas coisas, sempre teve, mas... Teve por um tempo, depois não se fazia mais porque nem a minha vó queria mais comer isso aí, acredita? Mas alguma comida no estilo japonês, com *shoyû*, tal, sempre tem. Porque tem comida que assim, a gente come, mas é mais a comida brasileira mesmo. Meu pai ainda usa arroz branco, sempre usou. Eu

⁸⁴ Considero aqui a noção de “espaço social alimentar” (POULAIN, Jean-Pierre; PROENÇA, Rossana Pacheco da Costa, 2003) segundo a qual a decisão sobre o que, como, quando e onde se alimentar são influenciadas por questões biológicas, ecológicas, econômicas, tecnológicas, sociais, históricas, sociológicas e antropológicas. Assim, o “espaço social alimentar” é uma região de fronteira entre o biológico e o cultural onde há liberdade para os indivíduos agirem e decidirem dentro desses parâmetros. Para uma perspectiva multidisciplinar a respeito da alimentação ver: (CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. 2005) e também (MACIEL, Maria Eunice; CASTRO, Helisa Canfield de, 2013) e ainda (SANTOS, 2005).

não tenho nenhuma comida desse tipo que eu acho muito assim... É... Eu gosto da comida japonesa, mas assim, *soba* eu não tenho aquele... Nossa! Como eu gosto! Na verdade prefiro comida japonesa não comida okinawana. Assim, *goya*, por exemplo, eu adoro em salada, tal. Mas no geral prefiro comida japonesa ou chinesa. Comida okinawana como o *soba* eu acho muito... grande, eu não aguento, entende? Então, a gente toma só porque está ali...[no caso das festas] Mas apreciar não aprecio não [risos].

Muitos descendentes comentam sobre súbitas mudanças de hábitos alimentares em seus pais e avós, como no caso da avó de Márcia. Enquanto alguns passam a privilegiar a comida japonesa/okinawana (do mesmo modo que passam a falar apenas em japonês ou *uchinaguchi*, mesmo sabendo o português), outros fazem o oposto e começam a rejeitar esse tipo de comida.

A prática da alimentação é coletiva e envolve uma questão de “comensalidade”⁸⁵. Ainda que não aprecie tanto a culinária okinawana, comer, por exemplo, o *soba* em determinadas circunstâncias significa participar de toda uma rede de sociabilidade na qual esse prato e seu consumo tornam-se relevantes por remeterem, simbolicamente, a uma série de valores, memórias e práticas culturais associadas a uma representação de Okinawa. No âmbito familiar certos pratos possuem um status diferenciado por serem preparados e servidos em circunstâncias específicas, como mostra Madalena Higa ao narrar suas lembranças com relação ao *hija nu shiru*:

Outra coisa que eu lembro eram as comemorações. Por exemplo, quando meu tio veio do Japão, eles mataram um cabrito em casa. A gente morava aqui no bairro e tinha um quintalzinho no fundo, mas a gente não via, eles não deixavam as crianças verem. A gente só sabia que estava acontecendo alguma coisa, mas não que eles estavam matando. Eu era muito criança. Mas mesmo depois quando eu era jovem, adolescente, quando reunia os amigos eles sempre faziam porque essa sopa de cabrito é famosa, não sei se você já ouviu falar, o *hija nu shiru*. Então, quando tinha alguma comemoração eles faziam sim, mas só quando tinha algo bem especial mesmo.

O *hija nu shiru* só era preparado em situações muito especiais evidentemente devido ao alto custo e dificuldade de preparo. Assim, para ela e para muitas pessoas em situações semelhantes, juntamente com a lembrança desse prato emergem memórias de momentos de reunião familiar, de festa, de diversão, de abundância de comida, de presença de parentes distantes e de apresentações de danças e músicas, frequentes nessas ocasiões. Pelo fato das casas terem grandes quintais, as festas familiares possuíam outra dinâmica e características. A esse respeito, Ana relembra:

Mas assim, as festas de Okinawa são muito festivas. Nos casamentos de antigamente, por exemplo, o pessoal de Okinawa fazia, ficava a semana inteira fazendo comida. Aí um fazia o bolo, era tudo feito em casa, não existia esse negócio aí de contratar buffet, né? Um fazia bolo, outro fazia

⁸⁵ Sobre esse conceito, ver: (BORGES, 2010) e (MOREIRA, 2010).

glacê, era muito engraçado. Aí montava aquela barraca, aquelas mesas compridas, punha *shoyû* no copo, tudo assim, mas eu não peguei essa época do *shoyû*. Nessas festas, meu pai dançava. Isso eu me lembro. Os alunos pegavam *hashi* [pauzinhos de comer] e papelão e faziam isso de leque [para dançar], sabe, porque não tinha, como agora. Hoje tudo mudou. Também na Associação era assim. Para nós era uma diversão quando tinha festa, tinha que ajudar a fazer as coisas, mas eu peguei pouco essa época. Depois já começou os buffet, o pessoal começou a mandar fazer as coisas fora. Então, essa coisa de festa que tinha era engraçada, porque você se reunia, juntava família, depois juntava todos vizinhos. Nessa época eu era menor de idade e ainda participava, porque todo mundo ajudava, família toda ajudava. Eram bem engraçadas essas festas. Antigamente faziam aquelas mesas compridas. Tinha a mesa dos noivos... Lá eles faziam uma cegonha, acho que era de algodão, nem sei. E eles faziam uma tartaruga. Uma vez eu perguntei, disseram que a tartaruga é longevidade e a cegonha é felicidade. Então você via essas coisas, uns punham bambu, era legal. Todas as festas tinham esse negócio, hoje não tem mais, nunca mais vi. E isso era tudo no quintal das casas. Tinha um quintal grande até. Depois ia no clube, mas antigamente não. Eu não sei se o Hikaru pegou essa época de ir de caminhão, mas eu já não peguei. O pessoal ia de caminhão, mas acho que fazia só no interior. No ano novo o pessoal se reunia e vinham todos os parentes na minha casa, dia 25 de Dezembro. Ah... era gostoso porque todo mundo levava as coisas, ou se não levava a gente fazia tudo lá mesmo. O pessoal levava presente e todo mundo comia junto... Antigamente o pessoal tinha tempo, mas, hoje ninguém mais tem tempo pra essas coisas, né?

Anadestaca as diferenças entre as festas realizadas em casas e as que, posteriormente, passaram a ser realizadas em clubes e com buffet. É significativa a questão das apresentações artísticas que ocorriam de forma improvisada devido à escassez de recursos. A prática do comer junto e do preparar os pratos de modo coletivo, com todos ajudando (incluindo os homens e as crianças) e ao mesmo tempo divertindo-se com a tarefa é marcante para várias pessoas, como demonstra Madalena Higa:

Quando foi o casamento do meu tio, irmão da minha mãe, acho que eu tinha uns dezesseis anos, juntou a minha mãe, minha tia, algumas amigas mais próximas e até mesmo a gente, os sobrinhos, e fizemos *sushi* a noite toda porque não vendia *sushi* como agora, que você encomenda. Daí foram aqueles sacos de arroz, cozinhando arroz a noite toda e fazendo *sushi* para o casamento. Os casamentos eram diferentes porque todo mundo ajudava. Os bolos, os enfeites da mesa, os doces, todas essas coisas eram feitas em casa. Até o próprio canudinho que agora a gente compra, antigamente fazia toda aquela massinha e fritava em casa e depois era só encher o canudinho. Era tudo feito em casa para o casamento. Daí era uma... A festa já começava uma semana antes porque a preparação já era uma festa. Sempre vinha alguma tia que dormia lá na casa e aí ficava todo mundo lá fazendo, preparando as coisas para a festa, dividindo as comidas e colocando naquelas mesas compridas. Era uma verdadeira festança.

“A festa já começava uma semana antes porque a preparação já era uma festa”. Muito mais do que propriamente o banquete do dia, a festa começava já na preparação coletiva de todos os elementos que iriam compô-la. Nesse sentido, essas comemorações conseguiam aproximar e aumentar o grau de intimidade entre os parentes e amigos. Novamente há a menção à mesa comprida onde todos

sentavam, comiam e conversavam juntos, muito diferente da realidade dos buffet e clubes onde as mesas comportam apenas os membros nucleares de uma mesma família.

Duas questões merecem ser destacadas: a percepção de que determinados alimentos e pratos (da culinária okinawana) carregam uma carga semântica diferenciada para muitas pessoas, que ao vê-los, prová-los, sentir o aroma e ao prepará-los, memórias são despertadas e sentimentos revividos; Ademais, as festas da comunidade okinawana ajudam a despertar essas memórias afetivas ligadas a esses alimentos, muitos dos quais servidos nos festivais, que acabam sendo uma forma de preencher, embora de forma incompleta, o vazio deixado pela decadência desse modelo de festa familiar realizado em casas e quintais.

Uma última questão a ser destacada refere-se à popularização da culinária de Okinawa no Brasil e à comparação entre a culinária japonesa e okinawana. Para Ana Kanashiro:

O *unbusa* é de Okinawa. Não é comida japonesa, sabia né? É aquele mexido que eles põem *gobo* [bardana], tem um monte... Cada um faz de um jeito, mas é aquele negócio bem... O pessoal fala que é feijoadada japonesa é bem gostoso, mas aquilo é de Okinawa. O do Japão é diferente. Paladar de Okinawa é muito mais temperado, porque vem da cozinha chinesa. A japonesa é mais *light* e também mais adocicada, né? A de Okinawa já tem mais sabor, mais tempero. Então, se você falar entre comida japonesa e Okinawa, Okinawa é mais gostosa, lógico, nosso paladar, eu acho, mais gostoso. Tanto que muitos pratos de Okinawa tão começando a ficar famosos.

A influência chinesa em Okinawa trouxe mudanças no paladar e na culinária como um maior uso de temperos, motivo que, segundo Ana Kanashiro, está promovendo a culinária okinawana no Brasil. Talvez sejam vários os motivos que expliquem essa aceitação nas últimas décadas, mas o fato é que esse processo é perceptível. Um exemplo citado por muitos entrevistados é o caso de Campo Grande (MS) onde, além de uma festa do *soba*, realizada anualmente em uma tradicional feira, esse prato tornou-se patrimônio imaterial⁸⁶ da cidade, recebendo até um monumento em sua homenagem. Em Campo Grande surgiu, inclusive, uma nova tipologia de restaurante: as “sobarias”.

No caso de São Paulo, nas últimas décadas, surgiram alguns restaurantes especializados em culinária okinawana. Os primeiros restaurantes instalaram-se na Vila Carrão, e recentemente novos estabelecimentos foram inaugurados no cosmopolita bairro da Liberdade, onde são frequentados por um público bastante heterogêneo, ainda que um tanto restrito visto que tais restaurantes não são muito acessíveis, como os de gastronomia japonesa de modo geral. Ou seja, além do aspecto cultural, a culinária okinawana, aos poucos, está tornando-se um bem mercadológico em um processo semelhante ao que ocorreu com outras “cozinhas étnicas”.

⁸⁶ A esse respeito ver os trabalhos de GOMES (2012) e também de GOMES; LE Bourlegat e MACIEL (2012).

Com a finalidade de divulgação, o jornalista Jorge Okubaru (autor do livro *O Súdito* obra que narra a história de seu pai enquanto imigrante okinawano) escreveu alguns artigos sobre a culinária de Okinawa no caderno “paladar” do Jornal *O Estado de São Paulo*⁸⁷, fato que contribui para a popularização da cozinha okinawana e que pode ser incluído como uma das razões para o crescente sucesso de público de alguns eventos da comunidade.

“Eles são muito alegres, muito receptivos e têm aquele mesmo jeitão da família da gente...”

Adentrarei agora na questão do modo como os entrevistados constroem a *fronteira étnica* e cultural entre as categorias “japoneses” e “okinawanos”, ou seja, quais são os elementos destacados como fundamentais para o contraste entre esses dois grupos e em quais momentos eles ganham relevo. Evidentemente, essa distinção foi e é realizado apenas em contextos específicos e com determinados objetivos. Alguns entrevistados afirmam que essas diferenças estão cada vez menores e tendem a deixar de existir, enquanto outros acreditam que elas estão, atualmente, mais acentuadas no Brasil do que no próprio Japão. Ao abordar essas questões, Suzana afirma:

Eu tenho amigos descendentes de outras províncias por causa do curso de japonês, mas não tenho contato com a cultura japonesa sem ser a de Okinawa. Tanto é que para mim a cultura de Okinawa era a cultura japonesa. Era assim que eu entendia no começo. Só depois... Na verdade acho que foi quando eu comecei o curso de japonês que eu vi que não era. Só aí que eu comecei a ver que tem o dialeto de Okinawa que é... Eu sempre tinha ouvido falar que tem o dialeto de Okinawa, mas não sabia diferenciar quando estavam falando o dialeto e quando que era o *nihongo*. Foi mais nessa época que começaram a falar assim: “Não, mas tem essa diferença, não sei o que. Okinawa não é tão parte do Japão assim”. Daí começou a cair um pouco mais a ficha de que é diferente. Eu não sei dizer o porquê que eu tenho uma ligação tão forte assim com a cultura japonesa em si, mas eu sei que... Que é diferente. Acho que começando pelo próprio povo mesmo. Você é recebido de uma forma totalmente diferente. A recepção deles é diferente. Eu acho que começa por aí. Até mesmo se você encontrar um descendente de Okinawa e um descendente de japonês de qualquer outra parte do Japão, você nota essa diferença. Até no curso de japonês eu percebia um pouco isso. Eu não sei dar um exemplo, assim, do que é essa diferença, mas... Não sei se é porque o descendente de Okinawa é mais... Parece ser mais espontâneo, mais... bagunceiro, entre aspas, não pelo lado ruim da palavra, sabe? Mais animado, nesse sentido. E já o pessoal descendente de “japonês, japonês”, nem tanto assim, faz... Claro, todo mundo faz lá suas bagunças e tal, mas acho que não é tanto assim. Tanto é que eu no meio só de descendentes de Okinawa eu me acho meio, vai “caipira”, porque eu não sou tão bagunceira que nem eles, sabe? [risos]

O caso de Suzana não é único. Muitos entrevistados perceberam (e foram percebidos)

⁸⁷ <http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos-paladar,coma!-aqui-e-okinawa,4808,0.htm>. Acesso em 24/10/2014.

pela primeira vez sua alteridade nos ambientes escolares, seja por serem descendentes de japoneses (em um espaço onde esse grupo era minoritário), seja por serem okinawanos, como foi o caso de Suzana no curso de japonês, onde, por meio da convivência com outros descendentes, direta ou indiretamente as diferenças emergiam via contraste.

Ao comentar sua experiência escolar, Madalena aborda o choque da marcação da diferença entre esses grupos, porém em seu caso o preconceito é mais marcado: “Lembro também uma vez na escola que uma menina, até hoje ainda sei o nome dela, chamava Ruth, veio falar para mim que a mãe dela não queria que ela brincasse comigo porque eu não era japonesa, era okinawana. Então, tinha esse... Meu marido também conta essas coisas”. O fato de Madalena lembrar o nome de sua ex-colega, mesmo após tantos anos, revela o quanto essa experiência foi marcante em sua infância.

A ambiguidade de Okinawa e dos okinawanos perante o Japão e os demais japoneses é bem resumida pela expressão ouvida por Suzana: “Okinawa não é tão parte do Japão assim”. As distinções, existentes desde a anexação de Ryûkyû pelo Japão, passando pela ocupação americana, sobrevivem até hoje com oscilações, por parte dos okinawanos, entre serem japoneses (oficialmente), mas não tão japoneses assim (por suas diferenças étnicas e culturais e pelo preconceito). Essa condição híbrida (no sentido proposto por Canclini e Hall) impossibilita ser apenas japonês ou okinawano, se é (quase) os dois, ao mesmo tempo, em contextos específicos.

Esse paradoxo aparece quando Suzana diferencia os okinawanos dos demais nipônicos identificando-os como “japoneses, japoneses”, em outras palavras, japoneses “puros”, ao contrário dos okinawanos que seriam japoneses “de araque” (como citado por Madalena), ou “semi-japoneses”. Para Suzana, os okinawanos são mais receptivos, alegres, espontâneos, animados e bagunceiros. Rodrigo enumera adjetivos semelhantes:

Quando eu estava em Okinawa... Se concretizou uma coisa que minha mãe sempre falava. Ela dizia que os *naichi*, o pessoal do *nihon*, são diferentes porque o pessoal de Okinawa é mais caloroso, mais receptivo, aberto. Tanto é que toda vez que eu vou em casas do pessoal de Okinawa aqui no Brasil, eles servem café, servem coca, servem comidinhas, sempre. Já quando eu ia na casa de alguns amigos que não são de Okinawa, não servia nada. Não que seja uma coisa assim: “Pô, véio...” [fazendo uma expressão de alguém com cara de guloso, ou com fome]. Não é isso. É que eu vejo diferença nisso, entende? Quando a gente vai em uma casa do pessoal de Okinawa parece que você já é da família, mesmo se nunca viu a pessoa na vida. É diferente. Isso tanto aqui quanto lá em Okinawa. Meu amigo, Maeda *san*, que é um dos nossos irmãozão lá de Okinawa, não é *uchinanchu*, é de Kumamoto. Ele mesmo disse que reparou que toda vez quando eu estava lá em Okinawa o pessoal se reunia e fazia festa. Minha família também reunia todo mundo e fazia festa pra mim. Ele disse que na família dele nunca acontece isso. Raramente conseguia reunir a família para poder festejar. Assim, reunir de vir muita gente mesmo. O máximo era vir um tio, outra tia, só isso. Mas chamar um monte de gente para festejar era difícil de acontecer. Então, você

já consegue ver por isso. O pessoal é mais frio no norte. Então, *naichi* é mais frio e Okinawa é mais caloroso, mais de recepção. [...] Se você for em uma casa de *naichi* é diferente, é mais frio... Parece que você não conhece mesmo a pessoa. Você é mesmo tratado como estranho. Acho que esse é o ponto central. Existe essa diferença nesse caso, mas é só. Mais nada.

A receptividade aparece como central no contraste entre esses dois grupos sendo, para Rodrigo, perceptível tanto no Brasil quanto em Okinawa. “Sentir-se em casa”, quando se visita um okinawano (opondo-se ao sentir-se um estranho na casa dos japoneses), está associado ao provérbio *icharibachooode* e ao fato de Okinawa (Ryûkyû) ter sido apelidada pelos chineses como “Terra da cortesia”, como lembram muitos imigrantes e descendentes em palestras e eventos oficiais de modo a justificar e a legitimar essa atitude sob o peso da história.

No caso de Rodrigo, essa boa receptividade, praticamente familiar, na casa dos okinawanos é marcada pelo servir. O ato de partilhar o alimento e o convite implícito para ceá-lo aparece como um comportamento típico que marca os okinawanos. Eliza completa esse argumento acrescentando que okinawanos apreciam a fartura:

[...] Tem uma tese de mestrado, a autora chama... Yoko Nitahara⁸⁸. Ela coloca bem essa questão de que o okinawano gosta de fartura, de ter muita comida. Você vai em qualquer lugar, evento, todo mundo leva bastante. Os outros japoneses comem de pouquinho, tal, diferente do okinawano que gosta mesmo de comer [risos]. Então, tem também essas diferenças culturais que acho que ainda hoje se mantêm.

Rodrigo associa as reuniões (familiares e de amigos) e as festas a uma receptividade mais aberta, baseada na preferência pela prática de comer bastante e coletivamente. Eliza amplia essas características dos okinawanos ao afirmar que elas não são válidas apenas quando se dá o encontro entre *uchinanchu*, mas entre esses e qualquer outra pessoa:

Mesmo quem não é descendente e vai para Okinawa sente essa hospitalidade, essa coisa de ser bem recebido, que é diferente de você ir para o Japão. Os japoneses são muito educados, mas eles são frios. Eles te tratam com respeito, mas não te tratam como se você fosse da casa. Acho que essa é uma das diferenças também.

A ampliação desse comportamento para os não *uchinanchu* é cada vez mais presente nos eventos e aparece como uma tentativa e necessidade de ampliar a visibilidade e a participação na comunidade. Essa questão está associada à ideia de que o “espírito *uchinanchu*” e o *icharibachooode* podem ser cultivados por qualquer pessoa. Existem casos de não descendentes que praticam atividades relacionadas à cultura okinawana ou participam assiduamente da associação e que são apresentados como sendo mais okinawanos (*uchinanchu de coração*) do que os *uchinanchu de sangue*. Nesse sentido, é possível *ser* e

⁸⁸ A referência é sobre o trabalho de SOUZA, Yoko Nitahara. **A comunidade Uchinanchu na Era da Globalização**. [dissertação de mestrado em antropologia]. Universidade de Brasília. Brasília: 2009.

estar okinawano em vários “níveis”, de modo que esse adjetivo pátrio extrapola a sua mera função de indicar a origem de nascimento de uma pessoa para abarcar uma série de comportamentos, crenças e valores associados idealmente a quem nasce em Okinawa (e o quanto se está próximo desse ideal). Eliza comenta sobre as complexidades desse termo com bastante clareza:

[...] O pessoal de Okinawa já está integrado ao resto do Japão. Aqui no Brasil a gente fala assim: “Para você o que é ser *uchinanchu*?”. E aqui o pessoal faz teses do que é ser *uchinanchu*. É isso, é aquilo. Agora, quando vem estudantes de lá para fazer intercâmbio, eles respondem assim: “Ah, *uchinanchu* não é gente que é de Okinawa?” Como se fosse assim: “Ah, eu sou de São Paulo”. É só uma coisa geográfica, “Sou da Zona Leste”. Mas não tem aquela coisa de característica cultural marcada, de identidade [...] Para eles é algo natural. Não é uma coisa que você precisa marcar porque você já é de lá.

A receptividade, o sentir-se em família e a pouca formalidade também aparece nas falas de Márcia:

Mas enfim, lá em Okinawa dá uma sensação que... Porque você vê que a recepção deles lá é muito calorosa. Eles são muito alegres, muito receptivos e têm aquele mesmo jeitão da família da gente. Vamos dizer... Não tem aquela formalidade japonesa é mais assim... De qualquer jeito que for está bom, tudo está ótimo, “Você é legal, você...”. Para eles é tudo assim, eles são muito espirituosos. Você se sente em casa lá, entende? Eu não senti diferença ao ir para lá. Realmente é algo que fica em você.

A frase “De qualquer jeito que for está bom” alude a um provérbio okinawano que exprime um modo particular de encarar problemas e situações difíceis, *nankuru nai sa*⁸⁹. Suponho que esse provérbio, juntamente com outro chamado *Okinawa time*, pode ser compreendido como forma de resistência cultural dos okinawanos diante da imposição de certos valores e normas de comportamento pelo governo japônês:

Em Okinawa tem o tradicional *Okinawa time*. Se o horário do ônibus passar é 07:04 ele sempre vai passar 07:06. [risos] Ah, tudo bem, atrasou dois minutos, mas atrasa! Em Tôkyô, não, em Tôkyô é perfeito. O ônibus da 07:04 sai nesse horário. Já em Okinawa existe esse *Okinawa time*. Tem até um livro chamado *Okinawa time* que explica essa coisa. Mas é assim, você marca duas horas, mas só aparece duas e meia. É que o pessoal de lá é tão igual ao da Bahia daqui sabe? Você vai em Salvador, pô o pessoal é mais tranquilo, sossegado, é praticamente isso.

Nessa fala de Rodrigo reaparece a associação de Okinawa com o Nordeste brasileiro, principalmente com a Bahia⁹⁰. Rodrigo explica que o *Okinawa time* é um hábito comum em

⁸⁹ *Nankuru nai sa* (何来るないさ) é um termo de difícil tradução, mas seu significado seria algo como “do jeito que as coisas estão indo está bem” ou então, “deixe estar”, ou ainda “não se preocupe que as coisas vão se ajeitando”.

⁹⁰ O programa “Altas Horas” de 11/01/2014 da emissora *Rede Globo* contou com a presença da famosa banda okinawana *Begin* que possui uma forte ligação com o Brasil, tendo feito diversos shows no país e criado músicas com temas brasileiros. Durante o programa, o apresentador Serginho Groisman explicou ao público (com a participação dos cantores) a diferença entre Okinawa e o Japão com a analogia de que Okinawa =

Okinawa em relação a horários de transporte, reuniões, etc., situações que raramente ocorrem, por exemplo, em Tôkyô, marcada pelo estereótipo dos pontuais *shinkansen*. Essas duas práticas somadas ao modo de encarar determinados compromissos e responsabilidades (expressos nos dois provérbios) ganharam força enquanto forma de resistência cultural dos okinawanos diante do processo altamente autoritário de disciplinarização, uniformização e apreço pela ordem e eficiência levado a cabo pela administração japonesa desde a anexação de Okinawa.

Guardadas as devidas proporções, a reação popular dos okinawanos assemelha-se aos dos “malandros” no Brasil, sobretudo da primeira metade do século XX, no sentido de ser uma reação criativa de uma população marginalizada pela sociedade (DAMATTA, 1986, 1997) contra o modelo de trabalhador esforçado, abnegado e ordeiro, idealizado pelos grupos dominantes em seu projeto de construção de um país moderno, próspero e disciplinado (RAGO, 1997). Em ambos os casos, a malandragem, o desleixo, a despreocupação (*nankuru nai sa*) a subversão de normas e procedimentos (como o *Okinawa time*) e a dissimulação, são formas de resistência popular quando o enfrentamento direto (seja de forma violenta ou democrática) torna-se inviável.

Uma representação bastante rica sobre esse tipo de “malandro okinawano” pode ser vista no filme (baseado em uma obra literária) *A casa de chá do luar de Agosto*⁹¹, no qual o personagem central, interpretado por Marlon Brando, Sakini, é um humilde, porém astuto okinawano que trabalha como tradutor para o exército americano durante os primeiros anos da ocupação nos anos 1950. Esse comportamento, supostamente característico de alguns okinawanos, raramente é mencionado *para o público externo* como parte do “*ethos* okinawano” dado o predomínio de uma visão negativa (tanto no Brasil quanto no Japão) sobre a malandragem e a subversão das normas, mas ele é um dos fatores que contribuem para o discurso que afirma serem os okinawanos mais próximos dos brasileiros em relação aos demais japoneses.

As diferenças apontadas entre okinawanos e japoneses nem sempre aparecem de

Salvador e Tôkyô = São Paulo. Certamente, programas como esse de audiência nacional contribuem ainda mais para a solidificação desse estereótipo acerca dos okinawanos (e dos nordestinos). Esse trecho do programa pode ser encontrado em: <http://www.youtube.com/watch?v=r1UUvDjGzwU>.

⁹¹ *The Teahouse of August Moon* (1956), dirigido por Daniel Mann, foi uma adaptação do romance de mesmo nome do escritor Vern J. Sneider (1951). O roteiro de comédia satiriza de diversos modos a ocupação americana em Okinawa que se mostra autoritária, preconceituosa e excessivamente burocrática apesar de, oficialmente, estar pautada nos ideais de democracia, modernização e combate ao comunismo. O protagonista, Sakini, utiliza diversos meios para se favorecer e burlar certas normas de seus superiores. Os métodos empregados por Sakini para tentar manipular os militares americanos assemelham-se bastantes àqueles associados aos “malandros”, ou seja, a dissimulação, o fingimento de que não se está entendendo (devido a “erros” de tradução) e a interpretação original (e subversiva) de ordens e protocolos ambíguos.

forma agressiva decorrente do preconceito de outrora, muitas vezes elas são apresentadas como meras consequências de percursos históricos distintos. Eliza, por exemplo, comenta que:

[...] Os japoneses tem essa coisa de serem mais reservados, mais fechados, acabam até falando que são mais preconceituosos, mas não... Não sei se é isso. Os japoneses são assim, a própria história deles. Sempre foram um povo mais fechado e já os okinawanos, por causa da região geográfica, tinham mais contato com outras culturas. Acho que são um pouco mais expansivos por conta disso.

Determinadas características (ou interpretações) históricas e geográficas de Okinawa são constantemente mobilizadas pela comunidade para justificar diversos comportamentos e valores dos descendentes no Brasil como resultantes de uma continuidade harmônica com a longínqua (tanto espacial quanto cronologicamente) Okinawa. Essa marcação de uma origem diferenciada é um dos componentes centrais para a criação de uma consciência étnica dentro desse grupo.

Os sentidos do regressar

Apesar da relevância dessas representações históricas, também fundamental para muitos membros da comunidade foi a experiência de ter ido pessoalmente para Okinawa que, até então, era apenas o cenário de uma história remota ou da memória dos pais e avós. As experiências daqueles que foram à ilha são valiosas enquanto recurso para a formação dessa identidade étnica e cultural e para a construção de determinadas representações de Okinawa.

Suzana diz que

Eu também sonhava, tinha vontade de conhecer Okinawa porque eu fazia a cultura, dançava, e também por minha vó ser de lá. Eu queria saber como que era. Todo mundo falava tão bem de Okinawa [...] Eu fiquei um ano lá, fui em Março de 2010 e voltei em Abril de 2011. Assim, eu achei que ia ser... porque o pessoal fala assim: “Ah, Japão é diferente”. Lógico, é outra cultura, outra educação, outras pessoas e tudo mais. Mas em relação à Okinawa, eu não achei tão diferente assim do Brasil, porque o pessoal recebe super bem, sabe? Clima também não é tão diferente daqui. [...] Nas minhas férias eu cheguei também a ir pra outra parte do Japão que é onde meus primos estavam, que era em Gunma.

Cheguei a ir pra lá também e eu fiquei acho que um mês entre Gunma e Hamamatsu, que é onde tinha uma prima também. Tem bastante brasileiro por ali. Só que assim, antes de dar um mês eu já tava querendo voltar logo pra Okinawa! Eu não sei direito o porquê, mas eu me sentia mais segura em Okinawa e também o ambiente, eu me sentia mais tranquila em Okinawa... Mas não é o clima, o clima também diferencia, é bem mais frio em outras regiões do Japão do que em Okinawa, mas, eu não sei... Acho que coisa minha, talvez.

Em Okinawa eu me sentia mais segura, mais à vontade pra sair, pra ir pra algum lugar, mesmo que fosse à noite. Nos outros lugares eu tinha um pouco

mais de medo, apesar de estar no Japão, que parece seguro, mas eu tinha um pouco mais medo. Mas não era medo de assalto essas coisas não, não sei, mas eu tinha... Eu me sentia muito mais segura em Okinawa, mesmo contando que lá eu morava sozinha e quando eu fui pra Gunma, Hamamatsu tinha minhas primas.[...]

Agora, o que mais me marcou de ir pra Okinawa... Acho que eu voltei de lá com esse sentimento de “Eu sou descendente de Okinawa” um pouco mais forte. Eu conheci um pouco mais de lá. Aqui eu sempre fiz essa coisa de cultura, mas é uma coisa assim... Por ser algo da ilha lá onde minha vó nasceu é claro que eu vou manter. Mas depois que você vai e conhece, acho que fica um pouco mais forte, mais acentuado. Até mesmo porque você escuta muito histórias da época da guerra e como você está lá, você imagina. [...] A gente chegou até a entrar em uma das cavernas que era onde o pessoal se escondia durante guerra, aí você vê tudo aquilo e vê que... eles deram a volta por cima, e como! Inclusive, acho que os momentos de alegria que existiam naquela época eram quando estava todo mundo junto tocando *sanshin* e dançando. Acho que é por isso que eu devo ter voltado com esse sentimento mais acentuado de: “Eu sou de lá!”. Descobrir mais dessas coisas da guerra deixou um pouco mais forte esse sentimento.

Para muitos descendentes, a própria convivência com familiares e amigos ajudava, desde cedo, a idealizar Okinawa, seja pelas memórias de quem de lá veio como imigrante, seja pelas experiências de pessoas que para lá haviam ido. Duas questões motivaram a viagem de Suzana à Okinawa: o fato de ela participar de uma arte típica okinawana (dança, *odori*) e a relação da ilha com seu círculo familiar, especialmente sua avó.

Suzana percebeu poucas diferenças entre o Brasil e Okinawa (ainda que a expectativa fosse o oposto) e justifica essa impressão com a calorosa receptividade e semelhança climática. A receptividade, associada ao comportamento “típico” okinawano de acolhimento, promove a sensação do “estar em casa”.

Nas impressões de viagem, é comum a comparação entre Okinawa e outras partes do Japão. Para Suzana, a ilha é o lugar onde ela sentia-se segura, confortável (ainda que estivesse sozinha) de um modo que não sabia explicar. Essa “segurança” inexplicável relaciona-se precisamente à ideia de Okinawa como um lugar comunitário, fraterno e próximo (em comparação com o Japão) devido à interiorização das representações prévias e por ser o lar dos parentes ainda vivos e dos ancestrais que emigraram. Okinawa aparece como um lugar mítico e sagrado uma vez que a religião okinawana baseia-se no culto aos ancestrais e, por extensão, o lugar de origem desses ancestrais (lar de várias gerações) também acaba recebendo uma aura sacralizada.

A experiência de Suzana tornou-a muito mais engajada na prática e na promoção da cultura okinawana. Engajamento que derivou, em grande parte, do choque que teve ao descobrir as terríveis histórias da Segunda Guerra e seus desdobramentos (de dura luta pela sobrevivência), fazendo-a interpretar de modo bastante sensível a significação das músicas e

das danças (simbolizado pelo *sanshin*) como um momento e uma atividade que trazia alívio e esperança em meio a uma tragédia. O reavivar dessa memória de guerra, por meio do contato, presentifica, dramatiza e aproxima uma realidade antes longínqua e abstrata produzindo uma identificação muito mais acentuada. Vários viveram essa experiência intensamente.

Se, no caso de Suzana, foi a experiência em Okinawa que acentuou sua identificação, outras vezes ocorre o oposto, é uma intensa identificação enquanto okinawano que estimula o desejo de viajar à terra dos ancestrais:

Bom, mas então, como eu preservo muito essa parte de respeito aos avós e tal, quando fui pra Okinawa em 2010 eu quis ir procurar a origem dos meus avós, onde eles nasceram. Mas sabe... não sei se todo mundo consegue sentir isso... Você chegar em um lugar onde um parente do seu pai ou da sua mãe fala assim: “Seu avô, sua avó, até sua mãe, brincavam e se divertiam quando crianças nessa mesma rua que você tá agora”. Quando eu ouvi essas coisas meu coração fez... nossa! Eu voltei às minhas raízes, às minhas origens. É... é diferente, é longe, você nem sabe se o lugar ainda existe mas se você encontra isso é muito legal! Pra mim é muito profundo isso!

O engraçado é que eu comecei a ligar para essas coisas só depois que eu comecei a gostar da cultura de Okinawa, porque só aí que eu vi o quanto isso é importante. Essa parte familiar de respeitar acima de tudo os seus avós, seus pais é muito importante.

[...]. Mas assim, eu falo que eu nunca fui religioso, mas alguns lugares lá de Okinawa realmente tem uma espiritualidade muito grande. Eu fui lá no pôr do sol... meu, olha que lugar lindo! [mostrando fotos]. Deus está aí ó! Realmente é bonito.

[...] Mas acho que o lugar que eu mais tinha vontade de conhecer era Shuri, o Castelo de Shuri. Acho que pra todos os okinawanos, principalmente pra quem faz parte artística é o local que todo mundo quer ir de qualquer jeito. É o castelo mais lindo que eu já vi! Bonito pra caramba, com traços chineses, apesar de... Sei lá, chinês não ser muito da nossa linha, mas tem muitos traços chineses.

[...] Uma coisa interessante é que antes de ir pra Okinawa em 2006, juro pra você, eu estava morrendo de medo de ir pra lá. Por que assim, na minha cabeça eu sempre pensava: “Okinawa é o melhor lugar do planeta!”. Sempre pensei assim, sempre. E meu medo era chegar em Okinawa e não ser nada daquilo que eu pensei, ser totalmente inferior.

Em 2006 eu fui assim como turista pra passear e aí, claro, qualquer lugar vai te receber bem. Mas na segunda vez eu fui pra morar lá por seis meses. Então, ia ser totalmente diferente. Então eu ficava com medo, apreensivo. Mas depois que eu cheguei lá, falei: “É isso mesmo! É trezentas vezes mais!”. Então, é muito bom.

Ao destacar suas motivações para a viagem, Rodrigo conta que sua vontade de ir à Okinawa foi fruto de seu interesse pela cultura e ânsia por descobrir a “origem” de seus avós (que está relacionado a valores éticos e à religiosidade okinawana). Assim, para muitos descendentes, ao conhecer pessoalmente os mesmos espaços de onde viveram seus parentes (e ancestrais), esses adquirem uma “aura simbólica”, tornam-se, nos termos de Pierre Nora,

“lugares de memória”⁹². A sacralização de Okinawa torna-se evidente nas palavras de Rodrigo sobre a espiritualidade presente nas belas paisagens naturais, percepção que talvez esteja associado a certa concepção do divino e de Okinawa como sendo o “paraíso perdido”.

Diferentemente de algumas pessoas que afirmam que o lugar mais marcante de Okinawa foi a casa ou a ilha onde algum parente nasceu, ou os locais marcados pela Segunda Guerra, Rodrigo destaca a cidade de Shuri com seu belo castelo, utilizado constantemente como painel cenográfico nos eventos oficiais da comunidade e não somente no Brasil. Talvez resida aí a razão pela qual, segundo Rodrigo, todos os praticantes de artes okinawana queiram ir a Shuri, além o fato de essa cidade e de esse castelo representarem o período em que Ryūkyū era um reino independente (Shuri era a capital). Tanto em Okinawa quanto nas comunidades diaspóricas o Palácio de Shuri representa o que havia de mais “autêntico” em Okinawa em seu momento de apogeu (antes da anexação pelo Japão), ainda que ele tenha sido completamente reconstruído no pós-guerra.

A força dessa representação mítica de Okinawa é tão intensa que Rodrigo compartilha sua preocupação de que a realidade da vivência, em oposição ao deleite turístico, pudesse destruir a imagem que nutria sobre o arquipélago. Apesar dos temores, sua experiência reforçou suas concepções.

Márcia também traz uma narrativa interessante sobre sua experiência em Okinawa:

Bom, eu mesma só fui uma vez para Okinawa em 1990 justamente para o *Uchinanchu Taikai*, mas não fui como acompanhante da *miss*, porque para isso tem que ser alguém que realmente fale *nihongo* e conheça Okinawa e eu de língua... [risos] Bom, de *uchinaguchi* a gente conhece algumas palavras, mas *nihongo* eu não consigo manter um diálogo.

[...] Na época que eu fui para Okinawa, eu dançava. E assim, você vai com cabeça de brasileira, toda animada, chega lá e vê tudo diferente. Agora, a primeira coisa que me chamou a atenção quando eu cheguei lá, logo quando saímos do hotel, foi que eu vi uma construção de um prédio e vi que os pedreiros eram todos japoneses... Aí eu falei: “Nossa!”. Eu esqueci que estava... “Pedreiro japonês, olha só!” [risos]. Interessante, isso é muito interessante, né? A primeira coisa que me chamou a atenção foi isso, todos os pedreiros eram japoneses.

[...] Quando você volta para o Brasil, você sente saudades de Okinawa. Dá a impressão que você deixou um pedaço lá. Eu senti isso, entende? Eu senti muita... Eu chorava de saudade de lá. Quando eu estava lá, chorava de saudade daqui, mas aí esqueci e quando eu voltei chorava de saudades. Por

⁹² Para Pierre Nora os “lugares de memória” “são lugares nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma “aura simbólica”. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo, o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada da lembrança”. (NORA, p. 21-22).

um mês eu fiquei com saudades de Okinawa. Eu senti assim que eram meus irmãos que eu deixei lá e fiquei com saudades de todos os lugares que eu fui. [...] De tudo, o que eu mais gostei foi da praia. Ah, a praia, água limpa, limpa, limpa, achei muito bonito. A cidade, as lojas, tudo muito limpinho você não vê um papel no chão. Isso também me chamou muito a atenção. E as pessoas são honestas demais e... te tratam como irmão mesmo, como irmão. Eu adorei Okinawa, adorei mesmo. [...] Depois de Okinawa eu fui para Nagasaki, Tôkyô, onde fiquei três dias; Yokohama e mais umas cidades, aquela onde tem o palácio... Kyôto. E assim, lá eu senti uma diferença de... tratamento. Lá eles são mais frios. Nem bom dia, nem boa tarde eles dão para você e... no metrô se você não sair da frente eles pisam e passam por cima de você. Verdade, nossa! E quando você vai entrar, o guarda vai te empurrando e eu morria de medo de perder as pessoas que estavam comigo. [...] Mas assim, lá no Japão nós passeamos em tudo que era lugar. Nós tínhamos um guia, aí deu para conhecer vários lugares. Gostei também de ir. A parte cultural, assim, achei maravilhosa.

A primeira ida de Márcia à Okinawa foi quando teve a primeira edição do *Sekai no uchinanchu taikai* [encontro mundial dos okinawanos] que coincidiu com a tradição (retomada em 2009) de enviar a vencedora do concurso *Miss ryuss* (que ocorre no evento *Kyodo matsuri*) para Okinawa como premiação. Márcia sempre participou da organização desse evento. Contrastando com Suzana, achou tudo em Okinawa bastante diferente em relação ao Brasil e o que mais lhe chamou atenção foi ver japoneses trabalhando como pedreiros. Esse fato é muito interessante. Anacomenta que essa mesma cena chamou-lhe a atenção logo de início. Esse espanto é resultado do complexo processo de construção identitária dos nipo-descendentes no Brasil que consolidou a imagem (reforçada pela mídia) dos japoneses como pessoas estudadas e com empregos associados à “classe média” (funcionários públicos, profissionais liberais e empresários). Nesse sentido, não é de se estranhar que ver pessoas de fenótipo japonês em trabalhos braçais, especialmente pedreiros, cujo estereótipo, no Brasil, está associado à pobreza e ao baixo nível de instrução, seja chocante⁹³.

Márcia destaca as belezas naturais, a limpeza e a receptividade das pessoas em Okinawa e explica esse curioso processo de alternância de saudades do Brasil e de Okinawa (como se ambos fossem o seu lar). A questão da recepção e o contraste com o Japão, tido como um local que, apesar de bonito e capaz de propiciar uma agradável experiência de viagem, é representado, particularmente por Tôkyô, como frio (em todos os sentidos), caótico, com pessoas sérias, apressadas e um tanto grosseiras. Para Márcia, situações de preconceito também ocorreram no Japão devido à diferença de tratamento por ser brasileira e de origem

⁹³ Desde o período da América portuguesa constituiu-se, no Brasil, todo um conjunto de práticas econômicas, sociais e culturais que desprezavam a atividade braçal que era associada à escravidão (FILHO, 2004).

okinawana.

Dando um maior enfoque sobre o quanto a experiência de viagem à Okinawa se relaciona profundamente a memórias afetivas, Madalena Higa comenta:

Bom, agora para Okinawa mesmo eu já fui duas vezes. Fui em 1995 com a minha mãe logo que eu me aposentei e fui agora em 2011. Nas duas vezes eu fui no *Uchinanchu Taikai*. A primeira vez que eu fui, ah, a primeira é... A primeira é sempre a primeira, né? [risos] Foi bem... bem emocionante. Quando eu cheguei em Kourijima, a ilha em que meu pai nasceu, vieram muitas recordações de coisas que ele contava, por exemplo, de quando a maré estava baixa que dava para ir nadando até a ilha principal, porque a ilha dele era bem pequenininha. Agora eles fizeram uma ponte ligando ela à ilha principal de Okinawa, mas na época em que eu fui em 1995 eu atravessei de balsa.

Quando eu pisei na ilha que ele nasceu eu chorei muito, chorei muito. Meu pai já havia falecido há tempos e até minha mãe e minhas duas tias que são irmãs dele e que moram ainda na ilha ficaram assustadas, mas assim... Acho que eu senti a presença do meu pai [emocionada]. Naquele momento veio toda a recordação de... Eu sempre gostei de conversar muito com ele mais do que os meus irmãos e nós somos em cinco, eu sou a do meio. Eu sempre gostei de conversar, ele contava as coisas para mim e eu pensava assim: “Puxa como é que ele saiu dessa ilha tão pequenininha que você dá uma volta inteira acho que em dez minutos [risos] e veio parar no Brasil esse país tão imenso, né?”. Eu lembro que ele contava bastante das dificuldades que passavam mesmo em relação à alimentação, que para ele ir para a escola tinha que andar não sei quantos quilômetros, não lembro bem, e que o alimento que ele levava era uma batata doce porque era isso que eles comiam, eles não tinham sempre arroz para comer, era raro. Ele falava mais da dificuldade que tinha. [...].

[...] Mas eu gostei muito de conhecer a família do meu pai, os irmãos, as irmãs. Então, sei lá, voltei super animada de querer ir outra vez para Okinawa e de ter mais contato. O que dificultava era a língua. Você vai lá e tem tanta coisa que você quer falar e não consegue porque é difícil.

[...]O que me chamou bastante a atenção também é que lá eles não têm cadeado, mas eles tiveram que colocar na porta porque a gente não se sentia segura. Às vezes a gente ia, por exemplo, em casa de algum familiar e se não tivesse ninguém você abria a porta, entrava, já tinha lá a térmica com chá, você ia até o *butsudan* e acendia *senkô* e depois ia tomar chá e ia embora. Então, você vê a segurança lá, né?

[...] Daí depois eu fui para Fukuoka, Hiroshima, Kyôto, Tôkyô, até Nikko. E você sabe que quando nós chegamos em Hiroshima eu senti também o preconceito. Quando a gente estava chegando no Hotel, ouvi comentários, assim, às vezes até dos próprios hóspedes, que a gente... era de Okinawa e também porque nós estávamos com um grupo que veio do Brasil para fazer excursão. Mas fora isso eu gostei de conhecer o Japão, gostei bastante. Me emocionei bastante quando fui em Hiroshima e conheci o museu, assim como em Okinawa que também tinha um igual, o Memorial da Paz. [...] Em Hiroshima eu me emocionei também porque eu lembrei quando estava lá em Okinawa.

Assim como muitos outros, Madalena emocionou-se ao pisar na pequena ilha de onde seu pai havia partido e relembrou das suas conversas com ele e até sentiu sua presença. Os locais marcados pela Segunda Guerra também são mencionados, mesmo Hiroshima, que

lembrava o ocorrido em Okinawa (onde, para ela, há uma maior identificação e solidariedade para com as vítimas da guerra). A experiência de viagem de Márcia é apresentada em termos quase idênticos. Contrastando com o Brasil, a atenção de Ana voltou-se para a segurança e, por extensão, a confiança, em um lugar onde era possível adentrar nas residências vazias de parentes, nunca visitados, e prestar homenagens aos ancestrais no altar doméstico.

Por fim, a experiência de Eliza resume o sentido que a viagem à ilha representa:

[...] Quando você vai para Okinawa você fala: “Nossa, lá é totalmente diferente [do Japão] porque você é bem recebido. Você não é brasileiro, não é *gaijin*, estrangeiro, você é *uchinanchu*”. Então, quem vai daqui para lá e é descendente fala assim: “Ah, eu estou voltando pra casa”. Tanto é que quando teve esse evento em Okinawa no ano passado, eles não falavam “Bem vindo”, eles falavam: “*okaerinasai*” que é “bem vindo de volta à sua casa”. Isso é muito marcado no okinawano.

[...] Assim, quando você vai para Okinawa, você conhece parentes que nunca viu na vida, que nem sabia que existiam e eles te acolhem como se você tivesse vivido a vida inteira com eles. Uma coisa assim, muito... marcante! Depois que eu voltei, comecei a namorar o Henrique e tal, daí que comecei a perceber essas diferenças mesmo. Acho que por causa da idade também. Antes não tinha maturidade de perceber essas diferenças. A partir daí que eu comecei a participar das atividades da Associação e comecei a entender, a conversar com as pessoas. E falando com as pessoas de mais idade, você começa a ter mais interesse, né?

Mas enfim, quando eu fui para o Japão como *dekassegui* eu não tinha quase nenhum envolvimento com a comunidade. Eu tinha assim... eu sabia que era de Okinawa, que meu avô tinha vindo de lá. Eu ia para a casa dele e lá ele sempre tocava *samisen* e a gente assistia fitas de *odori*. Mas eu falava assim: “Ah, que chato! Não sei o que”. Também a parte religiosa, por exemplo, a gente sempre participou, ia às missas, ajudava a fazer as coisas, mas não tinha... Era uma coisa assim meio que natural porque você foi criado nesse meio... Para mim não era tão nítido que isso tinha a ver com coisa de cultura, sabe? Só depois que eu conheci Okinawa, antes de voltar para o Brasil, quando eu fui com a minha mãe, minha irmã, que eu senti.

A expressão “*okaerinasai*” - bem vindo de volta ao lar – ao invés de “*irashaimase*” (bem vindo) condensa a experiência de viagem de todos os colaboradores revelando a sensação de estar de volta a um lugar ao qual sempre se pertenceu e demonstra como lá existe toda uma prática hospitaleira (não se deve esquecer que Okinawa depende do turismo) que agrega os emigrantes e seus descendentes nas diásporas. No caso de Eliza, sua experiência de não sentir-se estrangeira, mas sim *uchinanchu* (após ter sofrido certa discriminação enquanto *dekassegui* em outra região do Japão) e a boa receptividade dos parentes coadunam com as outras experiências destacadas. Sua vivência em Okinawa, assim como seu relacionamento com Henrique, foi fundamental para despertar seu interesse pela cultura e pelas atividades da associação após seu retorno.

Na comparação entre as experiências vividas no Japão e em Okinawa que privilegiam

essa última em detrimento da primeira, deve-se considerar o impacto do movimento *dekasegui*. Para todos os *nikkei* okinawanos que trabalharam no Japão e que depois foram para Okinawa, certamente o choque foi muito forte dado o contraste entre a situação de trabalho e de preconceitos, sofridos pela maioria dos *dekasegui* (PENCE, 2007; OCADA, 2000; KAWAMURA, 2003), com a de passeio, estudo, e (re)encontro familiar em Okinawa.

A questão dos *dekasegui*, e da ausência deles em Okinawa, precisa ser considerada para uma melhor compreensão dessas diferenças e do quanto elas são evidentes para aqueles que experienciaram as duas situações. A vivência de muitos *nikkei* okinawanos como *dekasegui* contribui para reforçar ainda mais a distinção entre “japoneses” e “okinawanos” no Brasil.

Considerações parciais

A história de Okinawa, as memórias da Segunda Guerra e do preconceito, as lembranças familiares, os hábitos alimentares, as festividades, as práticas culturais, os provérbios, o comportamento e o “modo de ser”, a religiosidade, a experiência de viagem e as representações sobre Okinawa foram os principais elementos destacados pelos colaboradores como demarcadores do que seria a identidade e a cultura okinawana no Brasil. Obviamente, muitos outros fatores poderiam ser acrescentados, porém, selecionei aqueles que apareciam de forma mais incisiva e recorrente nas entrevistas.

As narrativas desses colaboradores são fundamentais para a imersão, ainda que breve e superficial, nesse universo repleto de símbolos, memórias, narrativas representações, redes de sociabilidade e práticas culturais que conformam a “cultura okinawana brasileira”. Por se tratar de uma cultura que ainda se mostra “subterrânea” na sociedade nacional que, quando a percebe, enquadra-a como “japonesa” ou “oriental”, as narrativas são imprescindíveis, já que devido a essa marginalidade, a “cultura okinawana” é aprendida, apreendida, vivenciada, sentida e transmitida de modo quase que exclusivamente oral, por meio da família e do envolvimento nas atividades da “comunidade”.

No capítulo seguinte, procuro demonstrar como a grande maioria desses demarcadores da identidade okinawana paulistana aparecem de forma direta ou indireta nas festividades. Os eventos abarcam e disponibilizam publicamente uma série de elementos mobilizados coletivamente para a construção de uma “okinawanidade” brasileira. Ou seja, as festas okinawanas são responsáveis pelo compartilhamento coletivo (até mesmo internacional) de um conjunto de símbolos, imagens, discursos e expectativas que, do contrário, seriam parte de

uma identidade predominantemente individual, familiar ou de um grupo diminuto.

Se os festivais tem essa capacidade de construir coletivamente o que seria essa *okinawanidade*, não se pode esquecer que eles o fazem por meio de seleções, escolhas, inclusões, exclusões, destaques e esquecimentos de muitas narrativas, memórias e práticas culturais. A principal limitação dos festivais elencados nesse trabalho é que eles estabelecem o que seria a cultura okinawana *oficial*, promovida pelas associações e representante das concepções dos grupos socioculturais que as compõem. Ainda assim, tais festividades são importantes *referenciais* culturais para os imigrantes e descendentes no Brasil, elas fomentam e estimulam a busca individual para a pergunta “o que é ser *uchinanchu* no Brasil?”, a qual conduz a inúmeras respostas possíveis não necessariamente de acordo com o discurso oficial da comunidade.

No capítulo quarto, após uma introdução geral sobre a o papel desempenhado pelas festividades nas comunidades okinawanas, destaco seu viés internacional e analiso mais detidamente três festivais organizados pela comunidade *uchinanchu* paulistana: o *Okinawa festival*, o *Sanshin no hi* e o *Kyodo matsuri*.

CAPÍTULO 4 – POR ENTRE ESPETINHOS DE GOYA, SANSHIN E CONCURSOS DE BELEZA: FESTIVAIS E AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA NA COMUNIDADE OKINAWANA DA CIDADE DE SÃO PAULO

Antes de adentrar as especificidades dos três festivais analisados nesse capítulo, o *Okinawa Festival*, no bairro do Carrão; o *Sanshin no hi*, no bairro da Liberdade; e o *Kyodo matsuri*, em Diadema, cabe realizar uma breve introdução sobre a magnitude dos festivais para a construção das identidades okinawanas diaspóricas. Organizei essa seção em três tópicos: primeiramente uma análise dos eventos okinawanos de cunho transnacional; em seguida, destaco um festival da comunidade okinawana do Havaí (EUA); e, por fim, comento sobre o *Fórum de cultura okinawana* por suas peculiaridades perante outros eventos da comunidade.

4.1 Festas e construção identitária na comunidade okinawana: diálogos e contatos (trans)nacionais

As comunidades okinawanas diaspóricas possuem uma considerável rede de contato umas com as outras e com a Província de Okinawa por intermédio de uma série de entidades (como o WYUA⁹⁴ e o WUB⁹⁵) e de eventos e festivais como o *Niseta tour*, o *Sekai no uchinanchu Wakamono taikai* e o imponente *Sekai no Uchinanchu taikai*.

Esses três eventos são de suma importância para se compreender as estratégias de construção de uma identidade okinawana transnacional, pois são frutos das tentativas de promover contatos internacionais em diferentes escalas e para grupos diversificados. Assim, enquanto que o *Niseta* é um evento para jovens descendentes da América do Sul (Brasil, Peru, Argentina e Bolívia) sendo realizado em algum desses países, o *Wakamono taikai* também é voltado aos jovens, porém com abrangência mundial (realizado em diferentes países) e, por

⁹⁴ O *Worldwide Youth Uchinanchu Association* (WYUA) é uma organização internacional que promove contatos, negócios e diálogos culturais entre as gerações mais jovens de okinawanos e descendentes ao redor do mundo. Esse grupo surgiu em decorrência do intenso *network* entre as diversas comunidades okinawanas ultramarinas no contexto do 5º *Sekai no Uchinanchu taikai* realizado em Okinawa em 2011. A oficialização do WYUA deu-se durante a realização do primeiro *Worldwide Youth Uchinanchu Festival* (ou *Okinawa Wakamono Taikai*) em São Paulo em 2012.

⁹⁵ O *Worldwide Uchinanchu Business* (WUB) foi fundado em Honolulu, Havaí, em 1997 como uma ampliação global do já estabelecido *Hawaii Uchinanchu Business Group* (HUBG) seu objetivo principal é o fortalecimento dos intercâmbios comerciais entre empresas e negócios geridos por famílias descendentes de Okinawa ao redor do mundo. Existem filiais do WUB nos cinco continentes incluindo Brasil, Peru, México, Argentina, Estados Unidos, Canadá, China, Taiwan, Japão (Tôkyo, Kansai e Okinawa) e Tailândia. As principais atividades do WUB são encontros e conferências esporádicos, frequentemente em conjunto com outros eventos. Para maiores informações ver a página oficial do grupo disponível em: <http://www.wub.gr.jp/english/index.html>. Acesso em 01/03/2016.

fim, o *Uchinanchu taikai*, o maior e mais significativo festival de todos, de escala global, voltado a todas as faixas etárias e realizado exclusivamente em Naha, capital de Okinawa.

No primeiro degrau dessa “escala internacional” encontra-se o *Niseta tour* que, segundo informações da própria página do grupo, teve sua primeira edição 2007 no Peru idealizado por dois jovens desse país durante o *Uchinanchu Taikai* de Okinawa em 2006 como uma forma de promover a união e confraternização dos jovens descendentes na América Latina. Durante os eventos são realizados diversas atividades culturais (música e dança okinawana), almoços e passeios coletivos, palestras e reuniões. Segundo o site, os principais objetivos das atividades de intercâmbio, promovidas pelo evento, são o de

[...] difundir a cultura de Okinawa às novas gerações, buscando sua preservação com o passar do tempo e de estabelecer laços de amizade e solidariedade entre os participantes, também com a finalidade de incentivá-los a participar do desenvolvimento da comunidade okinawana em seus respectivos *kenjinkais*. A cada ano o intercâmbio é realizado em um país da América Latina; Argentina, Bolívia, Brasil e Peru. Cada país possui suas particularidades culturais, e estas diferenças de costumes, histórias e características pessoais dão o tom de cada Intercâmbio. Diante destas diferenças, temos uma conexão única: nossas raízes; de onde viemos, nossos valores, que contam um pouco mais sobre nós e afirmam nossa identidade⁹⁶.

O *Niseta* é uma oportunidade para a realização de *network* e de fazer novas amizades, além de ser bastante ligado à comunidade okinawana de cada país já que seu objetivo é incentivar a participação dos jovens nas atividades de cada *kenjinkai* para “preservar” e “difundir” a cultura de Okinawa. Essa ligação com as associações transparece nos requerimentos para a participação no evento. Para o ano de 2016, que será realizado no Brasil, são eles,

Requisitos:

Preferencialmente:

1. Ter entre 14 e 25 anos (completados até o início do programa).
2. Ter descendência okinawana.
3. Participar de atividades relacionadas à cultura de Okinawa.
4. Ser associado ao Okinawa kaikan da comunidade na qual está inserido (ou país/odi/oba).

Ainda que não sejam regulamentos rígidos, percebe-se que não basta apenas ser descendente de okinawanos, é necessário a envolver-se em atividades culturais e ser (ou pertencer a uma família) associado a alguma entidade oficial da comunidade okinawana. Tais requisitos, bem como o pagamento de taxas, não apenas limitam o número de participantes, como também os pré-selecionam (jovens de classe média e que sejam conhecidos por professores, diretores ou dirigentes das associações, grupos, escolas, etc). Assim, se eventos

⁹⁶ Disponível em: <http://www.nisetatourbrasil.com.br/>. Acesso em 23/02/2016.

como o *Niseta* promovem o intercâmbio, as relações de amizade e os esforços para manter o contato com a cultura okinawana, tais atividades são restritas a um pequeno número de participantes (em torno de sessenta) que possuem um perfil socioeconômico um tanto semelhante e que tenham certo alinhamento com os objetivos das associações.

Alguns anos depois da bem sucedida experiência do *Niseta*, foi organizado na cidade de São Paulo (2012) a primeira edição do *Sekai no uchinanchu wakamono taikai** (世界のウチナーンチュ若者大会), ou, simplesmente, *Wakamono taikai* (若者大会). Tal como o *Niseta*, esse evento foi inspirado na experiência dos participantes (jovens) durante o *Uchinanchu taikai*, momento em que discutiram as propostas para realizar outro evento capaz de congregiar membros das comunidades okinawanas diaspóricas, dado que o intervalo entre uma e outra edição do *Uchinanchu taikai* era muito longo (cinco anos). Idealizado e organizado pelo WYUA (em parceria com o *Urizun*⁹⁷) decidiu-se que a primeira edição do *Wakamono* seria em São Paulo. Nos anos seguintes, ele foi realizado em Los Angeles (Estados Unidos, em 2013), Düsseldorf (Alemanha, em 2014), Manila (Filipinas, em 2015) e Naha (Okinawa, Japão em 2016) Seguem dois cartazes do evento.

* Em tradução livre, *Encontro mundial dos jovens uchinanchu*.

⁹⁷ Fundado em 1995, o *Urizun* é formado por jovens na faixa dos vinte a trinta anos que, após retornarem do intercâmbio como bolsista em Okinawa (geralmente entre três meses e um ano), decidem auxiliar de diversas formas na transmissão da cultura okinawana seja continuando os estudos e as artes aprendidas nessa ilha, seja auxiliando a comunidade na organização de eventos e em trabalhos voluntários, ou ainda realizando palestras, exposições e workshops. O *Urizun* também desempenha um papel importante por atrair mais os jovens descendentes para a comunidade, procurando despertar-lhes o interesse pela cultura de Okinawa e a se inscreverem para as bolsas de estudos. Ademais, o grupo é um importante elo entre a comunidade brasileira e Okinawa, a maioria dos integrantes domina o inglês e o japonês e mantém contato com amigos e parentes nessa ilha. Por intermédio desse grupo a circulação de bens, pessoas e informações entre essas duas localidades se processa de maneira muito mais intensa e imediata impulsionada ainda mais pelas redes sociais. O nome desse grupo também é significativo: *urizun* (うりずん ou ウリズン) é um termo intraduzível em *uchinaguchi* que se refere ao momento específico do ano (geralmente por volta de fevereiro e março) quando, logo ao fim do inverno, a temperatura fica agradavelmente quente, mas antes de ter início as estações de chuva que traz excessiva umidade e tempestades. Outras traduções sugerem que a expressão *urizun* também transmite a sensação de (após a chuva) se apreciar a grama, plantas e flores cobertas com as gotas de orvalho, respirar o ar puro e desfrutar do canto dos pássaros. Para maiores informações sobre o grupo, ver: <http://urizun.blogspot.com.br/>. Acesso em 12/04/2014.

Imagem 1 - Cartazes oficiais do *wakamono Taiaki* do Brasil (2012) e das Filipinas (2015)⁹⁸

O evento paulista contou com cerca de cento e cinquenta participantes de países como Peru, Bolívia, Argentina, Estados Unidos (especialmente do Havaí), França, Inglaterra, Japão (somente de Okinawa vieram quarenta) e China. As atividades foram muito além das apresentações artísticas e culturais “tradicionais” e incluíram esportes, exibições de filmes curta metragem, *karaoke*, conferências e visitas a empresas de famílias descendentes de Okinawa⁹⁹.

Essa visita a empresas reafirma o discurso, muito presente na construção da identidade okinawana no Brasil e no exterior, de sucesso econômico e ascensão social a uma “classe média” por meio do “exemplo” daqueles (homens) que alçaram o status de profissionais liberais ou tornaram-se empreendedores. Por outro lado, ela exclui da memória e da história da imigração okinawana aqueles que não fazem parte desse seleto grupo social, os que não são profissionais universitários ou liberais, as famílias ou indivíduos que não concretizaram suas esperanças de construir um futuro próspero no Brasil e acabaram na pobreza. Festivais como esse reforçam o mito dessa imigração como uma epopéia masculina (aventureira e desbravadora) e que basta o esforço pessoal e a continuidade das tradições okinawanas para

⁹⁸ A imagem do cartaz brasileiro foi retirada do seguinte endereço: <http://aokb-ccob.blogspot.com.br/2013/04/1-wakamono-uchinanchu-taikai-24-29072012.html>.

⁹⁹ O *Wakamono* foi bem divulgado nas mídias da comunidade *nikkei* brasileira, como no tradicional jornal *Nippak*, disponível no seguinte endereço: <http://www.portalnikkei.com.br/sekai-wakamono-uchinanchu-taikai-encontro-mundial-de-jovens-visa-preservar-identidade-e-divulgar-cultura-via-redes-sociais/>. Acesso em 01/03/2016.

que o sucesso seja garantido. Diante de tais termos, a única explicação dedutiva para aqueles que não obtiveram sucesso econômico ou profissional é que eles (ou seus ancestrais) devem ter falhado em cumprir esses princípios.

O *Wakamono* inovou ao implementar um sistema de *homestay* para que os visitantes estrangeiros ficassem alojados por alguns dias junto a famílias okinawanas paulistanas. Além de ser um grande incentivo à participação internacional por diminuir os custos de hospedagem, o *homestay* permitiu um contato mais intenso e próximo entre esses jovens que, em muitos casos, nem se conheciam, e possibilitou aos estrangeiros uma vivência mais autêntica e significativa no Brasil.

Mesmo levando-se em conta as limitações em termos de participantes, a mera concretização de um evento internacional desse porte, anual e com o objetivo de promover a união e o envolvimento entre jovens descendentes de okinawanos é impressionante e evidencia como existe um número considerável de pessoas preocupadas e dispostas a se mobilizarem em prol da transmissão desse legado cultural.

O maior e mais importante evento internacional que congrega as diversas comunidades okinawanas diaspóricas com a província de origem é, sem dúvida, o *Sekai no uchinanchu taikai* (世界のウチナンチュ大会), ou apenas *Uchinanchu taikai* (ウチナンチュ大会)*. Realizado pela primeira vez em 1990 em Naha, capital de Okinawa, o festival desde o início atrai milhares de turistas e visitantes¹⁰⁰ e não apenas descendentes de okinawanos, uma vez que coincide com o famoso festival do *Cabo-de-guerra gigante de Naha*, mais famoso evento turístico de Okinawa.

O *Uchinanchu taikai* promove a união e um extenso *network* entre as comunidades okinawanas, cria oportunidade para encontros e reencontros de pessoas (especialmente para aqueles que ainda possuem familiares na ilha), incentiva a prática e a transmissão das artes, da história e da cultura de Okinawa e cria redes de comunicação sobre diversos temas.

Esse festival mantém um claro objetivo econômico tendo em vista que Okinawa é completamente dependente do turismo e o evento surgiu como um modo de estimular a economia dessa pequena ilha que, como no restante do Japão, encontrava-se estagnada devido aos efeitos do “estouro da bolha” de preços no início da década de 1990, período que ficou conhecido como a “década perdida”. Seguindo uma tradição histórica no Japão, essa

* Em tradução livre, significam, respectivamente, *Encontro Mundial dos Uchinanchu* e *Encontro dos uchinanchu*.

¹⁰⁰ De acordo com o Jornal Utiná Press, em 2006 o número total de participantes foi de 320 mil pessoas dos quais quase cinco mil eram turistas vindos de vinte e um países. Disponível em: http://www.utinapress.com.br/uchinanchutaika_26.html. Acesso em 20/01/2016.

estagnação teve efeitos mais agudos em Okinawa onde, dez anos depois, em 2000, o desemprego chegava a 7,9% enquanto que no restante do Japão a média era de 4,7% (HEIN, Laura; SELDEN, Mark, 2003, p.06).

Segundo Gerald Figal, a década de 1990 foi marcada por um *boom* de imagens e representações positivas do passado de Okinawa e de sua cultura tradicional, notadamente as relacionadas ao reino de Ryûkyû (processo chamado pelo autor de *Ryukyu Restoration*), como parte de uma dupla estratégia: diferenciar a cultura dessa ilha do restante do Japão e, *ao mesmo tempo*, promover o turismo criando um clima exótico e misterioso principalmente para os turistas japoneses.

Em agudo contraste com décadas atrás, quando quase tudo que remetesse a Ryûkyû era considerado bárbaro, vergonhoso ou retrógrado, a partir da década de 1990 uma “identidade ryukyuna”, turisticamente atrativa, passou a ser estimulada. Nas palavras de Figal,

Mainland – and even some local – attitude towards Okinawan culture and customs could not have been more distant from what have been expressed during the prewar and early postwar times when “Ryukyuan” was a pejorative, and Okinawan ways were considered backward. Okinawa as Ryukyu became cool* (FIGAL, 2012, p.155).

Para o autor, o *Uchinanchu taikai* é um exemplo desse esforço de uma identificação simbólica de Okinawa com o antigo reino por meio da exibição das artes tradicionais (associadas ao reino de Ryûkyû) e mesmo pelo próprio nome do evento (*uchinanchu*), que explicita o idioma nativo de Okinawa sinalizando, de imediato, uma identidade étnica distinta da nipônica e pressupondo a identificação dos descendentes de Okinawa do além-mar como *uchinanchu* (ryukyuanos) e não apenas como *nikkei* ou nipo-americano, nipo-brasileiro, etc (FIGAL, 2012, p. 155-156).

Ueuntem traz um caso interessante de um estudante okinawano da década de 1920, Nakamura Gongoro, que lamentava o fato de os seus compatriotas serem menos cultos e terem costumes mais atrasados em comparação com os demais japoneses e que, por essa razão, defendia que a província de Okinawa deveria estabelecer “escolas de comportamento” para melhorar os hábitos dos ilhéus, garantido assim que eles fossem vistos como imigrantes mais respeitáveis e confiáveis. Ueunten afirma que, ironicamente, o *Uchinanchu taikai* celebra e incentiva precisamente muitos desses hábitos e práticas que eram mal vistos e

* “A atitude dos metropolitanos – e mesmo de alguns residentes locais – com relação à cultura e aos costumes de Okinawa não poderia ser mais distante do que a que foi expressa durante os períodos do pré-guerra e do início do pós-guerra quando “ryukyuno” era algo pejorativo e os costumes okinawanos eram considerados como atrasados. Okinawa como Ryukyu se tornou *cool*” (Tradução livre do autor).

motivos de vergonha, como as músicas e as canções, as danças e a língua okinawana. Ademais, são esses elementos que marcam a identidade okinawana também no contexto diaspórico.

Para Uenten enquanto o *Uchinanchu taikai* celebra o internacionalismo e constrói uma representação masculinizada e aventureira dos longínquos (no tempo e espaço) imigrantes okinawanos no exterior como aqueles que enfrentaram e venceram as dificuldades econômicas, o preconceito e conquistaram ascensão social, frequentemente se ignora a outra face mais problemática e menos celebratória dessa internacionalização, a situação dos *dekassegui* descendentes de okinawanos da América do Sul, especialmente do Brasil, que ao contrário do imigrante modelo celebrado no *Uchinanchu taikai*, são homens e mulheres que incomodam por estarem próximos (vivem no Japão) e que acabam sendo vítimas de preconceito enfrentando dificuldades econômicas e de ascensão social (UEUNTEN, 2008, p. 173-175).

Apesar da grande variedade de atrações únicas a cada ano, o *Uchinanchu taikai* possui um conjunto de atividades mais ou menos padronizadas como o desfile inaugural das comitivas internacionais, cerimônias oficiais de abertura e encerramento, torneios de *karate* e *gateboll*, apresentações culturais “clássicas” e modernas okinawanas, fóruns (cujas temáticas variam de educação e identidade étnica, até economia e negócios), conferências com “embaixadores da boa vontade” de cada país (cargo simbólico criado na primeira edição do evento), um espaço para apresentações artísticas e culturais dos países participantes e um “bazar *uchinanchu*” onde são comercializados produtos e alimentos dos países participantes, sendo também uma oportunidade para negócios¹⁰¹.

Por ser em Okinawa, o evento é uma oportunidade para o estabelecimento de contatos entre os descendentes e parentes e amigos que lá residem ou com participantes de outros países corroborando, assim, para a construção de uma identidade okinawana transnacional através da interação decorrente das práticas artísticas e culturais (músicas, danças, uso de determinados símbolos e indumentárias, gastronomia) que, potencialmente, constituirão uma bagagem cultural para as comunidades de origem com a força de serem apresentações “legítimas”, “incontestavelmente” okinawanas, e, portanto, convenientes para serem adaptadas ou, ao menos, servirem de inspiração para novas (re)criações locais. É também por meio de tais conexões internacionais que há a possibilidade de encontrar pratos, danças e

¹⁰¹ Ver: <http://www.pref.okinawa.jp/uchina.html>, http://www.utinapress.com.br/uchinanchutaika_26.html e também (para uma breve exposição fotográfica e visualização da música tema da edição de 2016) <http://liuchiuan.com/2015/06/16/2016-uchinanchu-taikai-oct-27-30/>. Sites acessados em 02/03/2016.

músicas semelhantes em eventos das comunidades okinawanas diaspóricas.

O *Uchinanchu taikai* não beneficia economicamente apenas Okinawa, mas também as comunidades internacionais (as de maior poder econômico), que se mobilizam em comitivas para participarem do evento por meio de agências de turismo especializadas que oferecem pacotes coletivos que frequentemente não se limitam à Okinawa e incluem o Japão metropolitano, China, Taiwan e outros.

Imagem 2 - Cartazes de agências turísticas oferecendo pacotes para o *Uchinanchu taikai* nos Estados Unidos (2016) e no Brasil (2011)¹⁰²

O festival é único em sua capacidade de construir (e ser o resultado da construção de) uma “comunidade imaginada”¹⁰³ transnacional *uchinanchu*. Mesmo após tantas décadas das primeiras levas imigratórias, as comunidades diaspóricas ainda concebem esse pequeno arquipélago ao sul do Japão como uma terra mítica e idealizada e uma referência para a elaboração de suas de identidades étnicas e culturais perante outros grupos. Não cabe nos limites dessa introdução discutir os problemas e as ambiguidades daí decorrentes bem como as particularidades únicas de cada coletividade, além de tantas outras questões que poderiam ser elencadas ao tratar do *Uhinanchu taikai* e do seu impacto internacional, temas que

¹⁰² A imagem do cartaz americano foi retirada do site da própria agência de turismo no seguinte endereço: <http://www.nakastravel.com/2016-uchinanchu-taikai.html>. Já o cartaz brasileiro pode ser encontrado no site do jornal *Utiná Press* no site: http://www.utinapress.com.br/uchinanchutaika_26.html. Ambos os endereços foram acessados em 15/02/2016.

¹⁰³ No Sentido proposto por Benedict Anderson que considera como “imaginada” não somente a nação (foco de seu estudo), e sim qualquer coletividade cujos membros não se conhecem pessoalmente, mas, ainda assim, se consideram como “irmãos” que partilham um vivo sentimento de identidade, comunhão, camaradagem e horizontalidade (ANDERSON, 2008).

certamente demandariam uma longa série de estudos. O que importa considerar é que a participação nesse festival, ainda que restrita a uma minoria que tem condições de investir tempo, recursos e disposição, se concretiza a cada edição com um número considerável de pessoas, tendo um imenso poder de mobilização e se configura como o principal elemento formador e símbolo de uma identidade okinawana transnacional.

Imagem 3 - Delegação peruana no *Uchinanchu taikai* de 2011¹⁰⁴

Imagem 4 - Delegação brasileira no *Uchinanchu taikai* de 2011¹⁰⁵

Se o *Uchinanchu taikai* é a grande festividade que congrega as comunidades okinawanas diaspóricas e, simbolicamente, propicia um sentimento de “retorno às origens”

¹⁰⁴ Retirado do jornal *Perú Shimpō*. Disponível em: <http://www.perushimpo.com/noticias.php?idp=448>. Acesso em 23/01/2016

¹⁰⁵ Retirado da Revista eletrônica *Mundo OK*. Disponível em: <http://www.portalmundook.com.br/portal/?p=8151>. Acesso em 22/01/2016.

por ser realizado na terra natal dos pioneiros imigrantes, ele não é o único que consegue promover tal intercâmbio. Existem também alguns eventos comemorativos especiais realizados em determinadas comunidades que são fortes o suficiente a ponto de contarem com participações internacionais. São aqueles que celebram aniversários do início da imigração no país, como o caso do *Centenário da imigração japonesa/okinawana no Brasil* (2008) e das comemorações dos sessenta anos da imigração okinawana na Bolívia (2014).

O *Centenário* foi incomparável na história do Brasil no sentido de dar visibilidade à comunidade *nikkei*, cujos desdobramentos ainda não foram devidamente investigados. Além de uma quantidade e variedade sem precedentes de atividades envolvendo as comunidades e associações *nikkei* (visita da família imperial japonesa; uso do tema do centenário como samba enredo de escolas de samba¹⁰⁶; inúmeras conferências; apresentações diferentes gêneros culturais e artísticos relacionados ao Japão no Brasil, inclusive, em estados como Bahia, Amazonas e Alagoas; lançamento de moedas comemorativas; criação de personagens de quadrinhos¹⁰⁷, entre outras), o *Centenário* estimulou um crescimento exponencial de pesquisas acadêmicas sobre a imigração japonesa no Brasil.

O *Centenário* assinalou um grande avanço na construção de uma identidade okinawana brasileira e um maior entrelaçamento dessa comunidade com outras no exterior e com a própria Okinawa, através da intensa participação no evento (iniciado em 18 de junho) e da celebração de um centenário à parte, o *Centenário da imigração okinawana* entre os dias 21 e 25 de agosto desse ano.

Esse segundo *Centenário* contou com o *Fórum internacional uchinanchu* e o *Fórum feminino* (o qual, posteriormente, foi incluído em definitivo como atividade anual e constante no calendário oficial de eventos da AOKB com o nome de *Fórum* e será discutido adiante), torneios de futebol, *gateball* e judô, uma “missa” em homenagem aos pioneiros imigrantes, cerimônias de abertura e encerramento, desfile na rua Galvão Bueno no bairro da Liberdade, Conferência do grupo WUB, diversas apresentações artísticas e culturais, publicação de um livro comemorativo ilustrado do centenário em português e um encontro de okinawanos diaspóricos nos moldes do *Uchinanchu taikai*¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Foram elas a Unidos de Vila Maria, Prova de fogo e Unidos de Porto de Pedra,

¹⁰⁷ O mais famoso deles foi *Keika*, criado por Maurício de Sousa na série *Turma da Mônica*, que se tornou a mascote do Centenário.

¹⁰⁸ As informações sobre a programação foram retiradas do folder oficial produzido pela AOKB para ser entregue aos visitantes internacionais, sendo bilíngue (português-japonês). Outra evidência de que o evento contava com uma forte participação internacional foi a iniciativa de criar um site em japonês sobre as atividades programadas para o centenário.

Imagem 5 - Cartaz oficial do centenário da imigração okinawana em Campo Grande (2008)¹⁰⁹

O sucesso do *Centenário da imigração okinawana* deveu-se a quatro razões principais. Em primeiro lugar, ele conseguiu mobilizar todas as associações, subsedes (*shibu*) e escolas de dança, música, e artes marciais okinawanas espalhadas em várias cidades no país, não apenas para realizarem atividades nas suas localidades, mas também para virem e participarem na cidade de São Paulo. Em segundo lugar, esse evento contou com a participação de centenas de visitantes internacionais de Okinawa, do Havaí, da Bolívia, Argentina e outros, tornando-se assim, um festival internacional. Em terceiro lugar, o festival evidenciou que Okinawa e os imigrantes que de lá descendem, apesar de serem parte do Japão e da “cultura japonesa” (comprovado pela participação no centenário em igualdade de condições com as demais comunidades), são, *ao mesmo tempo, diferentes*, em alguns aspectos, dos demais japoneses (são os *outros japoneses*), pois era essa a justificativa para a realização de um centenário à parte. Por fim, o *Centenário*, contribuiu para uma revitalização das atividades promovidas pelas associações e escolas de artes okinawanas após um período de estagnação (especialmente em termos de participação juvenil) na segunda metade da década de 1990 e início dos anos 2000 devido ao movimento *dekkasegui* que só começou a se retrair a partir de 2008 e 2009 devido aos efeitos da crise internacional no Japão.

A presença de visitantes internacionais e de membros das associações não paulistanas

¹⁰⁹ Retirado do site oficial da *Associação Okinawa de Campo Grande* no seguinte endereço: <http://www.okinawacgms.com.br/a-associacao/historia/>. Acesso em 12/01/2016.

foi marcante nos fóruns, na “missa” aos antepassados (o termo “missa” é utilizado pela própria comunidade), no *Okinawa Festival do Carrão*¹¹⁰ (que coincidiu com as festividades) e, mais explicitamente, no desfile de rua que, analogamente ao que ocorre no *Uchinanchu taikai*, contou com comitivas internacionais cujos participantes traziam bandeiras de seus países e faixas parabenizando a comunidade okinawana brasileira pelo centenário.

Outro evento que parecia ser estritamente local, mas que adquiriu dimensões internacionais foi o que comemorou o aniversário de sessenta anos da imigração okinawana na Bolívia, mais precisamente, do estabelecimento da *Colonia Okinawa* em de Santa Cruz de la Sierra, região centro leste desse país. As comemorações tiveram apresentações de música e dança okinawana performadas por grupos de *buyô* da Bolívia, apresentações de folclore boliviano, inauguração de monumentos e estátuas, almoços comemorativos, dentre outras atividades. À semelhança do centenário brasileiro, o evento boliviano recebeu a visita do vice-governador de Okinawa, de representantes da câmara dos deputados, prefeitos das cidades que mais enviaram imigrantes à Bolívia, assomados à participação de uma comitiva de Okinawa cujo objetivo era divulgar e estimular a ida ao próximo *Uchinanchu taikai*.

Convidados e interessados de outros países também participaram. No Brasil, tal como no *Uchinanchu taikai*, montaram-se comitivas por intermédio de agências de viagens que forneciam pacotes para a região de Santa Cruz de la Sierra e para outras regiões turísticas da Bolívia. Possivelmente, a presença de brasileiros teve um significado marcante em comparação com outras comunidades, uma vez que uma das maiores e mais ativas associações do Brasil (Associação Okinawa da Vila Carrão) foi praticamente formada por famílias emigrantes da Bolívia e seus descendentes. Segundo o livro comemorativo da AOKB, os imigrantes e descendentes da Bolívia formam oitenta por cento da população de origem okinawana do bairro (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 2012, p. 158).

¹¹⁰ Ver uma breve notícia no seguinte endereço: <http://www.japao100.com.br/agenda/274/>. Acesso em 20/02/2016.

Imagem 6 - Comitiva de recepção dos visitantes internacionais no aeroporto de Santa Cruz de la Sierra (2014)¹¹¹

Eventos comemorativos como o *Centenário* do Brasil e o *Sessentenário* da Bolívia (para não mencionar o *Niseta*) refletem, mas também auxiliam na construção de identidades okinawanas *regionais* (no caso, da América do Sul) que possuem uma vitalidade notável devido ao histórico de diversos fluxos, e refluxos, imigrações e reimigrações, trânsitos e intercâmbios entre as comunidades okinawanas de países como Brasil, Peru, Bolívia e Argentina. Pela proximidade geográfica e pelas relações familiares, tornam-se mais fácil e viável o contato e o encontro de pessoas dessas localidades quando comparados a outros países. Encontros que são impulsionados e propiciados por eventos como os mencionados acima.

O objetivo desta introdução é estimular algumas reflexões sobre a importância de alguns festivais e eventos para a construção de uma identidade okinawana transnacional que procura estabelecer vínculos entre as comunidades okinawanas diaspóricas e dessas com a província natal no Japão. Ainda que haja inúmeras diferenças entre uma comunidade e outra e diversas narrativas contrastantes acerca do que significa “ser *uchinanchu*”, é por meio de tais eventos que se cria um discurso mais ou menos coeso, coerente e dominante acerca desse tema por meio dos discursos nos fóruns e conferências, da restrição de público, que atende a

¹¹¹ Imagem retirada do seguinte endereço: <http://okinawa-brasil.blogspot.com.br/2014/08/60-anos-da-imigracao-japonesa-de.html>. Acesso em 04/03/2016.

certos pré-requisitos socioeconômicos, relacionados à cobertura dos custos de viagem e à disponibilidade de tempo. Não por acaso, a grande maioria dos participantes internacionais são profissionais liberais com horários de trabalho flexíveis (donos de comércio, trabalhadores autônomos), ou então aposentados.

Os eventos analisados nesse trabalho são fundamentais para a construção de uma identidade okinawana brasileira (a qual possui algumas semelhanças com as identidades de outras comunidades *uchinanchu*) por serem eficientes no estabelecimento de consensos acerca dessa identidade, sendo possível tratá-la no singular (a identidade okinawana), como algo compartilhado por todos os membros das comunidades. Em outras palavras, tais eventos, por seu poder de promover uma dinâmica de encontro de pessoas, trocas de experiências, conhecimentos, memórias e práticas artísticas e culturais, auxiliam a construção e refletem as metamorfoses dos olhares e das concepções que a “comunidade okinawana” estabelece sobre si própria ao longo do tempo.

Trata-se de uma situação bastante complicada e ambígua tendo em vista que, se por um lado, tais festivais reforçam as concepções dos grupos minoritários e dominantes que os promovem (notadamente, de uma classe média alta) homogeneizando-as e tratando-as como se fossem universais a todo o grupo, silenciando, assim, as narrativas divergentes, por outro lado, eles tornam-se referências importantes sobre diversos aspectos da história e da cultura okinawana para aqueles que por ventura se interessem. Referências que, de outro modo, seriam muito difíceis de serem acessadas em um país como o Brasil onde praticamente não há informações sobre esse grupo e ainda predomina uma visão orientalista e superficial sobre os “asiáticos”. Destarte, o caso dos imigrantes okinawanos leva à indagação, Seria possível a articulação de uma comunidade diaspórica transnacional (por meio de eventos, festivais e conferências) promovida por grupos socioeconômicos menos favorecidos, considerando o enorme investimento (tempo, dinheiro, domínio de línguas estrangeiras) imprescindível para a concretização de tal processo?

É possível também, curiosamente, encontrar eventos que auxiliam na construção de uma relação entre Brasil e Okinawa e que não são promovidos por associações oficiais vinculadas à AOKB como é o caso do *Naha matsuri* de São Vicente (SP). Esse festival, realizado pela primeira vez em 2013, comemorou os trinta e cinco anos do acordo que estabeleceu o status de cidades-irmãs para Naha (capital da província de Okinawa) e São Vicente. Promovido pela *Associação de Amigos de Naha de São Vicente* e pela *Secretaria de Cultura* desse município em parceria com *Fundo Social de Solidariedade de São Vicente*, o

evento foi realizado em impressionantes sete dias e contou com gastronomia (*sushi*, *sashimi*, *yakissoba* e comidas “brasileiras”), e programação variada e não restrita à práticas culturais okinawanas (cinema japonês; *taiko*, música e dança de Okinawa; competição de *cosplay*; oficina de *ikebana* e *origami*; *judô* e *aikido*; cantores e grupos de danças locais). Para formalizar esse intercâmbio, uma comitiva do município de Naha participou do evento e uma placa comemorativa do convênio entre as cidades foi inaugurada¹¹².

Em resposta a essa parceria reafirmada pelo *Naha matsuri* de São Vicente, foi realizado pela primeira vez em Naha, em 2015, o *Festival de São Vicente* (サンビセンテ祭り – *San Bisente matsuri*) nas cercanias do mercado municipal. Ainda que realizado em um único dia, essa festa contou com gastronomia (feijoada, pasteis e caipirinha), diversas apresentações culturais brasileiras como danças e músicas (samba, axé, pagode, música sertaneja, frevo, bateria, marchinhas de carnaval, capoeira), danças okinawanas e uma exposição de fotografias de São Vicente destacando suas paisagens e pontos turísticos¹¹³.

A parceria entre essas cidades não se resume aos eventos, ocorrem também diversos programas de intercâmbio, especialmente de cunho cultural e educacional. Por exemplo, em 2014 o diretor da secretaria de cultura de São Vicente esteve em Okinawa para formalizar a inauguração de oficinas de percussão, e, no ano seguinte, uma comitiva de artistas e tocadores de *taiko* de Okinawa realizou diversas atividades em São Vicente, inclusive, visitando uma escola, (EMEI Cidade de Naha), nomeada em homenagem à capital de Okinawa¹¹⁴.

¹¹² Ver a nota divulgada no site da Câmara Municipal de São Vicente: <http://www.camarasaovicente.sp.gov.br/ver.php?id=2322>. Acesso em 12/10/2015.

¹¹³ Para maiores informações sobre o *Festival de São Vicente*, ver: <http://okinawasamba.ti-da.net/e7824610.html>. Acesso em 13/12/2015.

¹¹⁴ Uma breve notícia do *Festival de São Vicente* e do intercâmbio entre essa cidade e Naha está disponível no site da prefeitura de São Vicente: <http://www.saovicente.sp.gov.br/noticias/visualizarnoticia.asp?ID=7296>. Sobre a participação dos tocadores de *eisaa* na *Escola Cidade de Naha*, ver a nota registrada no jornal *Litoral News* (ano III, número 214, de 21 a 27 de novembro de 2015, p. 06), disponível online em: https://issuu.com/jornallitoralnews/docs/jornal_litoral_news.ed.214. Ambos os links foram acessados em 20/12/2015.

Imagem 7 - Cartazes oficiais do *Naha matsuri* de São Vicente (2013) e do *São Vicente matsuri* de Naha (2015)¹¹⁵

Ambos os cartazes são valiosos pelas representações e estereótipos que eles trazem. No caso de Okinawa, destaca-se o *taiko*, o *odori* (dança típica), o *shisaa* (leão mitológico), o *goi*, a flor de hibisco, as frutas que remetem ao clima tropical da ilha e a mensagem de boas vindas em *uchinaguchi* (めんそーれー *mensôre*). Já no cartaz sobre o Brasil a ênfase recai nos ritmos musicais mais populares, na capoeira e em alguns alimentos como pastel, feijoada e caipirinha. Ainda que o objetivo seja criar uma imagem positiva, tais estereótipos são uma via de mão dupla por divulgar, no caso de Okinawa, a ilha para fins turísticos e criar uma imagem de hospitalidade, tranquilidade e diversão, mas permitindo que essa tropicalização e exotização abra espaço para a permanência ou reinvenção de estereótipos negativos como a indolência, a falta de seriedade e a pobreza.

Os dois eventos demonstram como uma identidade diaspórica okinawana brasileira com conexões internacionais, pode ser construída por entidades e grupos não necessariamente

¹¹⁵ O pôster do *Naha matsuri* foi retirado do seguinte endereço: <http://matsuridaiko-sp.com/naha-matsuri-2013/>. Por sua vez, o cartaz do *Festival de São Vicente* foi retirado do seguinte endereço: <http://okinawasamba.ti-da.net/e7824610.html>. Ambos os endereços foram acessados em 13/12/2015.

ligados ao que geralmente se considera como a “comunidade okinawana brasileira” (AOKB/CCOB e demais entidades e pessoas direta ou indiretamente a elas vinculadas).

Com tantos exemplos, fica evidente o quanto é relevante o componente transnacional nas comunidades okinawanas diaspóricas e o quanto esses festivais são acontecimentos privilegiados e fundamentais para o estabelecimento e consolidação de tais contatos. Ainda que não seja o foco dessa pesquisa, os três eventos analisados mais adiante também possuem, em maior ou menor grau, certa ligação com Okinawa.

“Sharing Uchinanchu Aloha”: o caso do Okinawan Festival do Havaí

Não seria possível, neste trabalho, considerar adequadamente os principais eventos das comunidades okinawanas diaspóricas, todavia, de modo a permitir ao menos um vislumbre acerca da importância dos festivais para outras comunidades okinawanas no além-mar, exemplificarei com o *Okinawan Festival* realizado anualmente em Honolulu, Havaí, há mais de três décadas.

São vários os motivos para a escolha desse evento dentre tantos outros. Primeiramente, trata-se do maior evento, em termos de número absoluto de participantes, das comunidades okinawanas diaspóricas. Para uma comparação simples, enquanto o maior evento brasileiro (*Okinawa festival* da Vila Carrão) teve como recorde de público trinta mil visitantes durante o *Centenário*, o *Okinawan Festival* anualmente atinge a marca de, aproximadamente, cinquenta mil pessoas e mais de dois mil voluntários¹¹⁶, sendo realizado no maior parque de Waikiki (*Kapiolani Park*), a área mais famosa e turística desse estado que, de acordo com dados de 2014, recebeu impressionantes dois milhões e setecentos mil turistas internacionais¹¹⁷, quase um terço do número total dos que visitaram o Brasil vindos do exterior nesse mesmo ano em que o país sediou a Copa do Mundo (seis milhões e quatrocentos mil)¹¹⁸. Desse modo, o *Okinawan Festival* possui uma imensa visibilidade não restrita aos residentes do Estado do Havaí.

O festival havaiano já completou trinta e três anos e é organizado pela *Hawaii United Okinawa Association* (HUOA), uma das maiores e mais influentes associações okinawanas. O

¹¹⁶ Dados fornecidos pela comissão organizadora do evento. Ver: <http://www.okinawanfestival.com/2013/activities/aboutcontact/history.htm>. Acesso em 20/02/2016.

¹¹⁷ Dados do *Annual Visitor Research Report* do *Department of Business, Economic Development and Tourism* do Estado do Havaí (tabela 3, p. 40). Disponível em: <http://dbedt.hawaii.gov/visitor/visitor-research/>. Acesso em 20/02/2016.

¹¹⁸ Dados do Ministério do Turismo do Brasil. Disponível em: http://www.dadosefatos.turismo.gov.br/dadosefatos/geral_interna/noticias/detalhe/20150807.html. Acesso em 20/02/2016.

Estado do Havaí possui uma enorme população de origem okinawana (cerca de cinquenta mil pessoas) que adquiriu ao longo das décadas (a imigração okinawana nesse arquipélago iniciou-se em 1900) uma grande visibilidade social. A escolha do *Okinawan Festival* também decorre de este ser a única festividade okinawana no exterior que teve a oportunidade de conhecer durante um intercâmbio de quatro meses junto à *University of Hawaii at Manoa* em 2015¹¹⁹.

No *Okinawan Festival* destaca-se a sua característica transnacional devido ao turismo e à grande proximidade com a província de Okinawa. Muitos artistas, dançarinos e turistas visitam o evento onde é possível encontrar à venda diversos produtos (doces, alimentos industrializados, artesanato) importados de Okinawa que não são encontrados nos festivais brasileiros, benefício trazido pela maior proximidade geográfica com Okinawa e pela facilidade e menor custo de importação quando comparado ao Brasil.

O festival também sempre organiza o seu característico espaço chamado *cultural tent* (tenda cultural), composto por uma série de estandes e pequenas exposições de diversos grupos e instituições como o *Center for Okinawan Studies* (COS) da *University of Hawaii* (que divulga as atividades, publicações e disciplinas acadêmicas sobre Okinawa e sua diáspora realizadas nessa instituição); o *Okinawan Genealogical Society of Hawaii* (um departamento da HUOA que disponibiliza um banco de dados com informações sobre os primeiros imigrantes okinawanos no Havaí, além de outros serviços relacionados à pesquisas genealógicas); o *Japanese Cultural Center of Hawaii* (que divulga as atividades do centro e distribui as famosas *hachimaki*^{*}); *Hui o Laulima* (departamento feminino da HUOA que disponibiliza *kimono* e um pequeno *taiko* okinawano, *paranku*, para a realização de fotografias, além de fazer demonstrações de dança e vender livros de culinária okinawana), dentre outros.

Há ainda outro espaço com exposições sobre a história de Okinawa (com destaque para os trágicos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial, que completou setenta anos do seu fim em 2015, e para a situação atual da ilha que suporta o fardo das bases militares americanas), da imigração e da comunidade *uchinanchu* havaiana, além de workshops sobre os provérbios (em especial *icharibachooode*) e a língua okinawana, destacando seu risco de

¹¹⁹ Resultado da obtenção de uma bolsa de estudos do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) da CAPES para o período de setembro a dezembro de 2015.

^{*} *Hachimaki* (鉢巻) são as tradicionais bandanas japonesas que cobrem a testa e são amarradas na região da nuca. As mais conhecidas são de cor branca e com o círculo vermelho ao centro representando a bandeira japonesa e com palavras de incentivo escritas em *kanji*, como “esforço”, “vitória”, “força”, etc. São usadas nas mais diversas situações, desde competições esportivas, até como adorno à vestimenta de *sushimen*.

desaparecimento e histórico de perseguição e preconceito por parte do governo japonês, música e canto, entre outros.

É difícil afirmar se as exposições e workshops desse evento influenciaram o *Okinawa festival* brasileiro que, recentemente, oferece oficinas semelhantes, organizadas (principalmente) pelo grupo *Urizun* (Círculo de ex-bolsistas de Okinawa). Entretanto, mais relevante é a constatação da importância, para as comunidades okinawanas diaspóricas, mesmo para aquelas em localidades tão díspares e em contextos histórico-sociais tão distintos, como é o caso do Havaí e de São Paulo, da ampla divulgação de determinadas narrativas sobre as particularidades étnicas, históricas e culturais okinawanas, como: o passado de Okinawa maculado pela Segunda Guerra Mundial, pelo presente marcado por uma beleza natural paradisíaca e pelos problemas decorrentes da presença massiva, desproporcional e ameaçadora das bases militares americanas; o histórico de preconceito por parte do governo nipônico e dos imigrantes japoneses das demais províncias; a ênfase nas danças, nas músicas, no *karate*, e na língua de Okinawa, etc.

Imagem 8 - Cartazes oficiais do *Okinawan Festival* de Honolulu – Havaí de 2014 e 2015¹²⁰.

Semelhanças entre esse evento norte-americano e alguns realizados no Brasil também se evidenciam pela gastronomia oferecida aos visitantes. Apesar das particularidades de cada evento que, quase sempre, servem alimentos não vinculados à Okinawa ou então mesclam pratos ou ingredientes típico da culinária okinawana com a cozinha local, como por exemplo o *okidog*¹²¹ e o *andadog*¹²², servidos no *Okinawan Festival*, alguns pratos, como o *okinawa*

¹²⁰ Imagens retiradas do site oficial do evento no seguinte endereço: <http://www.okinawanfestival.com>. Acesso em 02/01/2016.

¹²¹ Formado pela junção das palavras *Okinawa* e *hot dog*, o *okidog* é uma invenção culinária havaiana onde se envolve o recheio do hot dog (sem os pães) em uma tortilha, juntamente com *chili beans*, alface e finas fatias de porco em um molho feito com *shōyu*. É um prato muito interessante, pois, a princípio, aparenta ser uma mistura de cachorro quente com comida mexicana (exceto pelo porco com *shōyu* que é bem característico de Okinawa), entretanto, certos elementos da culinária mexicana já foram incorporados à culinária okinawana. Ao que tudo indica esse curioso contato gastronômico é decorrente da presença de um grande número de soldados americanos em Okinawa, muitos dos quais são de origem hispânica, especialmente mexicana. Outro exemplo da influência da culinária mexicana é visto em um dos mais famosos pratos da cozinha okinawana contemporânea, o *taco raisu* (タコライス), nome em japonês para *taco rice* (taco e arroz). Trata-se de uma porção compacta de arroz branco, coberta com carne moída temperada (semelhante a que é usada para rechear os tacos mexicanos), lascas de queijo (em geral, *cheddar*) e salada (alface, tomate, salsa). Esse prato, que já existe há trinta anos, era, e ainda é, muito consumido pelos militares americanos em Okinawa e, com o tempo, caiu no gosto popular dos ilhéus abrindo espaço para outras fusões entre essas duas culinárias, culminando na criação de uma classificação própria para tal hibridização, chamada em inglês de *Mex-Oki*. Em alguns eventos okinawanos no Brasil, como o

soba e o *sata andagui*, são presença obrigatória na maioria dos eventos tanto no Brasil quanto no exterior.

O fato de Okinawa, pelas suas próprias dimensões geográficas, ter uma culinária menos diversificada do que a japonesa contribui para a construção de uma identidade (gastronômica) diaspórica por ser mais provável que mesmo imigrantes oriundos de regiões diferentes de Okinawa partilhem ao menos certa identidade gastronômica, sendo possível encontrar pratos similares ao se falar em “culinária de Okinawa” na maioria das comunidades imigrantes, à despeito de todas as inevitáveis adaptações e hibridizações.

Como marca distintiva da culinária okinawana perante a japonesa, tem-se o consumo massivo do *goya* (um legume típico de Okinawa, de sabor amargo e que era largamente consumido pelas classes populares) e da carne de porco sobre a qual, por séculos (até fins do século XIX), pesou um forte tabu no Japão por restrições impostas pelo budismo e por sua associação ao modo de vida dos párias sociais, os *burakumin*¹²³. Por esses dois ingredientes, característicos de Okinawa é relativamente fácil demarcar, mesmo para um público leigo, as particularidades da culinária okinawana perante a japonesa. Destarte, a grande aceitação da carne de porco em diversos países que receberam os imigrantes okinawanos (como o Brasil e os Estados Unidos) contribuiu para a familiarização e a popularização de alguns pratos dessa culinária, como é o caso do *Okinawa soba* que diferencia-se do *soba* japonês pelo uso da carne de porco.

Com seu nome bastante característico, imediatamente reconhecido como não japonês, o *sata andagui* tem presença marcante nos festivais por sua facilidade de preparo, baixíssimo custo e ampla disponibilidade de ingredientes em qualquer parte do mundo (água, farinha de trigo, óleo, leite, açúcar, sal e ovos). O *sata andagui* tradicionalmente era muito consumido em âmbito familiar como um aperitivo simples e rápido.

É comum ouvir memórias e experiências muito vivas dos descendentes sobre o *sata andagui* como algo feito pelas avós ou por toda a família quando se reunia, inclusive as crianças. Assim, a força simbólica do *sata andagui* como elemento de construção identitária da comunidade okinawana, mesmo transnacionalmente, não se dá pelos seus ingredientes,

Okinawa Festival, é possível, vez ou outra, encontrar *taco raisu*, em grande parte devido a sua facilidade de preparo e uso de ingredientes simples, afinal, foi um prato que surgiu nas cozinhas dos quarteis. Sobre o *taco raisu*, ver: <https://web.archive.org/web/20150519220526/http://okinawa.stripes.com/news/tribute-taco-rice-us-military-favorite-mex-oki-fusion-food>. Acesso em 20/02/2016.

¹²² Esse prato, composto pelas palavras *andagui* e *hot dog* é, basicamente, o popular espeto de salsicha americano empanado em farinha de milho (em inglês, *corn dog*) que é passado na massa do *andagui*, feita com ovos, leite, farinha de trigo e fermento (*andagui batter*) e, em seguida, frito em imersão.

¹²³ Quanto a essa questão, ver: CWIERTKA, 2008, capítulos 1 e 2.

sabor ou modo de preparo típicos de Okinawa (como é o caso de outros pratos), mas sim pelas lembranças (da infância) que desperta por ser preparado em momentos de comunhão familiar, de afetividade e descontração.

Não cabe nesse espaço discutir em detalhes as semelhanças entre as apresentações artísticas e culturais do *Okinawan Festival* e os eventos brasileiros, mas vale ressaltar que no evento americano também são exibidas danças e músicas okinawanas de estilo “clássico” (*koten*) e “folclórico” (*minyô*), além da famosa performance coreográfica dos leões (*shishimai*).

Frequentemente, se apresentam as mesmas danças e músicas (principalmente as de estilo “clássico” que existem em menor número) possibilitando a construção de uma identidade (musical, dançante) diaspórica comum. Todavia, as similaridades na alimentação são fatores ainda mais fortes por serem imediata e facilmente perceptíveis pelo público em geral, ao contrário das apresentações e performances artísticas que demandam mais conhecimento e envolvimento.

O *Okinawan Festival* do Havaí apresenta um discurso de construção identitária semelhante àquele vigente na comunidade de São Paulo. O lema oficial do evento havaiano é “Sharing Uchinanchu Aloha” [compartilhando o *aloha uchinachu*]. *Aloha*¹²⁴ é o principal símbolo do Havaí, sendo, inclusive, o seu apelido oficial (*the Aloha State*). Apesar de seus múltiplos significados, o principal uso do termo *aloha* é para expressar atitudes de hospitalidade, receptividade, boa vontade, gratidão e amizade (*the Aloha spirit*). A apropriação da ideia de *aloha* é uma forma de negociação identitária da comunidade okinawana do Havaí que busca criar uma correspondência entre um “ethos” okinawano (*Uchinanchu spirit*) e um “ethos” havaiano (*Aloha spirit*).

Guardadas as devidas proporções, a ideia do *Uchinanchu aloha* demonstra similaridades com a afirmação de que os okinawanos são mais parecidos (em comparação com os demais japoneses) com os brasileiros, em particular com os nordestinos. Em ambos os casos, o que se quer transmitir é que os okinawanos são mais calorosos, sentimentais, receptivos, alegres, hospitaleiros e amigáveis, ainda que, inevitavelmente, esteja presente de

¹²⁴ *Aloha* é um termo impossível de ser traduzido diretamente por possuir uma gama imensa de significados como ocorre frequentemente na língua havaiana que é composta por um número restrito de palavras e mesmo de caracteres sendo fundamental o contexto de sua utilização. Atualmente, esse termo é usado pela população em geral do Havaí no sentido de boas vindas, hospitalidade e como cumprimento casual. É com essa mesma conotação que a indústria do turismo o emprega de modo massivo e onipresente. As principais entradas nos dicionários inglês-havaiano para termo *aloha* são: amor, afeição, compaixão misericórdia, simpatia, piedade, gentileza, sentimento, graça, caridade, cumprimentos, saudações, lembranças, caridoso, louvável, amoroso, amar, venerar, lembrar com afeição, querido, amado, olá, até logo, adeus, etc. Ver o dicionário online no seguinte endereço: <http://wehewehe.org/?l=en>. Acesso em 10/03/2016.

forma indireta o avesso negativo desse estereótipo que faz com que o Havaí, Okinawa e o nordeste brasileiro sejam, *ao mesmo tempo*, vistos (respectivamente, pelos americanos continentais, pelos japoneses das ilhas principais e pelos paulistas) como locais turísticos, tropicais, praieros, com uma população que “não é séria”, indolente e onde se deve ir durante as férias para descansar antes de voltar à “vida real”.

Debatendo identidades: o *Fórum de cultura okinawana*

A inclusão do *Fórum* nesta introdução decorre de sua própria natureza que o diferencia em muitos aspectos dos demais eventos. Tais diferenças criam, mas também são o resultado de novas estratégias e dinâmicas do processo de construção identitária por parte da comunidade. No *Fórum*, que desde 2012 se tornou um evento oficial da AOKB em São Paulo, realizado anualmente no mês de maio no bairro da Liberdade, a atração principal não são as performances artísticas e culturais ou a gastronomia, e sim as apresentações orais, relatos e experiências dos convidados, contando com certa participação do público por meio de perguntas.

São muitos os significados atribuídos à ideia de um fórum em uma comunidade étnica como é o caso dos okinawanos em São Paulo. Um deles é que se cria, de certo modo, a sensação de um evento “acadêmico” por apresentar a fala de pessoas legitimadas pelos membros diretores da comunidade como especialistas em suas respectivas áreas.

A legitimação dos palestrantes como autoridades é visível no modo como geralmente eles são introduzidos ao público. Um apresentador lê seus currículos e dados biográficos em português e em japonês e todos, independentemente da profissão ou do grau de titulação, são apresentados como “doutores” ou “doutoras”¹²⁵. Nesse sentido, “doutor” não é empregado no sentido de título acadêmico (ou para aqueles que exercem a medicina), mas sim como forma de legitimação de autoridade, de modo semelhante ao que é comumente utilizado na sociedade brasileira para se referir àqueles que, na história e na prática, detêm poder sobre os indivíduos comuns (médicos, advogados, juízes e delegados).

O próprio tema que rege cada edição do *Fórum* já é bastante significativo por explicitar algumas das questões, dilemas e preocupações que estão na ordem do dia para uma parcela considerável da comunidade. Assim, em suas primeiras edições houve uma predominância de temas relacionados à situação mulher *nikkei* (2008), família (2009),

¹²⁵ Na edição de 2016 esse fato não ocorreu e os palestrantes foram apresentados como “senhores” e “senhoras”. Até o momento, não é possível afirmar se tal mudança decorreu de um posicionamento da comissão organizadora ou apenas da decisão de um apresentador diferente.

relacionamento (2010), longevidade (2011); enquanto que, mais recentemente, depois de o *Fórum* ter sido incluído permanentemente no calendário de eventos da AOKB (2012), os temas passaram a dar centralidade às problemáticas envolvendo a cultura e as tradições de Okinawa no Brasil (2013), sua transmissão às gerações mais jovens (2014), o risco do desaparecimento de alguns elementos culturais, como a língua okinawana (2015), e a questão da identidade cultural *uchinanchu* (2016).

Imagem 9 - Cartaz oficial do 8º Fórum¹²⁶

Imagem 10 - Cartaz oficial do 6º Fórum¹²⁷

Mesmo não dispensando apresentações artísticas e culturais, é por meio de outra linguagem e de outra estratégia que o *Fórum* contribui para a construção de uma identidade okinawana brasileira. Ele demonstra a importância dos discursos e da constante (re)elaboração das narrativas a respeito dos múltiplos significados das práticas artísticas e culturais (exibidas e performadas nos outros eventos) e dos valores e comportamentos tidos como característicos dos *uchinanchu*, especialmente no que concerne à elaboração das

¹²⁶ Houve um erro na elaboração do cartaz, pois essa edição do *Fórum* ocorreu em 2015 e não em 2014. A imagem foi retirada do seguinte endereço: <http://okinawa-brasil.blogspot.com.br/2015/05/8-forum-aokb-ccob-lingua-do-povo.html>. Acesso em 05/03/2016.

¹²⁷ Imagem retirada do seguinte endereço: <http://maturidaiko-sp.com/6o-forum-cultura-e-tradicao-de-okinawa-no-brasil/>. Acesso em 05/03/2016.

respostas à pergunta que estratégica e propositalmente sempre é feita e respondida de forma parcial: *o que é ser uchinanchu?*

O *Fórum*, diferentemente dos demais eventos, abre, ainda que de forma limitada, espaço ao público em geral que é convidado a participar por meio de perguntas e/ou comentários. Por causa dessa abertura, é possível observar, por vezes, a eclosão de pequenos conflitos, disputas e dissensões, os quais, no fundo, são conflitos de narrativas e interpretações acerca do(s) significado(s) de ser *uchinanchu* no Brasil.

Um exemplo de tais conflitos foi presenciado por mim em 2012 no 5º *Fórum* “Tradição e cultura okinawana no Brasil”. Uma das falas era sobre a religiosidade okinawana e o palestrante fez uma descrição detalhada de como sua mãe preparava e mantinha o altar familiar (*butsudan*), destacando quais alimentos ela colocava, quantos incensos, em quais dias, quando se limpava, quais os significados de cada oferenda, etc. A princípio, tive a impressão de que as experiências e memórias relatadas eram comuns a todos os participantes ou que, se existissem pequenas diferenças, haveria, ao menos, identificação e empatia por parte dos presentes por serem experiências familiares e pessoais bastante profundas e emotivas. Contudo, contrariando tais expectativas, em certo momento, um dos presentes enviou ao palestrante uma pergunta por escrito em um tom explicitamente rude e agressivo que chocou a maioria dos presentes: “Como é que a sua mãe sabia tanto sobre *butsudan* se ela era analfabeta e tinha sido vendida a outra família?”. Criou-se uma atmosfera bastante tensa, onde o palestrante, visivelmente abalado, respondeu de forma evasiva até que o direito à fala foi passado a outra pessoa.

O exemplo acima incita uma série de questões como conflitos de narrativas, disputas de poder, atritos internos na comunidade, dentre outras. Na ocasião, o participante, possivelmente oriundo de uma família mais tradicional e ortodoxa em termos de religiosidade, ofendeu-se profundamente ao ver alguém que, em sua concepção, não entendia nada sobre *butsudan* e fazia os rituais de forma “errada”, ser apresentado para todos da comunidade ali presentes como uma autoridade no assunto, um “doutor”¹²⁸.

Esse caso demonstra as grandes diferenças entre os eventos abertos ao público em geral e aqueles voltados para a própria comunidade. Enquanto que a relevância do primeiro é evidenciar as representações e discursos públicos que a comunidade quer transmitir de forma a construir sua identidade pelo contraste com o diferente (o público externo), no segundo, a sua importância reside em ser uma ocasião que explicita as fragmentações, tensões e conflitos

¹²⁸ Agradeço aos antropólogos Leonardo Siqueira Antonio e Lais Miwa Higa pela discussão conjunta acerca desse caso.

nesses mesmos discursos e representações que nos festivais abertos se apresentam como sendo homogêneos, coesos e harmonicamente partilhados por todos. É por meio dos eventos internos que se percebe as dinâmicas envolvendo a construção do que é a “cultura okinawana brasileira”. Nesse sentido, o *Fórum* é ainda mais valioso que outros eventos internos por permitir a participação do público. Se essa maior abertura torna a comunidade mais democrática e dinâmica, ela expõe os discursos e as representações dominantes (transmitidos pelos palestrantes selecionados) aos assédios das narrativas e interpretações minoritárias e discordantes (por meio das perguntas do público).

Por se tratar de um evento fundamentalmente interno, o objetivo é transmitir/construir os principais discursos dominantes sobre o que é a comunidade okinawana brasileira para a própria comunidade. É uma forma de partilhar pensamentos, memórias e experiências de determinadas situações particulares de modo que elas aparentem ser comuns à grande maioria. Um exemplo disso é o 7º *Fórum*, cujo tema foi o “Jovem e a cultura okinawana”, que teve uma palestra sobre o jovem okinawano e o empreendedorismo, onde o palestrante, ao comentar sobre sua história de sucesso nos negócios, destacou como existe uma predileção dos jovens, especialmente homens, okinawanos para empreenderem e gerirem negócios de sucesso por possuírem certas qualidades (ajuda mútua, responsabilidade, trabalho duro, inovação) “tipicamente okinawanas” e transmitidas pelas famílias de geração em geração.

Essa assertiva cria a impressão de que todas as famílias okinawanas são bem sucedidas. Algum descendente okinawano que não seja de uma família considerada bem sucedida e de classe média dificilmente seria convidado a ser palestrante oficial e possivelmente não gostaria de participar por meio de perguntas para exemplificar o seu caso (ou de alguém de sua família) de não sucesso, pelo receio de ser considerado uma estranha exceção à regra. Falas como essa, juntamente com o esquecimento ou o silenciamento daqueles que não obtiveram sucesso, acabam por estabelecer um consenso de que a superação de dificuldades, a ascensão social e o sucesso econômico são realmente características natas e hereditárias dos okinawanos, tal como sugerido pelo discurso oficial da comunidade okinawana e não apenas da brasileira.

O intercâmbio com membros de outras comunidades fora de São Paulo se dá pelos palestrantes convidados e pelas conversas informais no intervalo e a após o evento. Como os palestrantes sempre são pessoas mais ou menos influentes, a sua participação é uma forma de contribuir para que haja certo alinhamento, em termos de representações e discursos, entre as diversas comunidades, legitimando-o como uma autoridade também em sua comunidade de

origem.

Por fim, tradicionalmente, o *Fórum* expõe telas e pinturas variadas para divulgar os trabalhos de artistas descendentes de okinawanos. Muitas das obras se relacionam aos dilemas do processo de construção identitário desse grupo. O Fórum também auxilia na construção de uma identidade okinawana como diferente tanto da brasileira quanto da japonesa. No folder de 2016, que teve como tema “A identidade cultural *uchinanchu* em questão”, havia a seguinte mensagem de abertura:

“Quando conhecemos de onde viemos e o que somos, conhecendo a nossa cultura, compreendemos melhor a importância de valorizar e preservar nossas características, a nossa identidade. Somos descendentes de Okinawanos que tem uma identidade própria e peculiaridades próprias de nossa província” (9º FÓRUM, 2016, s/p).

Essa citação sintetiza os principais objetivos e características do *Fórum*: privilegiar as experiências e memórias dos descendentes como forma de descobrir “quem somos” e valorizar a identidade okinawana e as peculiaridades culturais dessa província japonesa. O *Fórum* estabelece uma conexão intensa entre os participantes e a “cultura” de Okinawa retirando-a do âmbito de especialistas (professores de dança e música, artistas profissionais presidentes e diretores) e interpretando-a como parte do cotidiano dos descendentes, ligada às suas memórias, aos seus familiares, ao seu “modo de vida”, à sua “visão de mundo”. Nesse aspecto, o discurso transmitido pelo *Fórum* é incisivo e complementa o que é visto nos festivais por enfatizar não o “que” (danças músicas, alimentação), mas o “como”, o “por quê” e o “para que”, ou seja, os sentidos e os significados profundos que alicerçam tais práticas culturais.

O *Fórum* almeja apresentar “quem são os okinawanos”, não em termos estatísticos ou gerais, mas como pessoas “reais” com nome e sobrenome e que possuem histórias, lembranças e experiências comuns a muitos outros. Em contrapartida, devido a essa dinâmica de maior contato e abertura à trocas de ideias e interpretações, o *Fórum* torna a comunidade mais vulnerável ao conflito e às disputas de narrativas, evidenciando relações de poder e demonstrando como nas comunidades o consenso é provisório, relativo e demanda constantes reafirmações.

Okinawa Festival, Sanshin no hi e Kyodo matsuri: uma breve apresentação

Neste capítulo serão analisadas três festas okinawanas realizadas na cidade de São Paulo e uma em Diadema consideradas tanto por mim, quanto por alguns membros da comunidade, como as mais relevantes para compreender a comunidade. Sempre que eu

perguntava aos entrevistados quais eram as maiores e mais importantes festas okinawanas, geralmente a resposta era o *Okinawa Festival* e depois o *Miss (Kyodo matsuri)*. Raramente as pessoas se lembravam do *Sanshin no hi*, incluída principalmente em decorrência da minha análise e percepção sobre esse evento. A escolha das festas também se deu em uma relação de *colaboração* com as pessoas da comunidade com quem tive contato, especialmente, com as que foram entrevistadas. As três festas apresentam algumas peculiaridades e semelhanças. Todas já estão consolidadas, são anuais e, até o momento (2016), fixas no calendário de eventos oficial da AOKB/CCOB. Dentre elas, a mais antiga é o *Kyodo matsuri* que, em 2015, completou sua 28ª edição; em seguida o *Okinawa Festival* que está na 13ª edição; e por fim, o *Sanshin no hi*, 10ª edição.

O *Okinawa Festival* é considerado pela maioria como o evento mais importante da comunidade okinawana. De fato, é o que reúne mais pessoas (especialmente não descendentes), o único realizado em dois dias e incorporado ao calendário de eventos oficial da cidade de São Paulo. Organizado pela forte e próspera *Associação Okinawa da Vila Carrão*, esse evento conta com uma enorme diversidade de comes e bebes, de barraquinhas oferecendo os mais diversos produtos e serviços e de apresentações, algumas das quais não relacionadas à cultura okinawana e nem mesmo à japonesa (como, por exemplo, dança do ventre, *kung fu* e cantores sertanejos).

Apesar de pouco conhecido principalmente pelo público mais jovem, o *Sanshin no Hi* (literalmente, “*dia do sanshin*”) é um evento bastante importante e um dos mais “tradicionais” realizados pela AOKB tendo em vista que toda a sua programação artística e cultural é relacionada à Okinawa e mesmo os alimentos vendidos são de origem japonesa ou okinawana (*bentô*, *sata andagui*), algo bastante raro nos eventos. A programação começa por volta do horário de almoço estendendo-se facilmente às oito horas da noite e consiste em apresentações de *taiko*, *odori* e músicas de estilo *minyô* e *koten*, além de *karaoke*. O *Sanshin no Hi* é um festival oriundo de Okinawa (onde sempre é comemorado no dia quatro de março) cuja intenção é celebrar o *sanshin*, símbolo da musicalidade okinawana.

O *Kyodo Matsuri* (algo como “festival da terra natal”) é realizado no CCOB em apenas um dia e com uma vasta programação. É curioso que esse festival perdeu seu significado original de um evento religioso realizado pouco antes do *obon*, uma vez que todas as pessoas com quem conversei apenas associam o evento ao concurso *Miss Ryuso* e mesmo as pessoas consideradas mais entendidas acerca dos eventos da associação não sabem ao certo o significado do nome do evento que normalmente não é escrito em japonês (como os demais

eventos).

Tradicionalmente, o *Kyodo Matsuri* se inicia pela manhã com diversas apresentações de *taiko*, *minyô* e *shishimai*, seguido de uma pausa para o almoço onde as pessoas provam diversas iguarias okinawanas, andam por entre barraquinhas de produtos diversos, visitam o museu de cultura okinawana do CCOB e, mais à tarde, reúnem-se às centenas no saguão principal para a realização do famoso concurso de *miss* que, frequentemente, termina após às nove horas da noite e conta com a presença de membros de associações de diversas cidades.

4.1 *Ashibi nu chura saa ninju nu sunawai* - quanto mais, melhor: diversidade e afirmação identitária no *Okinawa festival* da Vila Carrão.

O *Okinawa Festival* é o maior evento de cultura okinawana realizado no Brasil com uma considerável visibilidade na metrópole paulistana e contando com uma intensa participação de não descendentes. Desde 2007 tornou-se um evento oficial da cidade de São Paulo¹²⁹, o que demonstra a força política da comunidade okinawana exercida por meio da atuação de diversos políticos, majoritariamente *nikkei* (okinawanos ou não), vinculados à comunidade e a suas autoridades representantes. Tanto é assim que, com exceção dos anos eleitorais, todos os pôsteres na primeira página trazem mensagens de políticos apoiando e parabenizando o evento.

De acordo com o jornal *Utiná Press* de Agosto de 2014, o *Okinawa festival* realizado no ano anterior (11º) contou com a apresentação de mais de mil artistas e com um público visitante de mais de vinte e duas mil pessoas além de quinhentos voluntários em dois dias de evento. Mais de onze toneladas de alimentos foram arrecadadas (pede-se que cada visitante traga um quilo de alimento não perecível como entrada) e entregues a nove instituições beneficentes (2014, p. 21).

Por esses números, percebe-se a grande dimensão do evento, notadamente por tratar-se de uma festa bastante específica, pouco divulgada, localizada em um bairro periférico da capital paulistana e organizada por uma subsele da AOKB (Associação Okinawa Vila Carrão). Em razão desse evento, a Vila Carrão adquiriu a fama de ser um bairro okinawano mesmo entre os não descendentes da região.

¹²⁹ Trata-se da lei número 14.437 de 14 de junho de 2007, que estabelece: “Art. 1º Fica incluído no Calendário Oficial do Município de São Paulo o evento “Okinawa Festival”, a ser comemorado, anualmente, no 3º (terceiro) sábado do mês de setembro. Parágrafo único. O evento ora instituído tem por finalidade divulgar a cultura, as artes, a dança, a música, a culinária e os costumes da Ilha de Okinawa”. Disponível em: <http://dobuscadireta.imprensaoficial.com.br/default.aspx?DataPublicacao=20070628&Caderno=DOC&NumeroPagina=132>. Acesso em 20/05/2015.

4.1.1 Sobre fôlderes e cartazes

Em cada uma das três análises constantes nesse capítulo houve um espaço dedicado aos fôlderes e/ou cartazes de cada uma das festividades. Tais materiais permitem observar as representações sobre o festival que a comissão organizadora pretendeu divulgar e como essas se transformaram substancialmente ao longo dos anos. Pela representação imediata que o cartaz cria/transmite por meio da linguagem visual, ele é bastante relevante devido a sua concisão, apelo visual, restrição da linguagem escrita ao mínimo necessário, além de todo o trabalho de montagem e edição, traduzindo o que se espera que seja a *essência* do evento, aquilo que é considerado como as atividades mais marcantes.

Os fôlderes, por sua vez, são materiais mais complexos, onde a linguagem textual é mais significativa e transmite um número maior de informações de forma mais detalhada. No caso dessa pesquisa, apenas o folder do *Sanshin no hi* não foi analisado, pois o mesmo se resume à programação artística e cultural. Os fôlderes têm enorme importância para a dinâmica dos festivais por auxiliarem o público visitante com relação à estrutura, à programação cultural e às opções gastronômicas, além de ser uma ferramenta para explicar sucintamente o *significado* do evento, o porquê de sua existência, seu breve histórico, suas principais características, etc.. Enquanto que os cartazes cumprem a função de destacar, propagandear, impressionar e condensar a substância da festa, os fôlderes buscam descrever, adensar e dar inteligibilidade àquilo que é destacado nos cartazes. Seguem alguns cartazes oficiais do *Okinawa Festival*:

São várias as observações que podem ser feitas acerca desses cartazes. Primeiramente, o grande destaque dado para o taiko em todas as edições. As apresentações dos dois grupos de *taiko* okinawano estão entre as que fazem maior sucesso inclusive entre o público não descendente. Chama a atenção também a quantidade de patrocinadores ou apoiadores formais do evento que vão desde instituições ou órgãos oficiais como a Prefeitura de São Paulo, a AOKB/CCOB e a *Associação Okinawa da Vila Carrão* (AOVC), até empresas privadas, muitas das quais de descendentes okinawanos.

Os fôlderes (cujas capas apresentam a mesma imagem dos cartazes), sempre muito coloridos, procuram enfatizar a enorme diversidade de entretenimento (gastronomia, dança, música) disponível no evento através das imagens e do texto que destaca o número de barracas de alimentos, de atrações e a presença de cantores e artistas famosos.

Com algumas exceções, quase todos os cartazes evidenciam algum símbolo que remete diretamente à Okinawa como o *sanshin* ou *shiisa*. Em um dos cartazes há uma corda com nó que simboliza tanto a união Brasil-Okinawa quanto o famoso *Naha ôtsunahiki* – 那覇大綱引き¹³⁰, o evento do maior cabo-de-guerra do mundo que ocorre na capital de Okinawa todos os anos atraindo milhares de turistas. Em todas as edições, o nome do evento é escrito em japonês e tem a função de ilustrar e chamar a atenção para o exótico, o distante, e não propriamente para ser lido, tendo em vista que a maioria das informações dos fôlderes está apenas em português.

Devido à grande circulação de pessoas no festival, algumas informações contidas nos fôlderes, distribuídos para cada visitante (após a doação dos alimentos), são pertinentes no que concerne à representação que é feita sobre Okinawa e sobre a cultura e a imigração okinawana para o Brasil. Ao menos desde 2011 (não possuo os anteriores), os fôlderes de cada edição trazem nas primeiras páginas o mesmo texto e as mesmas imagens. Logo no início se destaca uma pequena foto do antigo (ainda que recentemente reconstruído) Palácio real de Shuri¹³¹, seguido pelo primeiro subtópico com o sugestivo nome: “Okinawa, um

¹³⁰ Para maiores informações acerca do *Naha ôtsunahiki*, ver o site oficial do evento em: <http://www.naha-otsunahiki.org/en/index.html>; http://en.okinawastory.jp/learn/festivals/c_events02/; e também https://www.ar.jal.com/world/en/guidetojapan/detail/index.html?spot_code=otsunahiki.

¹³¹ O prédio original do Palácio de Shuri (首里城), construído no século XV como a residência oficial da família real de Ryūkyū, foi completamente destruído e pilhado durante a Segunda Guerra Mundial (1945) pelo exército norte-americano. Existe todo um longo e complexo jogo de poder e de disputa simbólica e memorial sobre este lugar porque após a guerra os EUA (por intermédio da USCAR) construíram sobre as ruínas do palácio o campus da primeira universidade da ilha, a *University of the Ryukyus*. Esse ato foi carregado de um grande poder simbólico tendo em vista que foi uma forma de os EUA legitimarem sua ocupação como algo que traria desenvolvimento, educação e progresso em oposição ao antigo domínio japonês que supostamente desprezava Okinawa por nunca ter fundado uma instituição de ensino superior na ilha, mas o fez até mesmo em

paraíso no Pacífico”. Essa representação de Okinawa como um local paradisíaco e pacífico remonta a meados da década de 1950 quando se iniciaram as primeiras tentativas de promover o turismo na ilha. De acordo com Gerald Figal (2008), Okinawa – “Havaí do Japão” - é marcada por essa representação ambígua de um local paradisíaco, tropicalizado (em termos de belezas naturais, sobretudo marinha), mas que também carrega a terrível mácula histórica da Batalha de Okinawa que ceifou a vida de centenas de milhares de pessoas, a maioria civis, causou uma destruição material sem precedentes e que continua a ser constantemente rememorada pela ostensiva presença das bases militares americanas.

O breve texto do folder realça o clima tropical de Okinawa, em comparação com o resto do Japão, e a fusão de diversas influências no contexto do comercial reino de Ryûkyû, que possibilitou a criação de uma cultura “única e exótica”, reforçando, assim, o clássico estereótipo preconceituoso advindo do século XIX que associa o clima tropical ao exotismo da população. Também sublinha a hospitalidade de Okinawa que recebeu o título de “País da Cortesia” de um imperador chinês ao oferecer aos okinawanos o *shurei no mon*¹³².

O texto comenta o surgimento do *karate* em Okinawa e o modo como essa ilha ficou conhecida como “a Terra das Danças e das Músicas”. Ao mencionar a Batalha de Okinawa e a

algumas de suas possessões coloniais (Taiwan e Coreia). Ademais, fundar uma universidade no lugar onde outrora se localizava o palácio real era uma forma de explicitar os novos rumos pretendidos para ilha, ou seja, um lugar em que a educação e as instituições ocidentais sobrepujariam as reminiscências do arcaico reino asiático. Em direção oposta, após o retorno de Okinawa ao Japão em 1972, esse país transferiu o campus da universidade para outro local (1982) e reconstruiu o antigo Palácio de Shuri no seu local de origem (reinaugurado em 1992), primeiramente com vistas a ampliar o turismo na ilha, mas também com um claro interesse de, simbolicamente, afirmar que o (novo) Japão teria um profundo respeito pela história e cultura okinawana (ao contrário dos americanos), desde que elas fossem entendidas enquanto uma regionalização folclórica da cultura japonesa. Para uma breve descrição e análise do conturbado destino do Palácio de Shuri, ver: HEIN; SELDEN, 2003, p.11, 12.

¹³² O *shurei no mon* (守礼の門), ou “portal/ pórtico daqueles que obedecem a cortesia” também é um monumento marcado por um fortíssimo simbolismo. Ele foi o mais famoso portal do Palácio de Shuri construído no século XVI com forte influência chinesa em uma arquitetura bastante rebuscada e destacando em ideogramas chineses dourados (守禮之邦) algo como “Estado que preza pela cortesia”, porém a tradução mais comum divulgada no Brasil é simplesmente “País da Cortesia”. Esse portal, juntamente com todo o complexo palaciano, foi destruído durante a Segunda Guerra e reconstruído antes mesmo do próprio palácio já em 1958 como parte das políticas de promoção da indústria do turismo, sendo imediatamente associado a uma “okinawanidade” (FIGAL, 2008, p.88-89). Desde o ano 2000, quando ocorreu o 26º Encontro do G-8 na cidade de Nago, em Okinawa, o governo japonês passou a emitir notas de dois mil *en* (ienes) com uma gravura do *shurei no mon* com cerejeiras em flor (símbolo do Japão e de sua cultural tradicional) e crisântemos (símbolo da casa imperial japonesa). Ainda mais curioso é que no verso da nota existe uma gravura representando uma cena da obra *Genji monogatari* (“Narrativas de Genji”), escrita pela nobre Murasaki Shikibu no século XI, com um pequeno fragmento de texto (ver anexo IV). Esse livro é o mais famoso da literatura japonesa, um clássico universal, e remete ao apogeu da refinada cultura clássica e aristocrática japonesa do período Heian (794-1185). A junção dessas duas imagens em uma mesma nota (aludindo ao apogeu do reino de Ryûkyû e do Japão clássico) é parte do esforço do Estado japonês de valorizar a cultura okinawana *ao mesmo tempo em que* procura associá-la e, sutilmente, incorporá-la à cultura japonesa e sobrescrever o desconfortável passado maculado pelo desprezo e preconceito pela história e cultura de Okinawa (HEIN, Laura; SELDEN, Marl, 2003, p.11-12). Sobre o *shurei no mon*, ver o site oficial do parque do castelo de Shuri disponível em: <http://oki-park.jp.e.ms.hp.transer.com/shurijo/guide/52>. Acesso em 10/02/2015.

ocupação, o texto defende que a cultura e as tradições de Okinawa continuam vivas até mesmo no Brasil e encerra esse subtópico reforçando que “um dos traços mais marcantes desse povo é a união e solidariedade, expressadas nas máximas “*ichariba choode*” (uma vez que nos encontramos, somos todos irmãos) e “*yuimaru*” (espírito de solidariedade)” (13 OKINAWA FESTIVAL, 2015).

O tópico seguinte intitulado “A Arte em Okinawa” é ilustrado com uma famosa imagem de uma dançarina okinawana (utilizada nas propagandas de turismo) com um *kimono* típico (*ryûso/bingata*). O trecho salienta as várias artes que se desenvolveram em Okinawa, “que por mais de 600 anos foi um reino independente”, em seu contato com outros povos como a dança, a tecelagem, a cerâmica e os instrumentos musicais. Há uma breve explicação sobre as músicas e danças destacando o *sanshin*, o *taiko*, o *sanba* e outros instrumentos, e sobre os gêneros musicais “folclórico” – *minyô* - (o *katchashii* e o *eisâ*) e “clássico” (não exemplificado). Quanto às danças, se reforça a influência principalmente chinesa, japonesa e coreana, o fato de serem originalmente apresentadas aos nobres visitantes chineses e a curiosa característica de apenas os homens dançarem para não despertar a cobiça dos estrangeiros.

Nesses dois primeiros subtópicos sobre a história e cultura de Okinawa, percebe-se semelhanças com os discursos dos entrevistados acerca desses mesmos temas, tais como: o exotismo e as belezas naturais da ilha somado à gentileza de sua população; a característica pacífica e paradisíaca do pequeno arquipélago apesar da mácula da Segunda Guerra (tratada como um “trágico incidente”, uma circunstância imprevista que interrompeu a ordem natural das coisas); os provérbios como sendo a tradução em poucas palavras da “essência” dos okinawanos; sua predisposição histórica para as artes e para as danças; e o fato de Okinawa ter sido um próspero reino independente cuja história associa-se muito mais ao contexto do Sudeste asiático do que ao Japão.

A última parte do folheto, um pouco mais extensa, intitula-se “Comunidade Okinawana no Brasil” e foi editada entre duas imagens de tocadores de *taiko* okinawano. O texto enfatiza a força dos okinawanos no Brasil em termos quantitativos (dez por cento de todos os imigrantes, quarenta por cento do Kasato Maru, quarenta e quatro subdes no Brasil, incluindo a capital paulista, o interior, Paraná, Mato Grosso do Sul e Brasília), e qualitativos, frisando a vitalidade cultural da comunidade por meio da AOVC que, segundo o texto, é “uma verdadeira “Meca” da cultura de Okinawa, [já que] podemos encontrar no bairro escolas de dança (*Ryukyu buyô*), de música folclórica (*Okinawa minyô*), de música clássica (*koten*), de *taikô*, de *karate*, de língua japonesa, enfim, várias manifestações artísticas

e culturais num único lugar” (13 OKINAWA FESTIVAL, 2015, p. 3).

Depois de enumerar outras atividades da AOVC (tênis de mesa, cinema, cursos, palestras, etc), o texto encerra-se apresentando o *Okinawa festival* e os elementos artísticos, culturais e gastronômicos nele incluso, o fato de ser desde 2007 um evento oficial da cidade e ter um público recorde (trinta mil pessoas) em 2008 quando do *Centenário da Imigração Okinawana*. Ressalta, ainda, a força e a união dos okinawanos no Brasil enaltecendo o papel privilegiado da AOVC e de seus membros para a costura dessa comunidade e para a divulgação cultural a um público mais amplo.

Essas duas páginas de informações muito bem selecionadas pelas comissões organizadoras (de modo que não houve alteração ao longo dos anos) são enquadradas no discurso predominante da comunidade (visível em vários eventos e publicações), representando Okinawa como um lugar paradisíaco, cosmopolita, culturalmente riquíssimo e receptível e seus imigrantes como continuadores desse legado, responsáveis pela constituição de uma comunidade forte, coesa, homogênea, não conflituosa (seja com os brasileiros, japoneses ou internamente), respeitada e dinâmica. O único acréscimo, nesse caso, é a ênfase na liderança da intrépida, versátil e dinâmica AOVC.

Os pôsteres são um veículo de informação e uma valiosa ferramenta para a construção de uma identidade okinawana pelas informações e imagens que transmitem e pelo contexto onde são divulgadas: no maior e mais importante evento da comunidade. Para aqueles que nada ou quase nada sabem sobre Okinawa, quando lêem esse texto durante ou logo após o evento, não encontram ali dados descontextualizados e distantes, pelo contrário, eles “ganham vida” e materializam-se nas várias apresentações artísticas, nas cores e estilos dos enfeites, *kimono* e *nobori*¹³³, nos cheiros e sabores vindos das barraquinhas de comidas típicas, e no clima de alegria, descontração e “cortesia” presente no evento. Dito de outro modo, nas circunstâncias específicas do festival, as informações dos pôsteres juntamente com as fotos criam um “efeito de realidade” passíveis de serem “comprovadas” pela experiência individual, tornando mais sólida e convincente a ideia de uma continuidade linear e essencial entre o antigo Ryûkyû e os imigrantes e descendentes na São Paulo dos dias atuais.

¹³³ *Nobori* (幟) é um tipo de bandeira, *banner*, estreito e comprido ideal para atender a característica da escrita japonesa (vertical). Originalmente utilizadas para fins militares e para a identificação de clãs, tornou-se muito comum para os mais diversos usos. No *Okinawa Festival* do Carrão são colocados, desde as primeiras edições, coloridos *nobori* em toda a área do evento, metade dos quais escrito “Okinawa festival” e os demais com a mesma mensagem em japonês (沖縄祭り – *Okinawa matsuri*). São posicionados alternadamente representando a ligação Brasil-Japão. Os *nobori*, juntamente com o portal de entrada que remete a um *torii*, são marcos que delimitam a espacialidade única do festival.

4.1.2 Narrativas sobre o *Okinawa Festival* e a Vila Carrão

A grande maioria dos entrevistados comentou ou da importância da Vila Carrão, ou do *Okinawa festival*, de modo que é relevante se debruçar brevemente sobre essas experiências e opiniões. Começo com a fala de Eliza Shiroma:

Então, não é que o pessoal de Okinawa quer fazer separado, quer ser melhor ou mais alguma coisa do que os outros [japoneses], é que é diferente... Mesmo dentro da comunidade tem diferenças. A Vila Carrão consegue fazer um evento sozinha dentre todas as 44 subsele. Ela consegue fazer um evento independentemente da matriz da Liberdade. O Carrão é muito forte porque a comunidade é bem mais... Não sei se é mais unida, mas o pessoal fala assim: “Vamos fazer?”. “Vamos!”. Acaba juntando todo mundo e fazendo. Não que não existam outros. Na Zona Norte o pessoal faz aquele *Nikkei Fest*; agora em Brasília teve também um *Okinawa Fest*; teve um em Araraquara nesse final de semana. Depois do Centenário todo mundo resolveu fazer esse tipo de evento para ir agregando mais gente.

A fala de Eliza é mediadora e ponderada e não reforça a dicotomia japonês *versus* okinawano ao afirmar que apesar de os okinawanos serem diferentes dos japoneses, eles têm suas próprias diferenças internas e, presume-se, pequenos atritos. Eliza não superestima o papel da Vila Carrão já que outras associações também fazem eventos importantes. Entretanto, é notável o destaque nessa e em outras narrativas ao fato de a comunidade da Vila Carrão ter a coesão e a força política e econômica necessárias para realizar um evento do porte do *Okinawa Festival* por conta própria. Eliza sugere apenas que a comunidade da Vila Carrão seria mais voluntariosa e ativa.

Madalena Higa, mais preocupada com a relação às vezes pouco entrosada entre o *honbu* (matriz) e os *shibu* (filiais), aborda outros aspectos do *Okinawa festival* e da AOVIC,

Acho que o *kenjinkai* tem que ficar muito mais próximo dos *shibu* porque veja bem, se você parar para pensar, quanto que não cresceu o *shibu* da Vila Carrão? Aquele festival de Okinawa já faz parte até do calendário da prefeitura de São Paulo e foi uma coisa que começou em um *shibu*, foi crescendo e agora é uma coisa da cidade! A Vila Carrão é um *shibu* bem forte porque tem bastante empresários, tal. [...] É a Vila Carrão que faz esse *Okinawa festival* e mostra para as pessoas a cultura. Onde tem uma festa tão grande como aquela? Vai muita gente, inclusive pessoal de outros estados também. E nesse próximo agora [2013] vai vir gente de Okinawa por causa dos 105 anos da imigração. Eles mesmos se convidaram, querem vir para o Brasil e vão participar do Festival. Vem gente até de fora do Brasil! Acho isso muito importante. Está se tornando um festival cada vez mais importante. Mas eu mesma só fui duas vezes [risos]. Esse ano eu também não vou. Porque geralmente nessa época eu vou ficar lá com a minha filha no Canadá, ou então com os meus netos aqui já que coincide com as férias deles.

Muitos dos associados em conversas informais lembraram com orgulho o fato de o *Okinawa festival* fazer parte do calendário de eventos oficiais da cidade de São Paulo, o que certamente é visto por essas pessoas como um reconhecimento público, pela maior cidade do

país, da contribuição cultural dos okinawanos e uma evidência inquestionável da sólida integração dessa comunidade na sociedade brasileira.

Madalena enfatiza o diferencial econômico da Vila Carrão por essa ser composta por muitos empresários, fator também é mencionado por outras pessoas. Outros entrevistados que afirmaram não comparecer a muitos eventos por falta de tempo, abrem uma exceção quando se trata do *Okinawa festival*. Márcia comenta:

Agora, o interessante é que eu sempre organizei o *Miss*, só que participar em outras festas... Assim, é mais quando tem cerimônia em homenagem aos mortos, que sempre faz uma vez por ano, que eu venho assistir sempre que possível. Vou também aos eventos lá da Vila Carrão como o *Okinawa festival*. Mas é assim só para visitar e participar da festa, porém no geral eu quase não... [compareço aos demais eventos]

Motivado por outras razões, Hiro frequenta com certa regularidade esse evento. Em suas palavras: “Aquele *Okinawa festival* do Carrão eu já fui várias vezes, mas aquilo lá é mais pra levar a minha mãe porque ir lá só pra comer nas barraquinhas, eu falei: “Ah, não... Pra mim isso não é novidade nenhuma!” [risos].

O *Okinawa festival* por vezes acaba sendo o evento mais visitado pelos descendentes em São Paulo por sua ampla divulgação, suas dimensões, pela possibilidade de encontrar amigos e parentes e pela variedade de seu repertório gastronômico e artístico que vão além dos tradicionalmente relacionados ao Japão e à Okinawa. Para Rodrigo,

O maior [evento] mesmo é o *Okinawa Festival*, acho que não tem outro porque esse reúne toda a colônia. Apesar de ser feito na Associação Okinawa do Carrão e promovido por ela, e eles deixam bem explícito que são eles quem fazem e não o *Okinawa kenjinkai*, acaba levando o nome de Okinawa. Querendo ou não é a festa de todos, é uma festa muito grande.

[...] Não posso dizer “poder”, mas, ah, eu acho que a palavra mais certa é poder. Por exemplo, Vila Carrão é o *kaikan* mais forte do Brasil com relação à Okinawa. Claro, o *honbu* é o *honbu*, a gente não pode misturar porque lá é o centro. Mas se a gente for pelas filiais, o Carrão é o mais forte porque lá concentra a maior quantidade de gente, de famílias associadas e é onde se faz o *Okinawa Festival*, o maior evento do Brasil. Campo Grande é o segundo maior *shibu* em termos de associados, mas não tem festas desse jeito. Casa Verde também é grande, mas não é forte o suficiente pra poder fazer um evento. Tanto é que eles são fortes que eles ajudam muito o *nikkei matsuri* mesmo não sendo eles quem promove. Agora, Vila Carrão sozinha consegue fazer um evento. Lógico que eles pedem para ajudar dentro do evento, mas praticamente tudo é o Carrão que faz sozinho. Eles dão conta. [...] O resto é tudo pequenininho, centralizado só para a comunidade dali mesmo. Por isso que muita gente quando fala assim: “Ah, Okinawa”, às vezes já liga com o Carrão. Até o *taiko* mesmo, se você falar do *Ryukyu Koku Matsuri Daiko*, tem muita gente que já diz: “Ah, o *taiko* do Carrão!”. E não é o *taiko* do Carrão. O nosso *taiko* nasceu no Carrão, aqui no Brasil, por isso também que Vila Carrão é muito forte em relação à Okinawa, mas não é só do Carrão. Agora, o *Requios* nasceu no *kaikan* do Patriarca, só que ultimamente eles estão vindo treinar na Vila Carrão, aí o pessoal já associa.

Rodrigo é mais reticente com relação à influência da AOVC, insinuando uma leve tensão pelo fato de essa filial, de certo modo, competir em poder e prestígio com o *honbu*. Por sua vez, o senhor Kazuki apresenta outra explicação para o diferencial da Vila Carrão:

Porque Carrão é... Sabe o que é, difícil explicar... Porque no Carrão muitas pessoa veio de Bolívia, maioria pessoa veio de Bolívia e quem sofreu no Bolívia é... Não sei se é fácil de dizer, eu não sei palavra direito em português... Quem sofreu no Bolívia sabe ganhar dinheiro, sabe aguentar, sabe ter ideia boa e se associar. Um e outro se ajuda, tem negócio de *tanomoshi*, aí crescimento com mais facilidade. Porque aqui a coragem é diferente de outra pessoa porque lá sofreu no Bolívia. Pai e mãe, por exemplo, sofreu e esse sofrimento ajuda muito pra crescer, aguenta qualquer coisa e cumpre palavra, não engana outra pessoa. Então, essa confiança ajuda muito. Tem crescimento porque tem união também, família tem união, muita união. Essa é a diferente de outra pessoa, diferente de outra associação. Vila Carrão tem isso, tem essa força. Pessoal do Bolívia veio pra Carrão porque começou como mão de obra que veio do Brás, pra trabalhar no comércio. Todo mundo que veio de Bolívia pra Brasil foi pra Carrão. Quem tem família grande, escolheu aqui no Carrão. Da Bolívia quem era jovem e já não queria mais agricultura, principalmente aqueles jovens solteiros, muitos foi pra Argentina. Porque lá trabalho em tinturaria, lavar roupa, passar, isso ganhava muito pra jovem. Quem tem família veio aqui no Carrão porque pra fazer costura quanto mais família melhor. Então, dividiu duas partes, Argentina e Brasil, Carrão. Mas quem veio pra Carrão, comparação com Argentina, aqui no Carrão muito sucesso. [...]

[...] *Okinawa soba* tem até em Campo grande, tem bastante *uchinanchu* lá. Mas o de Campo Grande o *soba* é feito com *shôyu*, não é muito bom não. Eu fui lá experimentar, mas eu não gostei não. Aqui no Vila Carrão muito melhor.[...]

[...] Aqui no Brasil, aqui no Vila Carrão, melhor que Okinawa pra falar *Okinawaguchi*!

Nesses trechos selecionados, o senhor Kazuki apresenta uma explicação interessante e inovadora quanto às peculiaridades da Vila Carrão a partir de uma perspectiva histórica sobre a origem dos primeiros *uchinanchu* desse bairro. De fato, foi expressivo o número de emigrantes okinawanos da Bolívia que se instalaram na Vila Carrão após o fracasso da imigração nesse país devido à falta de planejamento e às péssimas condições de vida e de trabalho (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 2012, p. 153-159). Entretanto, para Kazuki, a experiência desse fracasso foi condição *sine qua non* para o posterior sucesso desses imigrantes que decidiram reconstruir a sua vida junto de seus familiares e conterrâneos na Vila Carrão. A questão central na fala desse colaborador como um todo é a ideia de superação. O sofrimento experienciado contribuiu para a formação de um sólido caráter de honestidade e ajuda mútua ainda mais acentuado nesses imigrantes e descendentes em comparação com os demais.

O orgulho que Kazuki Shimabukuro sente da comunidade da Vila Carrão fica evidente nas comparações que sempre a favorecem, seja em termos de sucesso econômico (comparado

com a imigração para a Argentina), de gastronomia (em relação ao *soba* de Campo Grande), ou de práticas culturais como o maior domínio da língua okinawana –*okinawaguchi*– (em comparação com a própria Okinawa).

São diversas as explicações, no interior da própria comunidade okinawana paulistana, para o poder e influência da AOVC em comparação com os demais *shibu*. O diferencial da Vila Carrão estaria no fato de ela ser a mais numerosa (Rodrigo), a mais rica (Madalena), a que possui associados mais voluntariosos (Eliza) ou mais unidos e lutadores por terem passado pela sofrida experiência na Bolívia (Kazuki)? Essas explicações se devem, primeiramente, ao fato de essa Associação ser consideravelmente mais poderosa do que as demais e, em segundo lugar, essa supremacia surpreende muitos membros da comunidade e por não haver consenso sobre os motivos, surgem teorias explicativas.

Talvez seja possível pensar que a dificuldade de haver unanimidade sobre as peculiaridades que fazem da Vila Carrão um *shibu* forte o suficiente para organizar o *Okinawa festival* resida no fato de que pensar nas qualidades dessa subsede leva, imediatamente, a refletir e a identificar as fraquezas e deficiências das outras associações e nenhum membro de outro *shibu* gostaria de concluir, ainda mais publicamente, que a sua entidade não é tão poderosa como a do Carrão por ser mais fraca, pobre, pouco numerosa, menos comprometida, unida e diligente, etc. Independentemente de tais questões, fica patente o peso dessa subsede e do espaço social da AOVC.

Outro tema relacionado ao *Okinawa festival* que apareceu nas entrevistas refere-se ao fato de que se ele seria uma festa mais “tradicional” ou mais “moderna”. As opiniões se dividiram, Hiro, por exemplo, afirma que a própria AOVC está mais aberta e “moderna”:

[...] Por exemplo, no Carrão eles estão conseguindo sobreviver porque eles mudaram o foco, agora o objetivo deles, é... Não perder contato com a cultura, então eles dão aula de *manga*, de dança, de *origami*, de pintura, de *uchinaguchi*, de *nihongo*, de esportes, tudo mais, e eles tem associação de senhoras, associação de jovens, associação de velhos, associação de crianças, tudo para ter bastante atividade, para a coisa ser vibrante.

Com relação ao evento, Anatem uma opinião semelhante:

Então, você vai no *Nikkei Matsuri*, eles fizeram coisa de Okinawa, mas só Okinawa teve um evento [próprio]. Lá eles colocam coisa de Okinawa ainda... Tanto o Festival Okinawa, [*Okinawa festival*] tá colocando coisa do Japão, misturando também. Então, não é uma coisa típica só de Okinawa. Típica de Okinawa realmente é o *Sanhin no hi*. Esse sim, só tem coisa de Okinawa. Sabe, aquele que tem em Março, que só tem *sanshin*, *taiko* e *odori* só de Okinawa. [...] O *Okinawa Festival* do Carrão, eles tão misturando, entra *wadaiko* [*taiko* japonês], tá misturando coisas, músicas. E, está certo, tem um monte de tempo lá [de programação]. Então tá pondo dança de salão, não sei o que. Então, não é o típico Okinawa. Acho que não é mais, né?

A dúvida de Anade que se esse evento “misturado” poderia ainda ser considerado

como “típico de Okinawa” é generalizada e inevitável em qualquer comunidade que ao “preservar” determinadas tradições culturais, defronta-se com o eterno e insolúvel embate entre a necessidade de adaptação aos novos tempos e o risco de, ao fazê-lo, perderem-se os “verdadeiros valores” e o sentido da festa que são os responsáveis pela própria união da comunidade. Para Ana Kanashiro, apenas o *Sanshin no hi* “só tem coisa de Okinawa”, uma vez que no Carrão há muitas apresentações culturais típicas do Japão como um todo, brasileiras e mesmo de outros lugares como China e Coreia.

Rodrigo tem uma opinião oposta:

No *Okinawa Festival* praticamente só tem Okinawa. É um ou outro grupo que é de fora. No geral, as festas não precisam ter coisas fora de Okinawa e isso vale tanto no Brasil quanto no *nihon* (Japão). No *nihon* existe em Kumamoto o *Ryûkyû no Kaze*, que é uma festa do pessoal de Okinawa. São os “Ventos de Ryûkyû”, porque Kumamoto fica praticamente do lado de Okinawa, então os ventos que vem do sul são os ventos de Okinawa. Em vários outros lugares do Japão tem *Okinawa matsuri*, “Não sei o que Okinawa”. Em vários lugares tem *Eissa matsuri*. Agora você me fala, em Okinawa tem “Kumamoto Matsuri”? Tem “Fukuoka Matsuri”? Tem “Tôkyo Matsuri”? Não tem. Então, é o pessoal lá do Japão, das outras províncias, que precisa de Okinawa. Okinawa não precisa das outras províncias, assim, na questão artística, porque a gente é muito rico nessa parte.

Esse trecho sintetiza a fala de Rodrigo cuja preocupação central é enfatizar o quanto essa pequena ilha ao sul do Japão é rica em termos artísticos e culturais. Como muitos, Rodrigo sustenta a ideia de que Okinawa pode ser pobre e dependente do Japão em vários aspectos (econômicos, educacionais, políticos), mas em termos artísticos e culturais ela é independente, chegando ao ponto de “invadir” o Japão e a cultura japonesa com seus *matsuri*, suas bandas famosas como *Begin* e *HY*, etc.

Sempre é válido lembrar como esse discurso é diametralmente oposto ao que vigorava na comunidade okinawana do pré-guerra quando a própria associação sugeria que seus membros se “japonizassem” ou se “abrasileirassem” e restringissem ao âmbito doméstico as práticas culturais okinawanas que eram tidas como grosseiras, primitivas e dignas de se sentir vergonha. Décadas depois, quando as diferenças culturais okinawanas passaram a ser valorizadas (tanto no Japão quanto nos locais que abrigaram os imigrantes), elas se converteram no principal elo de sustentação da comunidade e símbolo de sua “autonomia cultural”. A fala de Rodrigo exemplifica o que sempre é destacado nos eventos e nos discursos oficiais: o fato de a comunidade okinawana brasileira ser a única (em comparação com os demais *nikkei*) que mantém associações pelo Brasil e que consegue realizar eventos independentes (especialmente a do Carrão) cuja apoteose foi a comemoração de seu próprio centenário, que contou com uma rica e extensa programação.

Há um tom político na fala de Rodrigo ao comparar a comunidade okinawana no Brasil (em oposição aos demais imigrantes japoneses) com Okinawa (em seu antagonismo com o Japão) no sentido de ambas “não precisarem do Japão” em termos culturais, e sim o contrário. Rodrigo compara os eventos realizados no Brasil com os de Okinawa em outro trecho:

Mas assim, no geral, as festas, essas coisas não é muito diferente do que faz lá e aqui. É meio igual mesmo. Aqui tem, por exemplo, o *ichimannin eissa*, que são dez mil tocadores de *eisaa*; tem o *shishimai* [dança folclórica com pessoas fantasiadas de leões]. É praticamente igual, não muda muito não. Inclusive o *Uchinanchu taikai*, parece muito com o *Okinawa festival* do Carrão. Esses dias tava comentando com o pessoal que faz lá, eu falei: “Meu, tá parecendo muito *Uchinanchu taikai*”. Sabe? As barracas em volta, o palco no meio na parte central, tudo. É muito, muito parecido. Aliás, aqui no Brasil a festa que eu mais gosto de ir é o *Okinawa Festival* porque eu conheço todo mundo.

Ao longo da entrevista Rodrigo reforça que quase não há diferenças nas atividades culturais e nos eventos realizados em Okinawa e no Brasil. Se, por um lado, essa comparação pode ser compreendida como uma forma de afirmar a existência de uma *okinawanidade* brasileira autêntica e completamente interconectada com Okinawa; por outro, sugere uma concepção, um tanto corrente, de que a “cultura okinawana” mesmo localizada em temporalidades e espacialidades diversas permaneceria fundamentalmente igual. Ademais, ao comparar ambos os eventos, Rodrigo engrandece e legitima enormemente o *Okinawa festival* por esse ter o poder de representar o que se considera como a “cultura okinawana” no Brasil.

4.1.3 As metamorfoses do *Okinawa Festival*

Com relação ao histórico do evento, a primeira edição ocorreu em 2003 comemorando os noventa e cinco anos da imigração japonesa e recebeu o nome de *1º Festival da Primavera Bon Odori*. Somente a partir da segunda edição ele recebeu o nome de *Okinawa festival*. Alguns dados fornecidos pela comissão organizadora auxiliam na percepção de como o evento foi se expandindo e adaptando-se às novas demandas. Por exemplo, a primeira edição teve apenas dez barraquinhas de comidas, muitas das quais pertencentes à paróquia de Santa Marina, que colaborou com o festival, e uma de *Okinawa soba* do *fujinkai* (departamento de senhoras) da AOVC¹³⁴. Hoje as barraquinhas somam mais de cem (em 2013 foram 111), das quais cerca de sessenta e cinco são exclusivamente de alimentos.

Esta primeira edição contava com uma programação muito menor e mais eclética, uma

¹³⁴ As informações sobre o histórico do evento foram retiradas do site do *Okinawa festival* que disponibiliza um breve histórico das primeiras oito edições do evento. Disponível em: http://www.okinawafestival.com.br/linha_tempo.php. Acesso em 25/04/2015.

vez que também comemorava os 86 anos do bairro Vila Carrão. Além de algumas apresentações de dança, música e *taiko* de Okinawa, teve *bon odori*, banda da guarda civil metropolitana, quadrilha (terceira idade), samba (incluindo a presença da famosa Vai-Vai), danças açorianas, entre outras.

Ainda mais interessante foi a apresentação conjunta de capoeira e *karate*. Em diversas ocasiões essas duas lutas já foram apresentadas juntas. Muitos membros da comunidade comparam-nas por serem lutas originalmente camufladas de dança (alguns movimentos do *karate* provém das danças de Okinawa) que surgiram na periferia e eram praticadas por grupos oprimidos/discriminados, desarmados contra inimigos impossíveis de serem enfrentados diretamente (o *karate* em Okinawa surgiu no contexto da invasão do clã japonês *Satsuma* no século XVII que restringiu fortemente o uso de armas na ilha, assim como em todo o Japão). Essa apresentação explica simbólica e comparativamente o seu significado para um público não iniciado, sendo também um discurso de negociação identitária. Trata-se de mais uma metáfora que sugere uma proximidade entre os okinawanos e os brasileiros pelo viés da informalidade, da dissimulação, do improviso criativo e de um certo pacifismo¹³⁵.

Enquanto que nesse primeiro festival havia apenas dez barraquinhas, na segunda edição (2004) elas tornaram-se profissionais (montadas por restaurantes, pastelarias) e saltaram de dez para vinte e cinco. As decorações e a iluminação aprimoraram-se e uma grande tenda central cobrindo o palco, presente até hoje, foi instalada. O sucesso do evento é comprovado pelo fato de que a terceira edição (2005) passou a ocupar o dobro da área do Clube da Vila Manchester.

O quarto festival (2006), impulsionado pelas comemorações dos cinquenta anos da fundação da AOVC, ofereceu mais de quarenta barracas de alimentos, serviços de segurança e limpeza terceirizados, além da instalação de telões para melhor visualização. A edição de 2007 foi um marco por sua inclusão como evento oficial da cidade de São Paulo (caracterizado como sem fins lucrativos, beneficente e de divulgação cultural).

O ápice de público (em um único dia) foi na edição de 2008 devido ao *Centenário*. Segundo o site do evento, mais de trinta mil pessoas foram contabilizadas incluindo mil e seiscentos estrangeiros. Nesse ano, o *Okinawa festival* foi homologado no Ministério do

¹³⁵ É relativamente comum a apresentação conjunta de determinadas performances artísticas ou culturais okinawanas e uma brasileira considerada como, mais ou menos, equivalente, sobretudo em eventos maiores e abertos, os quais são uma excelente oportunidade para se dramatizar uma negociação identitária okinawana brasileira para um público diversificado. Assim, a capoeira geralmente é apresentada junto ao *karate* e o *shishimai* (dança dos leões) é exibido junto ao bumba-meu-boi, tal como ocorreu no *Centenário da Imigração Okinawana* em 2008.

Turismo possibilitando maior recebimento de recursos, por exemplo, de emendas parlamentares, além do aumento das doações de empresas que cada vez mais se interessaram em termos publicitários (mais de dois terços dos pôsteres são anúncios). Por fim, após 2010, o evento passou a ser realizado em dois dias (dobrando o número de apresentações), que acabou por torná-lo no maior festival da região sudeste da capital.

Além de sua importância nacional, o *Okinawa festival* é uma excelente oportunidade para a multiplicação e o fortalecimento das redes internacionais de amizade e solidariedade entre a comunidade okinawana brasileira e a de outros países e com a própria Okinawa. Tais contatos fortalecem a identidade okinawana que se constrói a partir de um componente transnacional. O *Okinawa festival* participa desse processo pela presença recorrente de autoridades estrangeiras que vêm prestigiá-lo. Em 2014 participaram o vice-presidente da *Asociación Okinawense del Perú*, o presidente da *Asociación Okinawense de Bolivia* e o presidente da WYUA (*Worldwide Youth Uchinanchu Association*) (UTINÁ PRESS, setembro/2014, p. E3).

A despeito do conteúdo de sua programação, dos produtos e serviços vendidos, o prestígio do *Okinawa festival* advém de sua capacidade de promover um intenso encontro de pessoas, um *network* entre imigrantes e descendentes de várias regiões do Brasil e mesmo do exterior e demais simpatizantes, curiosos e visitantes. Essa dinâmica de encontros na específica temporalidade e espacialidade festiva é, talvez, o elemento mais poderoso para a construção de uma “identidade okinawana paulistana”.

Imagem 12 - Pórtico de entrada do *Okinawa festival* em 2014. (Arquivo pessoal)

Logo na entrada da praça Haroldo Daltro durante o *Okinawa festival* monta-se um pórtico, com o nome do evento e uma mensagem de boas vindas em português e japonês, decorado com replicas das tradicionais lanternas de papel japonesas (*chôchin*). Além de seu efeito estético, o pórtico é imediatamente associado à cultura tradicional japonesa mesmo pelo público leigo. Os portais possuem uma significação simbólica e um enraizamento cultural muito forte no Japão devido a sua associação ao *shintô* e aos famosos *torii* (literalmente, morada dos pássaros)¹³⁶. Entretanto, usos e significados foram sendo fundidos à imagem do *torii* ao longo dos anos. Atualmente, ele é um dos mais reconhecidos símbolos do Japão e é com essa conotação que foram colocados os *torii* no bairro paulistano da Liberdade no início dos anos 1970.

Apesar de o pórtico do *Okinawa festival* não ser uma réplica de um *torii*, o simples fato de ser um portal já cria, ainda que sutil e implicitamente, uma atmosfera japonesa e prepara os visitantes para o diferente tempo e espaço que eles adentrarão ao cruzarem essa fronteira. Mesmo não sendo propriamente sagrado, o universo festivo desprende-se, momentaneamente, da realidade cotidiana por se tratar de uma quebra na ordem e na rotina

¹³⁶ Originalmente, o *torii* marcava a fronteira entre um local profano e um sagrado, sendo construído nas estradas que levavam aos santuários do *shintô*, na entrada desses, nas tumbas dos antigos imperadores e mesmo, curiosamente, em templos budistas. Era uma forma de preparar espiritualmente os devotos e os visitantes antes de entrarem nesses lugares divinificados.

vivenciada pelas pessoas em seu dia a dia.

Rompendo com a tradição de vários anos, o *Okinawa festival* de 2015 substituiu o conhecido portal parabólico por outro muito mais simbólico.

Imagem 13- Portal de entrada do 13º *Okinawa festival* de 2015. (Arquivo pessoal)

Claramente inspirado no *Shurei no mon*, o nome do evento foi colocado no mesmo lugar onde, no portal original, está gravado em ideogramas chineses a frase “Estado que preza pela cortesia”. Ao contrário do neutro portal anterior que remete a uma cultura japonesa genérica por meio das lanternas e da frase de boas vindas em japonês (*irashaimase* – いらっしゃいませ), esse pórtico alude diretamente à Okinawa e a seu mais conhecido símbolo. Trata-se de mais um esforço de associar Okinawa e sua cultura ao mítico reino de Ryūkyū ainda que seja um festival brasileiro inegavelmente contemporâneo. De todo modo, esse novo pórtico que, possivelmente, substituirá em definitivo o anterior, contribui para a criação de uma territorialidade *uchinanchu*, de duração efêmera, nesse local que nos demais 363 dias do ano é apenas mais um dos muitos parques municipais da cidade de São Paulo.

4.1.3 Alimentação, apresentações artísticas e a dinâmica do *Okinawa festival*

As barraquinhas de alimentos e de produtos diversos montadas durante o evento são um caso à parte com relação ao esforço de construção identitária da comunidade e de atração de um público visitante cada vez maior e mais heterogêneo. Elas circundam toda a área do palco em um número incomparável em relação a qualquer outro festival okinawano do país.

Atualmente é possível encontrar no evento as mais variadas guloseimas: *shimeji*, *yakisoba*, *gyôza*, *onigiri*, *tempura*, *sushii*, *sashimi*, *takoyaki*, *okonomiyaki*, lula na brasa e à dorê, batata no palito, *hot roll*, *udon*, *temaki*, *harumaki*, *karê*, *Okinawa soba*, *hija nu shiru*, pastéis, churrasco, lanches de carne louca, pernil, cachorro-quente e buraco quente, batata frita, *fogazza*, costelinha, milho verde, *paella*, churrasco grego, sucos naturais, merengue, açaí, cocada, chocolate, bolo, *tempura* de sorvete, *daifuku*, *manjû*, *mochi*, *imagawayaki* e *sata andagui*.

Para além dessa diversidade, ainda mais interessante são as misturas (*chanpuru*), adaptações e hibridizações presentes na gastronomia do *Okinawa festival*. Um dos casos mais curiosos é o espetinho de *goiá* (melão de São Caetano) com bacon. Essa criativa iguaria é um excelente exemplo do esforço de construção de uma identidade okinawana paulistana por meio da alimentação, já que une em um mesmo prato um elemento tipicamente brasileiro/paulistano (o churrasco, o espetinho de rua) ao alimento mais tradicional de Okinawa, o *goiá*. Cimentando essa dupla remissão gastronômica encontra-se o bacon que tem grande aceitação tanto no Brasil quanto em Okinawa e que ajuda a suavizar o amargo sabor do *goiá*.

Imagem 14 - Fotos de uma barraca de churrasco e de um espeto de *goiá* com bacon durante 11º Okinawa Festival de 2014 (arquivo pessoal)

Outro exemplo dessa hibridização é o prato de costelinha defumada com *yakimeshi*. Novamente, o elemento aglutinador e mediador de uma culinária brasileira-okinawana (nesse caso japonesa/chinesa) é a carne de porco. O *yakimeshi* por si só sugere a ideia de *chanpuru*, de mistura.

Imagem 15 - Foto de barracas de alimentos no 11º *Okinawa Festival* em 2014 (arquivo pessoal)

Imagem 16 - Fotografia de barracas de alimentos no 13º *Okinawa Festival* de 2015 (Arquivo pessoal)

Nessa fotografia, além da barraca que serve comida coreana, chama atenção a que está à esquerda servindo *donburi* e *temaki* de goya. Como o símbolo máximo da culinária de

Okinawa, percebe-se que há constantes tentativas de criar ou adaptar determinados pratos usando esse legume a despeito das dificuldades já que ele é, geralmente, considerado muito amargo mesmo por quem está acostumado a consumi-lo. No caso, os pratos que foram adaptados para utilizarem *goya* são bem conhecidos e com grande aceitação pelo público interessado em comida japonesa, especialmente o *temaki* que, tamanha a sua popularidade, inspirou a criação de um tipo específico de restaurante, hoje encontrado por todo o Brasil: as *temakerias*.

Algumas dessas experimentações gastronômicas são incentivadas e, possivelmente, só existem durante o evento. Resultam da espacialidade e da temporalidade única do festival dado que no ambiente doméstico tais misturas talvez não façam sentido por serem de excessiva complexidade. São criações voltadas especificamente para atender o público diversificado e para tornar mais atrativa e palatável certa tradição gastronômica que, de outro modo, poderia aparentar deveras exótica e estranha.

Com relação às “comidas okinawanas” servidas nesse e em outros eventos, é preciso diferenciar entre o que seria um “prato típico” e o que seria parte de uma “tradição culinária”. Ambos os termos são difíceis de serem definidos pelo risco de se estabelecer uma certa rigidez e imobilidade. De todo modo, é possível pensar que “comida típica” é aquela considerada única ou característica de um determinado lugar ou coletividade, sendo que tal reconhecimento depende tanto dos indivíduos relacionado a essa comida e ao seu local quanto do público externo (REINHARDT, 2007). Considero aqui como “comidas típicas okinawanas” aquelas que assim são consideradas pelos meus colaboradores e que são oferecidas nos eventos sob essa rubrica (*Okinawa soba, hija nu shiru, goya, sata andagui, ashitibichi*, dentre outras), independentemente do fato de serem, realmente, exclusivas da comunidade okinawana ou originárias apenas de Okinawa.

Um exemplo é o bolinho de arroz *onigiri* recheado com pasta de soja (*missô*) que muitos membros da comunidade afirmam ser uma invenção okinawana (dessa forma que ele é vendido nos eventos) ainda que não haja consenso a esse respeito. Assim como no caso de definir o que seria “cultura okinawana” no Brasil, é mais relevante atentar para os interesses, usos e mobilizações que são feitas a partir de determinadas apropriações culturais/gastronômicas. Sendo originado de Okinawa ou não, essa iguaria é utilizada para fins de afirmação identitária e de construção de fronteira étnica. O *onigiri* pode ser “típico do Japão”, mas Okinawa tem a sua própria versão.

O outro termo, “tradição culinária”, está relacionado à simbolização e ritualização de

determinada prática alimentar (REINHARDT, 2007, p.106-108) envolvendo certos alimentos preparados, servidos e consumidos de modos específicos e em contextos bem delimitados. Não se trata de uma comida cotidiana que segue um princípio de praticidade e de atendimento de uma necessidade fisiológica. Frequentemente, o “prato típico” (também não consumido ordinariamente) compõe o que se considera como a “tradição culinária” de um grupo imigrante, mas nem sempre isso ocorre. Juliana Reinhardt, aos estudar a relação da alimentação com a construção de uma etnicidade alemã na região sul do Brasil, fornece um elucidativo exemplo para diferenciar “comida típica” de “tradição culinária”.

Dois descendentes de alemães podem estar comendo um *Strudel* de maçã por motivos diferentes. Dependendo destes motivos, o *Strudel* para um, pode ser apenas uma comida típica e para outro, uma tradição culinária. Um pode estar comendo o *Strudel* de maçã por gostar e por, naquele momento, estar com vontade de comer um doce. Porém, para ele, esta iguaria pode não despertar nenhum outro sentimento que não seja o de sentir prazer e estar saciado, ou seja, ter um sentido, uma função prática. Outro descendente pode estar comendo um *Strudel* de maçã na festa de aniversário da mãe, que sempre faz esta preparação nesta data para comemorar com os amigos e familiares, para ser saboreado com um café com leite (sem açúcar, pois ... *o alemão não toma café com açúcar*). Neste caso, o *Strudel* de maçã muda de status; passando a ser uma tradição culinária. E, se este *Strudel* de maçã for oferecido aos convidados de diferentes origens étnicas como um *prato típico alemão*, “um doce que o alemão gosta”, além de estar sendo posicionado no patamar de tradição culinária, ele se torna um elemento de etnicidade que tem a capacidade de expressar uma identidade étnica. (REINHARDT, 2007, p. 108-109) (grifos da autora).

Muitos dos pratos okinawanos servidos fazem parte dos “hábitos alimentares” de alguns descendentes carregando, portanto, uma dimensão e significados individual e familiar. Assim, para os descendentes, as opções gastronômicas okinawanas oferecidas no evento podem ser identificadas como parte de seu hábito alimentar constituído desde a infância, como “comida típica de Okinawa” ou mesmo como “tradição alimentar okinawana” transmitida no Brasil com a ajuda dos festivais. Como afirma Reinhardt,

“A perpetuação dos hábitos alimentares no cotidiano ou em festividades pode se constituir em tradições culinárias, fazendo com que o indivíduo se sinta inserido dentro de determinado contexto familiar ou sócio-cultural, reafirmando sua identidade também por meio da memória despertada pela comida [...] (REINHARDT, 2007, p. 105)”.

A questão da “tradição culinária” e dos “hábitos alimentares” afetam, majoritariamente, os descendentes por suas experiências sociais e familiares. Já o termo “comida típica” abarca os demais visitantes que buscam degustar dessa gastronomia étnica e, simbolicamente, compartilhar a “cultura okinawana” materializada em tais iguarias preparadas por “autênticos” membros da comunidade.

Ainda assim, o número de barracas oferecendo pratos não okinawanos é

absolutamente dominante e é por essa enorme variedade de opções, adaptações e fusões culinárias que o *Okinawa festival* pode ser considerado como um exemplo de “turismo gastronômico”, entendido aqui como uma vertente da categoria mais ampla de “turismo cultural” (GÂNDARA, 2009, p.181). Basta uma observação superficial para se comprovar que a área destinada às barracas de alimentos é, quase sempre, consideravelmente mais disputada pelo público do que a área reservada aos espetáculos. Essa situação varia de acordo com o show apresentado. Cantores famosos como Joe Hirata, bandas sertanejas, grupos de *taiko*, o *shishimai* e as demonstrações de artes marciais costumam atrair um público maior do que as apresentações mais tradicionais, como as de estilo clássico (*koten*) por serem mais lentas e suaves.

Segue uma foto destacando a área ao redor do palco (com cadeiras) e, ao fundo, a arquibancada onde fica a maioria das pessoas que estão comendo e assistindo o espetáculo. O show em questão (*taiko okinawano*) é um dos que mais atraem o público.

Imagem 17 Apresentação de *taiko* no 10º *Okinawa Festival* em 2012¹³⁷.

A presença do público na área em torno do palco varia conforme a popularidade de cada apresentação, enquanto o setor de alimentação trabalha em ritmo frenético o dia inteiro. Assim, uma proporção considerável do público privilegia mais o setor de gastronomia e de barraquinhas em detrimento daquele das apresentações artísticas. Essa generalização, contudo, é mais difícil de ser feita com relação aos que são descendentes, já que muitos se interessam pelas apresentações e, frequentemente, têm amigos e parentes no palco.

¹³⁷ Retirado do site oficial do *Okinawa festival*, disponível em: <http://www.okinawafestival.com.br/fotos.php>. Acesso em 20/08/2015.

Imagem 18 - Foto do corredor principal onde se localiza a maioria das barracas de alimentação – 10º Okinawa Festival em 2015¹³⁸

A mescla entre culinária chinesa, japonesa e brasileira faz um imenso sucesso em razão de alguns elementos que propiciaram sua ampla aceitação pelo público paulista nas últimas décadas. É impressionante a constatação de que existem mais estabelecimentos registrados como “comida japonesa” (ultrapassam 600) do que como churrascaria (aproximadamente 500) em São Paulo, de acordo com dados de 2013 da *Associação Brasileira de Gastronomia e Turismo*¹³⁹, citado também por Koichi Mori (2010).

A comida japonesa foi ganhando espaço entre o público não descendente em São Paulo a partir da década de 1970 quando começou a ser associada às novas ideais de comida saudável e leve. Se até esse momento (e persistindo, de certo modo, até os dias de hoje) a culinária nipônica era vista como bizarra, primitiva e incompreensível, simbolizada por piadas como “aquela culinária onde as toalhas são servidas quentes e cozidas e a comida, fria e crua”¹⁴⁰, a partir dessa década ela foi identificada como algo elaborado, refinado, saudável, *diet* e macrobiótico (MORI, 2010, p. 476).

Essa mudança de status originou-se da nova e positiva imagem que o Japão alcançou no cenário internacional diante do contexto do chamado “milagre econômico” (década de

¹³⁸ Retirado do site oficial do *Okinawa festival*, disponível em: <http://aovc.com.br/okinawafestival>. Acesso em 20/03/2016.

¹³⁹ Ver, por exemplo, <http://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2013/06/28/franquias-de-comida-oriental-faturam-r-400-milhoes-em-um-ano-veja-opcoes.htm>. Acesso em 11/07/2015.

¹⁴⁰ Refere-se, respectivamente, aos pequenos rolinhos de toalhas brancas quentes e umedecidas (*oshibori*) que são oferecidas, nos restaurantes japoneses mais tradicionais, aos clientes para desinfetarem as mãos e pulsos; e ao *sashimi*.

1970) e, posteriormente, da propaganda feita por sua indústria cultural de alcance global (década de 1980 em diante). Por associação, os *nikkei* e alguns de seus costumes (como a alimentação) passaram a ser vistos de modo positivo pela sociedade majoritária.

A substancial imigração chinesa e coreana para São Paulo, a partir dos anos 1980, contribuiu para a aceitação da culinária asiática em geral e chinesa, em particular. Uma evidência de tal processo é a disseminação, na última década, de restaurantes especializados em pratos da culinária japonesa e chinesa como as *temakerias* e *yakisobaterias* (para não mencionar as *sobarias* de Campo Grande) com suas inúmeras adaptações e recriações. Em conjunto, todas essas transformações contribuíram para a acomodação do paladar dos paulistanos mais cosmopolitas aos sabores, aromas e temperos comumente utilizados na culinária chinesa e japonesa, propiciando uma abertura a pratos ainda desconhecidos.

Mesmo não sendo muito conhecida, a cozinha okinawana desde o início é oferecida (no caso do *Okinawa festival*) para um público já razoavelmente acostumado com esse gênero culinário (asiático) que busca, por meio de um turismo gastronômico, novas experiências, não se restringindo a preferências, ao “gosto” e muito menos a necessidades fisiológicas. Considerando o status positivo que os pratos japoneses adquiriram mundo a fora, o seu consumo é ainda “simbólico”, nos termos de Baudrillard (*apud* Gândara, 2009, p. 180), ou seja, uma forma de distinção social.

Para além do sabor, saber apreciar o artístico *sushi*, o refinado *sashimi*, compreender as complexas combinações e harmonizações de cores, aromas e delicados temperos da culinária japonesa acentua uma diferenciação social relacionada à elegância e ao refinamento. Em certo sentido, essa cozinha tornou-se quase uma alta gastronomia com a vantagem de ser mais acessível. Degustá-la é construir uma conexão e uma identificação fugaz com esse Japão simbólico, misterioso, exótico, sofisticado e artístico como o descrito etereamente por Roland Barthes em *Império dos signos* (2007).

A elegante culinária japonesa contrasta com a chinesa, identificada no Brasil como mais popular (os restaurantes são mais acessíveis) e como aquela que preza pelo sabor, pela abundância, pelas boas misturas e pelos temperos fortes em detrimento da estética e da moderação.

O *Okinawa festival* atende bem as expectativas dos visitantes que buscam opções mais “tradicionais” (como o *hijá nu shiru*, o *onigiri* com *missô* e o *Okinawa soba*, servidos pelas senhoras das “autênticas” barraquinhas das associações okinawanas); os que preferem pratos “clássicos” e consagrados (*sashimi*, *sushi*, *yakisoba*); aqueles que valorizam inovações e

adaptações (espetinhos e *temaki* de goya, costelinha com *yakimeshi*, *sushi* de morango ou de mandioca); e aqueles não interessados em culinária asiática (churrasco, buraco quente, pastéis, cachorro quente). Há até mesmo opções para os interessados em cozinha “mineira”:

Imagem 19 - Fotografia de barracas de alimentos no 13º Okinawa Festival de 2015) (Arquivo pessoal)

Mesmo as barracas que pertencem às associações não necessariamente servem comidas “tradicionais”, tendo em vista que algumas aproveitam o festival como uma excelente oportunidade de arrecadar fundos, um dos grandes desafios enfrentados pelos *shibu*, especialmente os menores e mais periféricos que tem o orçamento apertado devido à lenta, porém progressiva queda no número de filiados.

Imagem 20 - Barraca de churrasco grego no 13º Okinawa Festival em 2015 (Arquivo pessoal)

Essa barraca é praticamente um microcosmo da característica *chanpuru* na gastronomia do *Okinawa festival*. A pequena Associação Okinawa do Patriarca oferece, em um espaço limitado, comida japonesa (*mochi*, *manjû* e *onigiri*), okinawana (*onigiri* com *misso* e *sata andagui*, propagandeado como “bolinho de chuva”), e “brasileira” (cocada e churrasco grego). A própria imagem de um garotinho de traços asiáticos usando bandana japonesa e toga dispensa maiores comentários sobre a hibridização ali presente.

Além da alimentação, existem cerca de quarenta e cinco barracas e estandes de inúmeros produtos e serviços como bijuterias, bolsas e joias; cosméticos; importados (especialmente de produtos e alimentos japoneses); equipamentos de segurança patrimonial; pijamas; artesanatos; escolas particulares e de idiomas; bordados; planos de saúde; *manga*; ferramentas; imprensa (*Utiná Press*, *Jornal Nippak*, *Mundo OK*); *seicho-no-iê*; agências turísticas; camisetas “orientais”; dentre outros.

O público alvo, não apenas dessas barracas, mas também dos patrocinadores elencados nos fôlderes, é principalmente uma “classe média” e a maioria das empresas são de descendentes okinawanos, como é perceptível pelo próprio nome fantasia (Higa, Oshiro, Teruya, Uehara, Chibana). Boa parte desses estabelecimentos são anunciantes do jornal *Utiná Press* e localizam-se nos arredores da Vila Carrão. Esse componente comercial é menor e mais discreto nos demais eventos okinawanos, o que mostra que mesmo sendo o *Okinawa festival* em si um evento sem fins lucrativos, ele é bastante promissor para as empresas que o patrocinam por permitir uma ampla divulgação.

O *Okinawa festival* mantém um forte elo político. Exceto quando da proibição por

parte da Justiça Eleitoral, todas as edições do evento contam com a presença de autoridades políticas como deputados e vereadores e mesmo o prefeito da cidade, o que também se evidencia nos fôlderes por meio de mensagens de parabenização e apoio. A ligação política tornou-se mais pronunciada particularmente após 2007 quando o festival foi incluído no calendário de eventos oficial da cidade de São Paulo (por um projeto de lei de dois deputados ligados à comunidade *nikkei*) e, conseqüentemente, passou a receber verbas de ementas parlamentares por seu caráter filantrópico (doação de alimentos) e de divulgação cultural.

Uma novidade presente nas últimas edições do *Okinawa festival* (desde 2013), e que provavelmente se manterá futuramente, são as palestras e oficinas organizadas pelo grupo *Urizun*. Segue abaixo a programação disponibilizada em 2014:

DOMINGO		
	Palestra	Oficina
11:00	Sanshin	Ikebana Fundação Mokiti Okada
11:30	Sanshin	Ikebana Fundação Mokiti Okada
12:00	Cerimônia do Chá	Ikebana Fundação Mokiti Okada
12:30	Cerimônia do Chá	Ikebana Fundação Mokiti Okada
13:00	Karate	Mangá Fabio Shin - Japan Sunset
13:30	Karate	Mangá Fabio Shin - Japan Sunset
14:00		Mangá Fabio Shin - Japan Sunset
14:30	Espiritualidade	Mangá Fabio Shin - Japan Sunset
15:00	Espiritualidade	Nihongo Okinawa Gakuen
15:30	Culinária de Okinawa	Nihongo Okinawa Gakuen
16:00	Culinária de Okinawa	
16:30	Koto	Uchinaguchi
17:00	Koto	Uchinaguchi
17:30	WYUA Associação de Jovens Uchinanchu	Arte: Reaproveitamento de materiais BSGI Brasil Soka Gakkai International
18:00	WYUA Associação de Jovens Uchinanchu	Arte: Reaproveitamento de materiais BSGI Brasil Soka Gakkai International

SÁBADO		
	Palestra	Oficina
12:00	Sanshin	
12:30	Sanshin	
13:00	Bolsa de Estudos - Urizun kai	Ikebana Fundação Mokiti Okada
13:30	Bolsa de Estudos - Urizun kai	Ikebana Fundação Mokiti Okada
14:00		Ikebana Fundação Mokiti Okada
14:30	Eisa	Ikebana Fundação Mokiti Okada
15:00	Eisa	Uchinaguchi
15:30	Espiritualidade	Uchinaguchi
16:00	Espiritualidade	Nihongo Okinawa Gakuen
16:30	Culinária de Okinawa	Nihongo Okinawa Gakuen
17:00	Culinária de Okinawa	Arte: Reaproveitamento de materiais BSGI Brasil Soka Gakkai International
17:30	Bingata	Arte: Reaproveitamento de materiais BSGI Brasil Soka Gakkai International
18:00	Bingata	Arte: Reaproveitamento de materiais BSGI Brasil Soka Gakkai International

Tabela III - Programação de palestras e workshops do 12º *Okinawa festival* de 2014¹⁴¹

As oficinas incluem *ikebana*, *manga*, *nihongo* (língua japonesa), *uchinaguchi*, arte com reciclagem, ou seja, práticas ligadas à Okinawa, ao Japão, entre outras. Com relação às palestras, a presença okinawana é praticamente absoluta com exceção da cerimônia do chá e, parcialmente, do *koto*. Além do grupo *Urizun*, também participaram integrantes da WYUA (*World Youth Uchinanchu Association*).

Os temas selecionados para as palestras são precisamente aqueles considerados como os mais marcantes na construção da imagem dos okinawanos no Brasil: os aspectos

¹⁴¹

Retirado do folder **12 OKINAWA FESTIVAL**. São Paulo: Associação Okinawa da Vila Carrão, 2014.

culturais/artísticos (*sanshin*, *koto*, *bingata*, culinária), os esportivos/marciais (*karate*) e também os religiosos (*eisaa*, espiritualidade). Os temas mais relacionados à Okinawa foram colocados como palestras por abrangerem um público bem maior do que as oficinas (que demandam inscrição prévia e possuem vagas limitadas).

As palestras e workshops foram realizadas em uma área central, próximas a algumas barracas de alimentos e ao lado da área destinada aos espetáculos, sendo, portanto, um local de grande circulação de pessoas. Tal como o folder, as informações adquiridas nas palestras e experienciadas nos workshops tornam-se muito mais fortes e memoráveis por estarem inseridas em um espaço onde são demonstradas “ao vivo e em cores” criando uma sensação de “autenticidade”. A palestra sobre culinária é ouvida ao mesmo tempo em que se sente o aroma, ou se degusta de seus pratos. Igualmente como ocorre com as danças e o *karate* que são dramatizados no palco.

Tanto os pôsteres quanto as palestras evitam que as apresentações e a gastronomia se tornem descontextualizados e vulgarizados a ponto de o público imaginar que se trata apenas de mais um dentre tantos eventos culturais japoneses.

A explicação (para o público geral e para os descendentes sem muita ligação com a comunidade) e o reforço das peculiaridades da cultura okinawana é fundamental para que a festa não deixe de ser um poderoso momento de afirmação de uma identidade okinawana paulistana. Por ser um evento misturado, *chanpuru*, houve a percepção por parte da organização do festival de que poderia ser incluído um setor encarregado de contextualizar e realçar as especificidades culturais okinawanas ajudando na sua compreensão e promoção para um público cada vez maior. Outra hipótese é que esse setor de workshop foi inspirado no *cultural tent* do *Okinawan festival* do Havaí onde se encontram estandes, palestras e workshops acerca de temas um tanto semelhantes.

Imagem 21 - Espaço de oficinas e workshops no 13º *Okinawa festival* de 2015 (Arquivo pessoal)

Na área das palestras, em 2014, houve uma exposição organizada pelo *Urizun* denominada *#Okinawa # Uchina # Ryukyu* abarcando os seguintes temas: história, atualidades, entretenimento, tradições, culinária, folclore, artes marciais e sobrenomes. Segue o cartaz de apresentação.

Imagem 22 - Cartaz de apresentação da exposição #Okinawa # Uchina # Ryukyu no Okinawa Festival de 2014 (Arquivo pessoal)

Fica evidente nesse texto as duas concepções ambivalentes sobre Okinawa: a primeira que a internacionaliza (“um sonho, um ventre e um futuro não apenas para aqueles que de lá saíram, mas também para outras pessoas de diferentes povos e etnias”), e considera-a como uma entidade quase mística capaz de abrigar e unir a todos; e a segunda visão que a enxerga no âmbito nacional, ou seja, pertencente ao Japão (“fica difícil às vezes de dizer o que é

japonês e o que é okinawano ou se tudo que é okinawano é japonês”) mas, ao mesmo tempo, ter suas peculiaridades. Seguem alguns cartazes da exposição:

Imagem 23 - Cartazes da exposição #Okinawa # Uchina # Ryukyu no Okinawa Festival de 2014

(Arquivo pessoal)

Imagem 24 - Cartazes da exposição #Okinawa # Uchina # Ryukyu no Okinawa Festival de 2014

(Arquivo pessoal)

Outra característica do *Urizun* é o engajamento de seus membros em relação às bases militares em Okinawa. Sempre que possível, o grupo apresenta a situação atual da ilha posicionando contra a expansão das bases, criticando a apatia do governo japonês em defender o interesse da maioria dos okinawanos e procurando conscientizar e sensibilizar o público quanto a essas questões. No caso da exposição, o grupo enfatizou os riscos ambientais e ecológicos que a expansão da base de Henoko (atualmente em curso) pode causar. Para reforçar a mensagem, destacaram um provérbio okinawano bastante usado como símbolo do pacifismo dos seus habitantes. Outros provérbios foram destacados na exposição como o famoso (*icharibachooode*). Esses cartazes, confeccionados pelo *Urizun*, foram exibidos primeiramente e em maior número no *Kyodo matsuri*.

A questão da guerra, da ocupação e das bases militares são temas extremamente

presentes e relevantes para a construção das identidades okinawanas diaspóricas, sendo particularmente enfatizados em eventos maiores e que atraem um público mais heterogêneo. O ano de 2015 foi único por celebrar os setenta anos do fim da Segunda Guerra Mundial, lembrado em Okinawa e nas comunidades diaspóricas pelo terrível legado da Batalha de Okinawa e pela contínua presença militar americana na ilha.

Imagem 25 - Cartazes das exposições sobre os setenta anos do fim da Batalha de Okinawa (2015) no *Okinawa festival* do Carrão e no *Okinawan festival* de Honolulu (Arquivo pessoal)

Exposições como essas demonstram como há uma relação próxima entre tais comunidades diaspóricas com a terra natal, pois, com exceção daqueles que ainda possuem familiares em Okinawa, a questão das bases militares americanas pouco afeta a vida cotidiana de seus membros. Esse engajamento demonstra como existem intensos laços de solidariedade entre essas longínquas localidades e o quanto é forte o componente transnacional da identidade okinawana. Um exemplo é o cartaz americano destacando o mesmo provérbio okinawano (*nuchi du takara*) utilizado pelo *Urizun* no cartaz sobre a expansão das bases

americanas em Henoko.

Dito de outro modo, o *Okinawa festival* não é somente um espaço de divulgação cultural e de construção de laços de sociabilidade, mas também de conscientização política relacionada às ambiguidades e aos dilemas enfrentados por Okinawa em suas relações assimétricas em termos de poder e autodeterminação com o Japão e os EUA.

Bastante sintomático, nesse sentido, foi a organização de um encontro sobre os quarenta anos do retorno de Okinawa ao Japão em 2012 no *Memorial do imigrante okinawano* (MIO) no CCOB em Diadema. Nessa ocasião, além do relato de memórias e experiências de sobreviventes do conflito mundial e daqueles que viveram durante a ocupação americana, foi exibido o filme satírico “Casa de chá do luar de Agosto”, organizado uma seção de fotos de Okinawa dos anos 1945 a 1972, e uma palestra sobre a questão das bases americanas.

Apesar de restrito em número de pessoas (maior presença de *issei*), o evento foi relevante, tendo sido, inclusive, acompanhado por uma correspondente do jornal okinawano *Ryukyu Shimpo*¹⁴². Assinalando a pertinência do tema, em 2013 houve um fórum semelhante no Havaí organizado, entre outros, pelo WUB - *Worldwide Uchinanchu Business* - (ver os cartazes de ambos os eventos no anexo VI). Essas discussões são convenientemente divulgados pelo governo de Okinawa como meio de conseguir apoio (inclusive internacional) e, assim, pressionar politicamente o governo de Tôkyô, especialmente no que concerne às bases americanas.

A exposição do *Urizun* contribui para permanência da tripla representação sobre Okinawa que, segundo Gillan (2008), foi originalmente construída no âmbito do turismo, mas hoje já incorporada por muitos okinawanos - um local marcado simultaneamente pelo cosmopolita e original Reino de Ryûkyû, pela mácula da Segunda Guerra Mundial cujos efeitos resistem ainda hoje, e por um paradisíaco cenário natural que sugere, contraditoriamente, uma pacifismo milenar. Ao que parece, independente da perspectiva, as imagens e discursos sobre Okinawa sempre se mostram deveras contraditórios, *chanpuru*.

Igualmente mescladas são as apresentações artísticas e musicais do *Okinawa festival*. Ainda que haja uma extensa programação tradicional que apenas grosseiramente são enquadradas na categoria *koten* e *minyô* por abarcarem subcategorias e gêneros de difícil classificação (como as músicas ritualísticas e de fundo religioso), o *Okinawa festival* possui uma intensa vivacidade devido às adaptações, hibridizações e pela presença de músicas de

¹⁴² Ver a matéria em inglês em <http://english.ryukyushimpo.jp/2012/07/15/7514/>. Acesso em 25/06/2015.

estilo mais moderno.

As apresentações mais tradicionais (músicas e danças clássicas) ocorrem no início (entre uma e quatro horas da tarde), e as mais modernas no período seguinte (entre as cinco da tarde e nove horas da noite). Essa divisão não é rígida e visa atender tanto ao público mais velho que geralmente chega cedo, almoça em um horário mais delimitado e não costuma ficar até à noite; quanto ao mais jovem, os quais muitas vezes vêm em grupos, ficam muitas horas no local, se alimentam de forma mais livre e constante e preferem chegar ao fim da tarde ou à noite quando entram em cena as apresentações mais animadas como as danças de salão, as artes marciais, os shows de mágica, de música sertaneja, de *taiko* e de músicas pop okinawanas. Essas últimas cumprem um papel muito importante para a construção identitária okinawana no Brasil dentro e fora do *Okinawa festival*.

4.1.4 Uchina Pop: as conexões musicais no Okinawa festival

A presença de canções okinawanas modernas no evento reflete o amplo processo de construção de uma *Okinawa pop* de alcance mundial. Houve um *boom* da música pop okinawana (ou de estilo okinawano) a partir dos anos 1990 com a popularização e ascensão meteórica de bandas dessa província (e do Japão influenciadas pela musicalidade e pelos temas de Okinawa). Sua relação com a poderosa indústria cultural japonesa é um fenômeno que ressoa no processo de construção identitária das comunidades diaspóricas, especialmente tendo em vista sua faceta transnacional e as sólidas relações dessas com a província de origem.

Bandas como *Begin*, *The Boom*, *Rinken Band*, e cantores como *Rimi Natsukawa*, são célebres tanto no Japão quanto fora dele. O musicólogo Matt Gillan inicia seu livro, *Songs from the Edge of Japan*, relatando a curiosa situação de, ao pesquisar sobre bandas okinawanas em uma loja de CD's nos anos 2000 em Ôsaka, ter descoberto que elas localizavam-se nas prateleiras de “músicas internacionais” (World Music) na subseção “músicas da Ásia” e não na seção de músicas nacionais (GILLAN, 2012, p. 04).

Com o desmoronamento do Império do Japão no pós-guerra, Okinawa foi progressivamente assumindo o lugar simbólico de “Ásia” no imaginário japonês (um lugar exótico, tropical, quente, subdesenvolvido, etc), porém uma Ásia interna, a Ásia do Japão¹⁴³.

¹⁴³ Essa concepção estereotipada e exótica de Okinawa como “Ásia”, misto de erotismo, desejo e repulsa era ainda mais intensa com relação às mulheres okinawanas. Um exemplo bastante incômodo a esse respeito é trazido Steve Rabson ao mencionar a existência de uma casa de strip-tease (cujo dono era okinawano) na década de 1970 em Ôsaka (onde se localiza a maior comunidade okinawana no Japão) que anunciava em destaque “Garotas de Ryūkyū” (RABSON, 2012, p. 200).

Tal processo foi impulsionado pela longa ocupação americana em Okinawa, pelas estratégias da indústria do turismo de “tropicalizar” esse arquipélago e, mais recentemente, pelas políticas de “folclorização” de Okinawa levadas a cabo pela mídia e pelo governo japonês.

Muitas bandas pop okinawanas e japonesas resultam e contribuem ativamente para esse processo de “tropicalização” e “asianização” de Okinawa. Todavia, elas têm um diferencial perante os demais processos citados (com a exceção parcial do turismo) por seu alcance e penetração para além das fronteiras nipônicas. Gillan em seu livro (2012) e em um artigo (2008) relata diversas situações em que músicos e outros artistas japoneses definem Okinawa como “o primeiro país estrangeiro a partir do Japão”, ou então como “um país estrangeiro onde se pode falar japonês” (expressão também citada por Gerald Figal no caso das propagandas turísticas), ou ainda como “a província mais asiática do Japão”, entre outras. É nesse sentido que as músicas de Okinawa muitas vezes são classificadas como sendo músicas internacionais (asiáticas).

Certos músicos japoneses consideram a música tradicional okinawana mais “primitiva” quando comparada com suas congêneres do restante do arquipélago nipônico. Um curioso exemplo é o cantor Kazufumi Miyazawa, da banda *The Boom*, que visitou várias vezes o Brasil em busca de uma musicalidade, em sua opinião, mais “performática” e “primitiva” (sobretudo aquelas de matriz africana) e incorporou elementos musicais brasileiros em suas canções (GILLAN, 2008, p. 189).

Em outros termos, essas bandas pop auxiliam na construção das ambiguidades envolvendo os *outros japoneses*, uma vez que, se por um lado, elas contribuem enormemente para a divulgação mundial da “cultura” de Okinawa, fortalecendo e incentivando o orgulho de pertencimento identitário nas comunidades diaspóricas (e na própria Okinawa) com músicas que cantam as belezas naturais e a gentileza da sua população, e outras que são profundamente políticas e falam, por exemplo, da época da guerra, da injusta ocupação e da presença das bases militares americanas, por outro, tais bandas reforçam uma estereotipação tropicalizante de Okinawa.

Não se pode esquecer que as bandas de estilo *Uchina pop* só se tornaram conhecidas devido ao poderio da indústria fonográfica japonesa e do imenso mercado de consumo desse país. Como afirma Gillan, aquelas bandas que fizeram sucesso com músicas de estilo okinawana não eram “tradicionais” que foram “descobertas” e conquistaram o público japonês, pelo contrário, muitas delas, desde o início, contavam com o suporte de produtoras, gravadoras, empresários e músicos japoneses que adaptavam e formatavam músicas e temas

para serem mais agradáveis ao gosto japonês (Gillan, 2008) e se tornarem sucessos comerciais. Ou seja, um tanto paradoxalmente “[...] the mainland Japanese entertainment industry has been hugely influential in the production of an Okinawan cultural identity both inside and outside Okinawa^{*}” (GILLAN, 2008, p. 179).

Um dos principais marcos da eclosão da “música okinawana” (ou baseada no estilo okinawano) foi o lançamento da canção *Shima uta*^{**} em 1992 pela banda japonesa *The Boom* (incluindo até uma versão em *uchinaguchi*), que fez sucesso sem precedentes (mais de um milhão e meio de cópias do álbum foram vendidos no Japão). (GILLAN, 2008, p.186-187). Tal canção aborda implícita e metaforicamente a destruição causada pela invasão norte-americana na ilha em 1945, tornando-se um emblema de Okinawa no Japão e presença quase obrigatória nos eventos da comunidade okinawana no Brasil. Como afirma Gillan (2008, p.187), o tema da guerra transformou-se em lugar comum nas canções de estilo okinawano de bandas japonesas e um ponto central na reflexão sobre qual seria o lugar cultural (e político) de Okinawa no Japão.

No contexto brasileiro, o grupo *Begin* merece destaque por ser, talvez, a banda okinawana (de Yaeyama, uma pequena ilha ao sul de Okinawa) mais conhecida, principalmente após o show realizado em São Paulo em 2013, a participação no programa *Altas Horas* da Rede Globo em 2014 (ver nota 89) e a sua presença no *Okinawa festival* de 2015. A banda tornou-se conhecida pela canção *Shimanchu nu takara*^{*}, lançada em 2002 em comemoração aos trinta anos do retorno de Okinawa ao Japão. A canção é riquíssima em significados, representações e ambivalências. Por exemplo, em uma das estrofes descreve a

* “a indústria de entretenimento do Japão metropolitano tem sido enormemente influente na produção de uma identidade cultural okinawana tanto dentro quanto fora de Okinawa”. (Tradução livre do autor).

* *Shima uta* (島歌) possui um duplo significado porque na língua japonesa “*shima*” significa simplesmente “ilha”, mas em língua okinawana, a palavra pode se referir a uma “comunidade” ou “aldeia”. A provável origem desse significado é que, tendo em vista que Okinawa é um pequeno arquipélago, muitas comunidades eram associadas a determinadas ilhotas. Assim, “*shima uta*” pode ser traduzido como “canção da ilha” (em japonês), ou “canção local/comunitária” (em língua okinawana).

* A palavra “*shimanchu*” é bastante significativa para os habitantes de Okinawa e para os imigrantes que de lá partiram. Como visto, “*shima*” pode significar “ilha” ou “comunidade”, “lugarejo”, “aldeia”, e a terminação “*chu*” significa pessoa, habitante, como no caso das palavras *uchinanchu* (okinawano, habitante de *Uchina*) e *yamatunchu* (japonês das ilhas principais, nascido em Yamato, antigo nome do Japão). Assim, são *shimanchu* (talvez a tradução mais aproximada seja “conterrâneo”, quem veio da mesma terra) aqueles que nasceram na mesma aldeia, ilhota, comunidade e, por isso, são as pessoas com quem se deveria estabelecer relações de vizinhança, solidariedade e ajuda mútua. A maioria das associações okinawanas, especialmente em São Paulo, foram formadas por *shimanchu*, por conterrâneos da mesma localidade (cidade, vila ou aldeia, *shichoson*) que se organizavam com fins de ajuda mútua. Essa palavra é muito particular de Okinawa e demonstra como é forte a característica “bairrista” (por falta de palavra mais adequada) tanto nessa ilha quanto no contexto da diáspora *uchinanchu*. Com relação ao nome da música, “*shimanchu nu takara*”, é difícil uma tradução direta, mas seria algo como “o tesouro dos conterrâneos”, porém aos fluentes em língua japonesa, percebe-se, pelo uso da palavra *shimanchu*, que se trata dos conterrâneos de Okinawa, “o tesouro dos habitantes das ilhas de Okinawa”.

ambiguidade de os jovens de Yaeyama não conseguirem mais entender as palavras, ou seja, as letras das músicas tradicionais da ilha que conservam uma língua local, mas conseguem *sentir* o seu significado quando são cantadas nas comemorações e festivais e esse cantar, juntamente com o mar, o céu e a paisagem, são “os tesouros dos conterrâneos de Okinawa”. Essa aparente contradição sucede também no Brasil, onde muitas pessoas não entendem as letras das canções, mas ainda assim, conseguem apreender seu sentido e se identificar com elas em grande parte devido ao contexto específico em que ocorre as suas performances, as festas.

O sucesso da canção explicita as complexas relações entre regional/local e nacional no Japão quando a música pop okinawana estava em seu apogeu. De acordo com Gillan (2012, p. 02-03), no mesmo ano, *Shimanchu nu takara* foi utilizada tanto em um tradicional festival da colheita realizado em Ishigaki (Yaeyama) quanto, poucos meses depois, em um prestigiado show musical de televisão em horário nobre, ao vivo, na véspera de ano novo para todo o país. Pode-se apenas imaginar a enorme variedade de significados que essa música produziu diante de contextos e audiências tão díspares.

Igualmente famosa e constante nos eventos okinawanos no Brasil é a canção *Sanshin no hana*, também do *Begin*. Ela narra a nostalgia sentida por um personagem ao reparar no velho *sanshin* presenteado por seu avô encostado no canto de uma casa em algum lugar longe de Okinawa. O *sanshin* o faz lembrar do sabor do *sake* servido nas festas de aniversário e encontros de família e das canções ouvidas antes de dormir. Tais lembranças, misto de alegria e tristeza (que simbolizam a própria Okinawa para o narrador), o confortam em sua solidão atual.

Sanshin no hana possui uma ressonância particularmente intensa nas comunidades diaspóricas por ter como tema central a nostalgia que um migrante sente de sua terra natal ao se lembrar de momentos relacionados aos seus pais e avós, à sua infância, às festas comunitárias, etc. Diversas outras canções tratam da temática devido ao grande número de migrantes dessa província que continua buscando melhores oportunidades de vida no Japão metropolitano, como mostra a pesquisa de Steve Rabson (2012), entretanto, elas facilmente são incorporadas pelos grupos imigrantes que as reinterpretam como expressão da nostalgia dos descendentes em suas memórias afetivas sobre a época em que participavam dos eventos ou quando assistiam as danças ou comiam os pratos tradicionais de seus avós.

O papel significativo da banda *Begin* na construção da identidade okinawana brasileira reside não somente no sucesso e incorporação de músicas como *Sanshin no hana* e

Shimanchu nu takara, mas também por eles possuírem uma relação especial com o Brasil, a qual ficou evidente no show realizado em 2013 em São Paulo.

Nesse espetáculo, além dos já esperados sucessos da banda, o que mais marcou foi uma canção bastante emotiva sobre a situação das bases americanas em Okinawa acompanhada de slides ilustrando a situação; a canção *Trem das onze* de Adoniram Barbosa cantada em português; e duas canções feitas especialmente para o evento em homenagem ao Brasil e à comunidade okinawana. A primeira sugestivamente se chamava *shuhasuku* (churrasco) e era cantada de forma bastante alegre expressando o misto de surpresa, empolgação e alegria dos integrantes ao irem a uma opulenta churrascaria paulistana e beberem caipirinha, e a segunda era uma comovente canção chamada *Kikyou* (帰郷) “retorno (ao lar)” narrando a história de um imigrante okinawano: sua partida, a vida no Brasil e seu eterno desejo de retorno. Além do *sanshin*, ambas as canções foram apresentadas ao som de acordeão (em ritmo semelhante ao das canções de festa junina), junto a outros instrumentos modernos.

Apesar dos riscos e das limitações de utilizar uma tradução não profissional, acredito que essa canção *kikyou* é bastante reveladora das relações de troca e de afetividade que a banda *Begin* mantém com a comunidade okinawana brasileira;¹⁴⁴.

De volta ao lar

Naquela época não havia trabalho na ilha
E os parentes distantes mandaram um cartão postal
Chego ao longínquo “País do café”
ao som do *sanshin* derramando lágrimas

Se trabalhar por três anos consigo regressar
Enquanto pensava na terra natal, derramava suor
No primeiro amor também comprei roupas novas (ocidentais)
E a alegria e a diversão fizeram esquecer da solidão

**Não conseguia dançar bem o *kachiashi*,
Mas quando estava junto a ela não sentia vergonha**

Mesmo após cinco anos pensava que voltaria logo
Nós dois juntávamos dinheiro e guardávamos em latas vazias
Eu não comprei a aliança, mas o bebê nasceu
E eu prometi a Deus que ela seria feliz

**Não conseguia dançar bem o *kachiashi*,
Mas na alvorada dancei sozinho no meio da plantação**

¹⁴⁴ Essa tradução não seria possível sem a ajuda da professora de língua japonesa da AOKB, Akiko Ikehara, que utilizou essa música em uma de suas classes. Gostaria de registrar meus agradecimentos.

Dez anos passaram voando e a família aumentou
Abrimos uma loja no mercado na periferia da cidade
Calçamos sapatos novos para tirar fotos e mandar para os pais
Enquanto a terra natal rodava nos discos

**Não conseguia dançar bem o *kachiashi*,
Mas ia sendo guiado pela minha filha e com outro no “cavalinho”**

Cinquenta anos, não retornarei,
Mas recebo uma carta com fotos de meu neto na terra natal...

Bastante poética, acompanhada pelo som lamentoso do *sanshin* e do acordeão, a canção descreve com sensibilidade situações como o envio de cartões postais que criavam toda uma imagem ilusória acerca do Brasil e incentivavam a imigração, a presença do *sanshin* como elemento de nostalgia, a ingênua e universal pretensão de retorno em poucos anos, a força e presença constante ao longo da vida de momentos como o *kachiashi* (discutido no capítulo seguinte), a difícil economia de dinheiro em latas vazias, a importância simbólica para os imigrantes de tirar fotos com a família calçando bons sapatos como “prova” de ascensão social para os parentes que ficaram, a presença marcante dos discos que materializavam a terra natal e o retorno metafórico do imigrante por meio do neto.

Pela precisão e sensibilidade quanto a todos esses pormenores é possível afirmar com segurança que tal música foi fruto de um intenso contato dos membros da banda com os imigrantes e descendentes okinawanos brasileiros. As experiências relatadas com detalhes foram trabalhadas cuidadosamente pela banda como em um mosaico, de modo a criar uma narrativa poética, individual e coletiva da história da imigração okinawana no Brasil.

Outro fator que destaca a proximidade da banda *Begin* com a comunidade okinawana brasileira foi a sua participação especial no *13º Okinawa festival* em 2015, o qual foi adiado para o mês de novembro para coincidir com a agenda de compromissos da banda.

Imagem 26 - Cartaz oficial do 13º *Okinawa Festival* (2015)¹⁴⁵

A banda okinawana surpreendeu por sua inovação em performar praticamente todas as canções em ritmo de marchinhas de carnaval, além de cantar e tocar músicas brasileiras famosas como *Abre alas* de Chiquinha Gonzaga. A participação do *Begin* no Brasil demonstra como a construção da identidade okinawana brasileira edifica-se de forma “glocalizada”, articulando elementos locais (oriundos da experiência dos imigrantes e descendentes na sociedade brasileira), “tradicionais” (frutos da herança cultural dos primeiros imigrantes) e internacionais (de uma *Okinawa pop* relacionada à industrial cultural japonesa). Assim, mesmo bandas aparentemente tão distantes da realidade do Brasil como *The Boom* (do Japão) e *Begin* (de Okinawa) contribuem consideravelmente para a reinvenção e fortalecimento (a despeito de inúmeras contradições) da comunidade.

A dinâmica tradicional-moderno, contudo, não aparece de modo padronizado e não conflituoso nos eventos da comunidade. Se em alguns, como o *Okinawa festival*, a faceta moderna e *chanpuru* é predominante e inevitável por se tratar de uma festa que pretende ser a maior e mais representativa da comunidade brasileira, em outras, como o *Sanshin no hi*, a faceta “tradicional” e uniforme é mais evidente.

¹⁴⁵ Imagem retirada do site oficial do *Okinawa festival*, <http://www.okinawafestival.com.br/>. Acesso em 02/01/2016.

4.2 *Tusui ya takara* – o idoso é um tesouro: a tradicionalização da cultura okinawana no *Sanshin no hi*

Diametralmente oposto ao *Okinawa festival*, o *Sanshin no hi* é um dos eventos mais “tradicionais” da comunidade de São Paulo por restringir suas apresentações àquelas de origem okinawana, especialmente as de estilo “clássico” (*koten*) e “folclórico” (*minyô*). O cartaz de divulgação é bastante significativo e contrasta com o do evento analisado acima.

4.2.1 Sobre fôlderes e cartazes

Imagem 27 - Cartazes de divulgação do 8º e 10º *Sanshin no hi*¹⁴⁶ (Março de 2013/2015)

Primeiramente, o que chama a atenção é a semelhança entre os dois cartazes. O

¹⁴⁶ Imagens reproduzidas dos sites <http://matsuridaiko-brasil.com/page/6/> e <http://okinawa-brasil.blogspot.com.br/2015/02/10-sanshi-no-hi-dia-do-sanshin.html>. Acesso em 07/07/2015.

tradicional *sanshin* em destaque e uma imagem praiana ao fundo. Quase todos os eventos realizados na AOKB utilizam como pano de fundo ou alguma imagem da natureza de Okinawa (especialmente as praias), ou então uma foto colorida do palácio real de Shuri.

A escolha desse cenário para o cartaz do *Sanshi no hi* é sintomática da sua diferença com relação ao *Okinawa festival*. Enquanto nesse último os cartazes demonstram a agitação e a diversidade cultural “tipicamente” paulistana, no primeiro, a mensagem é de contemplação, serenidade e o panorama aludido é o de uma bela praia de Okinawa onde ao som do mar une-se harmonicamente a melodia nostálgica do *sanshin*. A imagem desses cartazes sugere um evento profundamente ligado à Okinawa, ao mesmo tempo “clássico” e “folclórico”, através da união dos dois elementos mais utilizados na representação de Okinawa, especialmente no âmbito do turismo: sua natureza paradisíaca e sua cultura musical.

Nesses cartazes, a língua japonesa não cumpre o papel somente de ilustrar (como no caso do *Okinawa festival*), predominando e ocupando um espaço majoritário tanto nos cartazes como nos pôsteres com a programação do evento. Tal escolha resulta da intenção de representar o evento como mais tradicional, ligado à Okinawa e pelo fato de o público visitante ser mais velho, muitos dos quais *issei*, que dominam melhor a língua japonesa. Por essa mesma razão, em alguns dos textos bilíngues a versão em japonês está escrita em caracteres maiores dada a dificuldade de leitura por parte dos idosos.

Também chama a atenção a organização, a colaboração e o apoio do evento resumirem-se à AOKB/CCOB, ao *Utiná Press* e às escolas de dança e música okinawanas. Ao contrário do *Okinawa festival*, no *Sanshin no hi* não há patrocinadores nem apoio institucional da prefeitura e da secretaria de cultura de São Paulo. Trata-se de um evento muito menor e restrito à comunidade okinawana não por haver qualquer restrição ao público externo, mas simplesmente por ele não ser divulgado para além dos espaços e canais de comunicação da própria comunidade, tais como os informativos da AOKB e das subseções, o jornal *Utiná Press*, os *blogues* sobre a comunidade, os sites das escolas de música e danças okinawanas e alguns grupos de redes sociais como os do *Facebook*, etc.

Dentre os três festivais analisados nessa pesquisa, apenas o *Sanshin no hi* baseia-se diretamente em um evento realizado em Okinawa. No ano de 2015 celebrou-se o décimo *Sanshin no hi* no Brasil, porém em Okinawa o evento de mesmo nome estava em sua vigésima terceira edição, onde é celebrado todos os anos, desde 1992, sempre no dia quatro de março devido a um trocadilho intraduzível com a palavra *sanshin*¹⁴⁷. É uma festa muito

¹⁴⁷

O instrumento musical *sanshin* (三振) significa, literalmente, “três” (*san* 三) “cordas” (*shin* 振). Uma

popular e amplamente divulgada por ser patrocinada e promovida por uma grande empresa de radiodifusão local, a RBC (*Ryukyu Broadcasting Company*). Nesse dia, as pessoas são incentivadas a se reunir com amigos e parentes e se divertir tocando *sanshin*, ou apenas confraternizarem-se enquanto ouvem as canções tradicionais de Okinawa que tocam na RBC de manhã à noite. Especial destaque é dado à famosa canção de abertura *kagyadefu*, que de hora em hora é tocada e transmitida pela RBC.

Existem pequenas comemorações por toda Okinawa, mas o festival realizado na vila de Yomitan, em seu centro cultural (*Yomitan Village Cultural Center Otori Hall*), é o mais famoso e atrai, inclusive, muitos turistas¹⁴⁸. Essa pequena vila é conhecida em Okinawa como um local histórico (um importante porto durante o Reino de Ryûkyû) e tradicional por ser ainda predominantemente rural, sendo a agricultura (batata doce roxa, cana de açúcar e crisântemo) aliada ao turismo (pela famosa e tradicional cerâmica e artesanato locais) sua atividade econômica mais rentável. Segue abaixo dois cartazes de divulgação do *Sanshin no hi* de Yomitan.

vez que o fonema “*shin*” assemelha-se a “*shi*” (四) “quatro”, o jogo de palavras constituiu-se em trocar *sanshin* por “*sanshi*” (三四) (três, quatro), ou seja, quatro de março (mês três).

¹⁴⁸ Ver o site oficial do evento em: <http://www.34day.com/>. Algumas informações em inglês sobre o *Sanshin no hi*, (*Sanshin day*) podem ser vistas em: <http://www.oki-nightlife.com/event/post/5993>; <https://powerofokinawa.wordpress.com/2011/03/05/sanshin-no-hi-sanshin-day/> e também em <http://www.okinawa-information.com/sanshin-day-okinawamusic>. Acesso em 07/07/2015.

Imagem 28 - Cartazes de divulgação do *Sanshin no hi* de Yomitan (Okinawa) de 2014 e 2015

Nos cartazes acima, o *sanshin* também ocupa o plano central e há, ainda que de modo mais sutil, uma representação relacionando a cultura okinawana (o *sanshin*) a elementos da natureza (as flores de hibisco ao fundo do cartaz da direita) “típica” da ilha¹⁴⁹. Apesar dessa alusão, as imagens apresentam um design mais moderno em comparação às brasileiras. Outra semelhança evidente entre os cartazes okinawanos e brasileiros é o uso e destaque das mesmas frases (não traduzidas no cartaz brasileiro) para se referir ao evento: ゆかる日 (*yukaruhi*) e まさる日 (*masaruhi*). Essas duas expressões significam “dia auspicioso e dia de superação/vitória”. A primeira está em *uchinaguchi* e a segunda em língua japonesa.

4.2.2 Programação artística e alimentação no *Sanshin no hi*

O *Sanshin no hi* é realizado na sede da AOKB situada no bairro “oriental” da Liberdade. A opção pelo salão impõe, logo de início, uma limitação de público, algo em torno de trezentas a quatrocentas pessoas.

¹⁴⁹ A flor símbolo de Okinawa é o *deigo*, no entanto, o hibisco (flor muito associada ao Havaí) tornou-se extraoficialmente o emblema da ilha. O curioso é que essa flor é típica de Taiwan e foi plantada sistematicamente em Okinawa desde os anos 1950 como parte das políticas que visavam tropicalizar e “asianizar” o arquipélago para atrair os turistas japoneses e americanos (FIGAL, 2008, p. 93-96).

Imagem 29 - Foto do salão principal da AOKB durante o 9º *Sanshin no hi* de 2014 (Arquivo pessoal)

Iniciando por volta da uma da tarde e se estendendo aproximadamente até as sete horas da noite, a programação sempre começa com palavras de agradecimento e a observância de um minuto de silêncio em homenagem aos falecidos no ano anterior. O evento é mais formal e destinado a um público mais idoso, por isso a maioria das falas são feitas em japonês, algumas das quais não traduzidas para o português.

A programação, composta pelas escolas mais antigas de música e dança okinawana do Brasil¹⁵⁰, inicia-se com apresentações de músicas de estilo *koten*, passando, em seguida, para números de dança (*buyô*) e depois *minyô*. Daí em diante, seguem números alternados. A única apresentação mais “moderna” inclusa no programa é a dos dois grupos de *taiko* (*Ryukyukoku matsuri daiko* e *Requios gueinou doukoukai*) que remontam à década de 1980 e exibem um estilo de *taiko* contemporâneo¹⁵¹. Contudo, toda a indumentária dos artistas desse estilo moderno de *taiko* remetem à época do reino de Ryûkyû e a uma certa cultura popular. A esse respeito, afirma Rodrigo,

[...] Sobre a roupa [do grupo *matsuri daiko*] eu sei que esse *hapi* [camisa que assemelha-se ao *kimono*] eles inventaram o uso há pouco. Antigamente até os adultos, mesmo em Shuri, usavam isso. Eu não sei por que mudou, mas acho que é pra dar uma característica mais bonita, mas a maioria das coisas

¹⁵⁰ Como, por exemplo, a *Nomura-ryu Koten Ongaku Kyoukai do Brasil*, *Associação Nomura-ryu Koten Ongaku Hozonkai do Brasil*, *Ryukyu Minyou Kyoukai do Brasil*, *Associação Ryukyu Minyou Hozonkai do Brasil*, *Brasil Okinawa Buyou Kyoukai*, *Tamagusuku-ryu Kotaroukai senbu*, *Tamagusuku-ryu Senjukai*, *Tamagusuku-ryu Gyokuseikai*, *Tamagusuku-ryu Teda no kai*, *Ryukyu Soukyoku Kouyoukai filial Brasil*, *Ryukyu Soukyoku Hozonkai filial Brasil*, dentre outras.

¹⁵¹ O estilo de *taiko* dessas duas escolas é denominado “*sôsaaku eisaa*” (創作エイサー), literalmente, “*eisaa* criativo” (*eisaa* é nome do ritual religioso okinawano do *obon* e do *taiko* ritualístico que o acompanha, ver a nota de número 163 sobre o *eisaa*). Esse novo *taiko* (*shin eisaa*) surgiu no contexto do pós-guerra com novas vestimentas e toques modernos voltado, eminentemente, para fins artístico e turístico e não mais ritualístico e religioso. O *taiko* ainda é um dos principais elementos de divulgação turística de Okinawa sendo um dos seus símbolos. As duas escolas citadas, que são ainda mais recentes (década de 1980), as músicas do *taiko* são cantadas e dançadas de forma muito animada junto a músicas pop atuais (japonesas e okinawanas), com efeitos de iluminação de palco entre outros recursos. Para algumas informações básicas sobre o *taiko* e o *eisaa*, ver <https://estoestaiko.wordpress.com/2015/09/18/eisaa-%E3%82%A8%E3%82%A4%E3%82%B5%E3%83%BC/>. Acesso em 25/03/2016.

do traje é coisa de pedreiro. Esse bracelete que todo mundo tá usando [mostrando fotos] é de pedreiro. Eles usam para não se machucar. Esse *tabi* [espécie de meia grossa com uma sola reforçada] é calçado de pedreiro. Você vê nas fotos de construções os pedreiros usando esse calçado. Essa calça que é um pouco larga, também é calça de pedreiro. Agora esse *saji*. [espécie de touca] é só pra deixar bonitinho, enfeitar. Ele é tradicional de *eisa*, só mudou as cores. As mulheres geralmente não usam, por isso colocaram uma coisa mais simples pras meninas. Eu acho que começou usando roupa parecida com de pedreiro porque era barato. Porque muita coisa lá se você pedir pra fazer é caro e quando montou esses grupos de *eisasôsku* foi no período do pós-guerra, então não tinha dinheiro.

Não é coincidência a indumentária desse *taiko* moderno ser semelhante às roupas de pedreiro da época do reino de Ryûkyû. Na realidade, é notável como praticamente todos os signos culturais de Okinawa no Brasil remetem ou à natureza dessa ilha ou ao período do reino de Ryûkyû, ou seja, antes de sua incorporação pelo império japonês. Os cenários utilizados no palco em todas as apresentações na AOKB são, salvo raríssimas exceções, ou cenas das praias de Okinawa, ou do palácio de Shuri. A propósito, essa escolha não é exclusiva dos okinawanos e seus descendentes no Brasil sendo também o caso, por exemplo, da comunidade *uchinanchu* havaiana, a julgar pelo seu maior evento, o *Okinawan festival*, e da própria Okinawa onde um “renascimento” das imagens e representações do reino de Ryûkyû é levado a cabo desde os anos 1990 com fins turísticos e como uma resposta à japonização da ilha.

No quesito alimentação, as diferenças com relação ao *Okinawa festival* saltam aos olhos. No *Sanshin no hi* todos visitantes comem no momento específico do intervalo. Durante a pausa das apresentações artísticas, todos podem comprar ali mesmo os chamados *bentô*, espécie de marmita japonesa servidas em embalagens de isopor envoltas em papel-filme. Geralmente, os alimentos que o compõem são alguns *sushi* (envoltos em alga ou em um fino omelete) e pedaços de peixe grelhado, frango frito, omelete ou *tempura*. Não é raro encontrar mini coxinhas ou outros salgados. Com relação à sobremesa, a única opção disponível são os *bentô* de *mochi* e em termos de bebidas são vendidos refrigerantes e cervejas em lata, sendo chá e café disponibilizados gratuitamente.

A alimentação é bastante limitada e padronizada. Enquanto que o *Okinawa festival* configura-se como um evento gastronômico, além de cultural, no *Sanshin no hi* todo o foco é direcionado para as apresentações musicais e de dança. Realizada em um breve intervalo de cerca de quinze a vinte minutos, a alimentação se resume, basicamente, em suprir uma necessidade e é planejada para ser feita rapidamente (com refeições prontas e práticas) e em conjunto a fim de não atrapalhar a extensa programação do evento. Tendo em vista que o mesmo se inicia perto do horário do almoço, muitas pessoas compram e consomem antes do

início das apresentações.

Não há grande preocupação com uma ideia de comensalidade, as refeições são individualizadas e, ainda que algumas pessoas comam em pé, conversando com amigos e conhecidos, a maioria o faz brevemente em seu próprio assento aguardando o retorno das apresentações. Mesmo assim, esse momento remete a algo “tipicamente japonês” (apesar das inovações presentes nos *bentô*) auxiliando na caracterização do *Sanshin no hi* enquanto um evento mais tradicional e autêntico.

Imagem 30 - Estande para a venda de *bentô* e bebidas durante o 11º *Sanshin no hi* de 2016 (Arquivo pessoal)

As opções gastronômicas explicitam as particularidades do público do *Sanshin no hi* já que são mais atrativas, em geral, ao público mais velho que conviveu desde a infância com esses pratos, seja em casa, ou em eventos comunitários. Os docinhos *mochi*, por exemplo, por serem pouco adoçados e recheados com doce de feijão *azuki*, não costumam ser muito atraentes ao público mais jovem. A tradição do *bentô* (que continua forte no Japão) estabeleceu-se no universo dos imigrantes japoneses no Brasil e ainda que, atualmente, ele seja muito consumido por pessoas diversas considerando a popularidade da culinária japonesa, trata-se de um prato que continua sendo associado a algo típico e cultural do Japão.

4.2.3 A força da tradição: apresentações artísticas e construção identitária no *Sanshin no hi*

Praticamente todos os eventos culturais da comunidade okinawana iniciam e terminam com uma apresentação fixa e insubstituível: o *kagyadefû* (ou *kajadifu*) e o *kachashi*. Essas duas músicas/danças são completamente opostas em termos de estilo, uma vez que o *kagyadefû* é uma canção considerada “clássica” (*koten*) enquanto o *kachiashi* é um momento de apoteose da dança popular contando, inclusive, com a participação do público espectador.

Alice Satomi cita um membro da comunidade Okinawana, Jorge Hanashiro, que define o *kagyadefû* como “[...] uma espécie de hino nacional okinawano” (SATOMI, 1998, p. 115). A letra do *kagyadefû* é variável e adaptável conforme as circunstâncias da cerimônia a ser realizada, como casamentos, nascimentos, inaugurações solenes e certos aniversários considerados auspiciosos para algumas famílias okinawanas, inclusive em termos religiosos, como os de 13, 25, 37, 49, 61, 88, 97, e 100 anos (YONAMINE, *apud* SATOMI, 1998, p. 115).

Alice afirma que a letra mais utilizada no *kagyadefû* (palavra que significa “júbilo” ou “congratulação”) foi composta em formato de *ryûka*¹⁵² em 1556 por Uekata Aragushiku como forma de apoio à posse, como rei, do enfermo príncipe Shôgen-O. Satomi traduziu-o da seguinte maneira:

A alegria de hoje
Como poderei expressar
Igual o botão murchado que
Orvalho floresce¹⁵³

Por ser uma letra otimista e genérica, ela pôde ser utilizada ao longo do tempo nas mais diversas situações: festejos e cerimônias; comemorações de boas colheitas; proteção a

¹⁵² Gênero poético típico de Ryûkyû composto de trinta sílabas distribuídas em uma sequência de 8,8,8 e 6. Suas origens ainda são obscuras podendo remontar entre os séculos X e XII. Contudo, é certo que esse gênero estabeleceu-se firmemente no século XIV após a chegada do *sanshin* da China (*sanxiàn*). A principal peculiaridade do *ryûka* perante os gêneros poéticos japoneses (*waka*, *tanka*, *haiku*) é que esses são desprovidos de canto enquanto que o primeiro surgiu para ser entoado e, por isso, necessita do acompanhamento do *sanshin* e do *koto* (espécie de harpa deitada oriunda da China) (SATOMI, 1998, p.40-41).

¹⁵³ A guisa de comparação, o pesquisador Shuncho Higa oferece uma tradução em inglês um pouco diferente:

To what shall I compare my heart
Overflowing with joy today?
To a budding flower
Met with the pearls of morn's dew?

Essa versão encontra-se no documento *Translation and Program Notes for Ryukyuan Songs and Dances* pertencente a “Okinawa Collection” da University of Hawaii at Manoa library. Disponível online em: http://www.hawaii.edu/asiaref/okinawa/digital_archives/other_collection.html. Acesso em 10/03/2015. Neste mesmo documento, Higa opta por traduzir *kagyadefû* como “such happiness” ou “such fortune”.

viagens marítimas, dentre outras (YONAMINE, *apud* SATOMI, 1998, p. 115)¹⁵⁴.

Imagem 31 - Apresentação de *Kagyadefû* (estilo *koten*) durante a abertura do 9º *Sanshin no hi* em 2014. (Arquivo pessoal)

A imagem retrata uma típica abertura de evento da AOKB com a realização do *kagyadefû*. Apesar da ausência da performance e da musicalidade (que são em um estilo bem lento, com toques suaves, sendo o canto dos poucos versos da canção bastante vagarosos e prolongados), percebe-se como se trata de uma apresentação formal e “clássica”. Os trajés são bastante sóbrios, elegantes (geralmente de cor preto, branco, bege, cinza) e, frequentemente, seguem a tradição japonesa que se estabeleceu desde meados do período Meiji em que os homens vestem roupas elegantes ocidentais (*yofuku*) e as mulheres refinados *kimono* ou outros modelos de roupas japonesas (*wafuku*). Entretanto, em algumas performances de *kagyadefû* todos os artistas trajam *kimono*.

Tradicionalmente, as exibições de *kagyadefû*, e de *koten*, dispõem de *sanshin* (tocado por homens), *koto* ou *kutu* (assemelha-se a uma harpa deitada, visível na fotografia acima)

¹⁵⁴ Ainda hoje essa música e dança é executada durante ocasiões especiais. À guisa de exemplo, foi realizada uma apresentação de *kagyadefû* na cerimônia de inauguração do *Center for Okinawan Studies* da University of Hawaii pelos professores de música e dança okinawana dessa instituição. Ver: http://manoa.hawaii.edu/okinawa/wordpress/?page_id=67. Acesso em 27/07/2015.

usado exclusivamente por mulheres; às vezes, *taiko* para acompanhamento (*mitsufumidaiko*) e mais raramente outros instrumentos. Rodrigo explica da seguinte forma o *koten*:

Como que eu posso diferenciar? Então, *koten* são aquelas músicas que tocam com *sanshin*, *taiko*, *koto*, *fue*, *kokyû* e *sanba* de vez em quando. É aquela música bem tradicional com notas bem longas e canto prolongado. Por exemplo, *kagyadefu*, *nubui kuduchi*, *meno hama*. É bem lento, existe uma ou outra mais rápida, mas a maioria é lenta.

Na comunidade okinawana as opiniões acerca da vitalidade do *koten* oscilam. Alguns acham que ele está fadado a desaparecer, enquanto outros discordam. Na realidade, tais opiniões refletem as ambivalentes interpretações sobre o papel e a eficácia da própria associação e da comunidade okinawana brasileira. Por exemplo, ao lembrar-se de sua infância, Madalena Higa comenta:

Lembro que quando vinha algum professor assim, de dança de Okinawa e tal, nossa! Eles eram super paparicados. Então, esse ar eu respirei. Era criança, mas respirei bastante. E hoje assim, por exemplo, no ano passado eu também apresentei o evento e fiquei muito admirada que até a música clássica, o *koten*, que nem tinha mais tanto concurso e eu achava, inclusive, que ia acabar, eu vi os jovens tocando. Porque essa música é mais ah... Clássica, mais difícil, mais lenta, não é uma música que agrada tanto. Mas no ano passado eu vi que entraram jovens tocando *koten*.

Rodrigo, por sua vez, pensa exatamente o contrário:

Assim, como a gente está no Brasil faz mais sucesso o estilo moderno mesmo. Se colocar um tradicional o pessoal não vai gostar, mas eu acho que tem que ter. Igual o *koten*. Está morrendo o *koten*. Enquanto tem está bom, estou contente, mas eu não posso falar que vai ter minha vida inteira, não vai. Uma hora... Dança estilo *koten* até que vai resistir, mas música... Vai ter poucas pessoas que vão tocar. Aqui no Brasil quem toca *koten* são só os velhos, jovens é um ou dois no Brasil inteiro, então é difícil. Dá para ficar triste? Ficar triste você fica, mas é o que acontece. A mesma coisa *mitsufumidaiko*, aquele *taiko* que acompanha *odori*. Só eu e mais um amigo meu que sabe. Então, é muito difícil.

Independentemente da dúvida em relação a essa questão, o fato é que, apesar de não haver tantos grupos de música de estilo *koten* em comparação, por exemplo, com o *minyô*, as associações existentes, como a *Nomura Ryu Koten Ongaku Hozonkai do Brasil* e a *Nomura Ryu Ongaku Kyokai do Brasil*, essa última em funcionamento desde 1954, já estão profundamente enraizadas na comunidade, participam intensamente dos festivais e das cerimônias oficiais e são duas das principais realizadoras do *Sanshin no hi*.

As letras das canções de estilo *koten* são sempre em *uchinaguchi* e são declamadas de forma poética e com prolongamento das sílabas. Conforme afirma Alice Satomi, é estreito o vínculo entre poesia, música e artes cênicas na tradição cultural okinawana onde a palavra age como elemento aglutinador entre essas três expressões. Contudo, uma vez que a língua tradicional de Okinawa minguava a cada dia, a dança e a música cumprem papéis cada vez mais

importantes nos processos de construção identitária e de marcação social da diferença (SATOMI, 1998, p. 40). De fato, é possível pensar que mesmo se não for *compreendida*, a língua okinawana presente no canto ou nas peças teatrais é passível de ser *apreendida* como uma expressão tipicamente okinawana cumprindo, assim, uma função de comunicação simbólica, tal como sugerido pela banda Begin na canção *Shimanchu nu takara*.

A musicalidade tradicional de Okinawa possui uma inegável característica “*chanpuru*” devido aos contatos históricos da ilha com os países circundantes. Conforme aponta Willian Malm, pioneiro nos estudos sobre a música de Okinawa,

Atualmente a música de Ryūkyū se escuta sobretudo como acompanhamento de danças. Um executante se *sanshin*, alguns cantores e um tambor proporcionam o fundo musical para as danças cujos movimentos das mãos recordam frequentemente os da Indonésia, os trajes parecem chineses e as pautas coreográficas, japonesas. Porém, o rápido movimento dos pés de Okinawa e a combinação total é peculiar da cultura de Ryukyu (MALM, 1985, apud, SATOMI, 1998, p. 40).

Tal como o *kagyadefū*, o *kachiashi* também é um número praticamente obrigatório que ocorre ao fim das apresentações okinawanas. Segundo Chi-Fang Chao,

Kachiashi is the movement pattern with a loose form of wrist twisting accompanied by free foot stepping, which has become one of Okinawa's characteristic performances. It is mostly performed as the finale of a group dance in different social gatherings. At the end of the group dance, the *samisen* musicians play a certain melody in a fast tempo. Then the dancers begin to twist their wrists in turn. Everyone has his/her own style of doing *kachiashi*. Some dancers even display ecstasy as the tempo speeds up toward the final climax*. (CHAO, 2001, p. 177).

O *kachiashi* possui uma centralidade no processo de construção identitária dos okinawanos no Brasil por ser uma tradição cultural que continua a ser transmitida e por ter sido associada a uma ideia de brasilidade. Alice Satomi ouviu de alguns de seus entrevistados a definição do *kachiashi* como sendo um “sambão okinawano” (SATOMI, 1998, p.121). Dois de meus colaboradores, Rodrigo e Eliza, também comentam sobre o *kachashi*. De acordo com o primeiro,

[...] é diferente, é muito diferente [a música okinawana da japonesa]. No *sanshin* tem o nosso *kachiashi*, essa festa. Agora você pega o tradicional *samisen* do Japão, é só aquela cara parada, séria, tocando e depois que tocou acabou. O *sanshin* não. Você toca o *kachiashi* e o povo começa a virar a maior bagunça, zona e todo mundo se diverte.

Rodrigo contrasta a música e a cultura japonesa e okinawana utilizando-se da

* *Kachiashi* é o padrão livre de movimento que consiste em girar os pulsos acompanhado de passos espontâneos que se tornou uma das performances características de Okinawa. Ele geralmente é realizado como o número final de um grupo de dança em diferentes confraternizações sociais. Ao fim da apresentação os tocadores de *samisen* tocam uma certa melodia em um ritmo acelerado. Então, os dançarinos começam a girar os pulsos em resposta. Cada um tem seu estilo próprio de dançar *kachashi*. Alguns dançarinos até mesmo entram em êxtase conforme o ritmo aumenta próximo ao clímax final (tradução livre do autor).

dicotomia informal/alegre *versus* formal/sério. Tornou-se dominante no discurso da comunidade okinawana a ideia de que mesmo em momentos festivos e de descontração os japoneses das demais províncias são um tanto sérios, frios e formais (esse estereótipo existe entre os brasileiros em geral). O equívoco mais evidente de tal concepção é pressupor uma única forma de expressar alegria e prazer, ignorando que parte considerável das práticas culturais okinawanas são bastante formais, como é o caso do *koten* que se originou das músicas e danças exibidas na e para a corte de Ryûkyû ou para as embaixadas de cortes estrangeiras impondo o uso de trajes formais ou de gala. Ignora ainda as manifestações culturais japonesas mais populares e descontraídas.

No intento de construir uma identidade étnica okinawana no Brasil, os formadores de opinião dessa comunidade elegeram aqueles elementos e características que se mostravam, em sua opinião, como sendo os mais dicotômicos entre “japoneses” e “okinawanos”, no caso, o comportamento formal *versus* informal. Valorizar precisamente a informalidade e a alegria como a “essência” dos okinawanos tem se mostrado como uma eficiente e inovadora estratégia de negociação identitária em um país onde o estereótipo do “carácter nacional” é associado à informalidade, ao “jeitinho”, à alegria e à “cordialidade.

O ponto crucial na fala de Rodrigo, na de outros entrevistados e também no discurso oficial da comunidade é a escolha dos marcadores sociais da diferença, ou, nas palavras de Barthes, dos elementos mobilizados na construção da *fronteira étnica* (BARTHES, [1969] 1997) entre eles e os “demais japoneses”. No caso das músicas, apesar de Okinawa possuir tanto o estilo *minyô* quanto o estilo *koten*, nos discursos a impressão que fica é que a “essência” dos *uchinanchu* traduz-se no *minyô* enquanto que a dos *nihonjin* (japoneses) é definida pelo estilo *koten*.

Esse processo é uma via de mão dupla, pois enquanto a comunidade okinawana pode utilizar-se dessa dicotomia a seu favor, a mesma pode ser utilizada pela mídia e por certos formadores de opinião japoneses para depreciar os okinawanos, como visto acima no exemplo do *anime* (nota 65). Os estereótipos permanecem quase iguais, o que muda é apenas a intencionalidade e os objetivos pretendidos com a sua mobilização.

Essa estereotipação dos “okinawanos” como alegres e informais e dos “japoneses” como sérios e formais pode ser compreendido como o efeito das próprias estratégias comumente utilizadas pelos grupos sociais nos processos de construção identitária. Segundo Norbert Elias e John Scotson, ao distinguir os *insiders* dos *outsiders*, os membros de cada comunidade elegem determinadas características presentes em seus “melhores exemplares” e

as generalizam como sendo comuns a todo o grupo e, conseqüentemente, destacam aquelas características negativas de seus membros mais marginalizados como sendo a essência do grupo *outsider*. Para esses autores, além de ser uma estratégia efetiva no sentido de induzir fortemente os demais membros do grupo a seguirem certas condutas de comportamento, ela legitima o modo de agir e pensar do grupo dominante da comunidade como sendo o padrão, o tradicional e sinônimo de “bons costumes” (ELIAS; SCOTSON, 2000).

É possível complementar esse raciocínio com a proposta de Barthes segundo a qual os “símbolos de etnicidade” apesar de sugerirem diferentes qualidades “observáveis”, não necessariamente são baseados em diferenças objetivas. Isso ocorre porque a intenção da etnicidade é o estabelecimento das *fronteiras étnicas* a partir das quais se torna possível a escolha e seleção, por um grupo, de determinados elementos simbólicos ou culturais que o diferencia, etnicamente, de outros grupos. Tais características podem mudar até radicalmente ao longo dos anos desde que os mecanismos de estruturação da fronteira permaneçam. (BARTHES, [1969] 1997, 195-196. In: POUTIGNAT; FENART-STREIFF, 1997).

É devido ao interesse em continuar estabelecendo essa *fronteira étnica* que grupos como os “okinawanos” e os “japoneses” que, por mais de um século, convivem, muitas vezes, em um mesmo espaço físico e social tanto no Brasil quanto no Japão (o que levaria a crer que tais diferenças desapareceriam) continuam, em determinados contextos e por grupos específicos, estabelecendo relações de alteridade.

Voltando à questão dos estereótipos sobre japoneses e okinawanos, Eliza comenta sobre o assunto ao mencionar o *kachiashi*:

Teve também no Japão aquela novela “*Churasan*” que passou na NHK e acabou mostrando... Meio que estereotipado, mas mostrou a vida dos okinawanos. Depois disso acho que teve mais umas quatro novelas. Agora no mês passado acabou uma que chamava “*TsurukameJosarin - Minami no Shima Kara*”, que também se passava inteira em Okinawa, em algumas ilhazinhas mais remotas como Ishigaki que é bem no extremo sul do Japão. Ela conta assim, essa parte da... cultura, diz que okinawano bebe bastante, que tudo acaba em festa, em *kachiashi*, acaba dançando só tocando música, tal e é bem por aí. Então, acho que de lá pra cá, como também as bandas e cantores de Okinawa fizeram muito sucesso, acabou contribuindo para acabar com essa... vergonha de ser okinawano e passou a ser motivo de orgulho.

Eliza menciona como Okinawa nas últimas décadas tornou-se “pop” invadindo a cultura de massa japonesa, seja simplesmente pelo tema, seja por meio de artistas oriundos desse arquipélago, em especial músicos. Tal exposição midiática cria, porém, ambiguidades, pois se ela contribui para divulgar as peculiaridades de Okinawa no Japão e mesmo no mundo, podendo criar certo orgulho para aqueles que se identificam com a cultura dessa ilha,

ao mesmo tempo, elas criam novos estereótipos nem sempre agradáveis com relação aos *uchinanchu*. O caso de os okinawanos beberem bastante e de tudo acabar em *kachiashi* é um bom exemplo. Como precisar se tais imagens pretendem afirmar que os okinawanos são alegres e descontraídos ou se, acima de tudo, se trata de uma população exótica, indolente, pobre e que não leva nada a sério? Talvez ambas ao mesmo tempo?¹⁵⁵. Tais indagações contribuem para as reflexões acerca dos discursos da e sobre a comunidade okinawana brasileira.

Essa mesma ambiguidade com relação a “cultura do *kachiashi*” pode ser vista no caso citado por Chi-FangChao, “A Taiwanese who had lived in Ishigaki for fifty years described the scene of *kachiashi* dancing: ‘They look like crazy, these Yaeyama people. If people hear the sound of *samisen* on the street they will gather and start dancing immediately^{**},” (CHAO, 2001, p.159). O caso demonstra que talvez a tradição do *kachiashi* seja ainda mais intensa nas pequenas ilhas ao sul de Okinawa, próximo a Taiwan (Yaeyama, Ishigaki), e essa impressão de estranhamento com relação à frequência e à espontaneidade da dança não se restringe aos japoneses da ilha principal.

Para além do *kagyadefû* e do *kachiashi*, cabe destacar algumas canções muito presentes no *Sanshin no hi* e em outros eventos, como a *Asadoyayunta* (balada *asadoya*) e *Hatomabushi* (canção de Hatoma), ambas de estilo *minyô*. Originalmente, a *Asadoyayunta* era uma canção de trabalho, mas hoje em dia é cantada tanto por crianças quanto por adultos em inúmeras ocasiões. Segundo Alice, ela “tem um texto abundante em metáforas indecifráveis. ‘Lírio Branco’, por exemplo, na segunda estrofe, simboliza ‘liberdade’. ‘Cultivar o arroz’ e ‘tingir a veste de azul’ simbolizam ‘casamento’ (SATOMI, 1998, p.120). Segue a letra traduzida pela autora:

Você é a rosa silvestre que floresce no campo
(expressão de alegria)
Você tenta escapar de mim
Voltando para casa ao entardecer

¹⁵⁵

Um exemplo de como essas questões são complexas é fornecido por Matt Gillan quando afirma que as representações, criadas por músicas e por novelas como *Churasan*, de uma Okinawa paradisíaca, onde a vida passa mais devagar e as pessoas valorizam mais as relações humanas em comparação, por exemplo, com a agitação frenética de Tôkyô, chegou a ponto de provocar uma considerável migração de japoneses das ilhas principais para a minúscula ilha de Ishigaki (Yaeyama). A população desse local aumentou em mais de cinco mil pessoas entre 2000 e 2009, número considerável levando –se em conta que o crescimento demográfico japonês é quase zero. Tal movimento migratório é uma rara exceção na história recente japonesa que sempre testemunhou um constante êxodo rural em direção às grandes cidades desde o período Meiji (GILLAN, 2012, p. 06).

*Um taiwanês que viveu em Ishigaki [uma pequena ilha ao sul de Okinawa bem próxima a Taiwan] por cinquenta anos descreveu a cena da dança do *kachiashi*: ‘Eles parecem loucos, esse pessoal de Yaeyama [conjunto de ilhas que inclui Ishigaki]. Se as pessoas ouvirem o som do *samisen* [*sanshin*] na rua eles se juntam e começam a dançar imediatamente’. (Tradução livre do autor).

Entre vergonha e alegria
Para um infame você me ergue
Você é o lírio branco longe do meu alcance
[Refrão]

Para cultivarmos juntos vamos na lua cheia
Para que tudo corra bem
Sem precisar de ninguém para regar
[Refrão]

Deixe-me tingir a roupa de azul
Enfia-me as mangas
Coloco-me o colete da compaixão
[Refrão]

Okinawa é um ótimo lugar, venha passear
Seja na primavera, verão, outono ou inverno
Venha ver as flores daqui (SATOMI, 1998, p.120-121).

A letra da *Asadoyayunta* foi interpretada de diversas maneiras. Trata-se de uma declaração e um pedido de amor de um homem de alta posição social a uma moça simples que insiste em evitá-lo. Matt Gillan compreende a canção como uma expressão de resistência política e cultural da população de Yaeyama contra o domínio da capital do reino de Ryûkyû (Shuri) sobre as ilhas menores. Contudo, ao longo do tempo, ela foi reinterpretada como uma forma de resistência dos okinawanos diante da dominação japonesa.

Essa música tornou-se conhecida nacionalmente na versão *shin-Asadoyayunta* (“nova” *Asadoyayunta*) que teve sua lírica (composta na língua de Yaeyama que pertence à família de línguas do sul de Ryûkyû) traduzida para a língua japonesa. Essa versão foi encomendada por uma gravadora japonesa na década de 1930 como parte do esforço de japonização das práticas culturais divergentes das oficialmente aceitas (processo que também ocorreu em outras províncias) ao mesmo tempo em que se divulgava o estilo e as “cores locais”. (GILLAN, 2012, p. 62). A última estrofe da canção que ressalta as qualidades de Okinawa foi adicionada posteriormente.

A versão “japonizada” da *Asadoyayunta* tornou-se mais conhecida nas últimas décadas com o *boom* da música de Okinawa, popularizada por cantores famosos como a okinawana (de Ishigaki/Yaeyama) Rimi Natsukawa. Atualmente, a *Asadoyayunta* é uma das canções símbolos de Okinawa e sua presença é marcante nos eventos das comunidades diaspóricas, sendo uma das mais apresentadas para turistas em Okinawa (sobretudo em Yaeyama) (CHAO, 2001, p. 198).

Devido a esse simbolismo, a *Asadoyayunta* é presença quase obrigatória no *Sanshin no hi* por criar uma atmosfera um tanto “clássica”, solene e “autêntica”. Na edição do evento

de 2016, a comissão organizadora inovou ao solicitar que os participantes trouxessem o seu próprio *sanshin* e tocassem essa música juntamente com os artistas do palco. Também distribuiu a letra da canção para que todos pudessem cantar.

Essa inovação demonstrou como pode haver uma interação com o público mesmo em eventos mais “clássicos” e “tradicionais”. Demonstrou ainda a centralidade do *sanshin* como algo simbólico e mesmo fisicamente partilhado por muitas pessoas, e a popularidade da *Asadoyayunta* na comunidade okinawana em geral.

Outro exemplo interessante foi a apresentação realizada em 2006 pela banda *Tontonmi* (que toca músicas de estilo okinawano junto a instrumentos e ritmos modernos) durante o *IV Sekai no uchinanchu taikai* em Okinawa, o qual teve como sugestivo mote “*Uchina chanpuru*”. Na ocasião, a banda apresentou a música *Asadoyayunta* por meio de ritmos e instrumentos típicos de samba (pandeiro, soalha). Ao fim, realizaram um *kachiashi* e exibiram as bandeiras do Estado de São Paulo, do Brasil, do Japão e de Okinawa¹⁵⁶. A força simbólica dessa performance, potencializada pelas circunstâncias que a envolvia, um evento mundial realizado em Okinawa, é extraordinária e de difícil apreensão.

Hatoma (Hatuma) bushi de estilo *minyô* é outra canção muito frequente nos eventos. Segue a letra traduzida por Shuncho Higa,

Cheerfully climbing the hill of Hatoma
Come to the foot of the kuba forest
How beautiful are the kuba trees
That cover the top of the hill!
Many a ship comes and goes before our eyes;
What a sight we behold!
These are the ships that carry
The abundant crops we harvested* (HIGA, p. 05).

Segundo Shuncho Higa, essa canção é uma homenagem à população diligente e esforçada de Hatoma (em Yaeyama) que havia migrado para essa ilha por não conseguir pagar os pesados tributos do reino. A música é alegre e a letra destaca a beleza da região de Hatoma, o sucesso de seus habitantes que lograram em reconstruir suas vidas em uma terra fértil, produzindo alimentos em quantidade mais do que suficiente para pagar os impostos e ainda viver bem, e o espírito de ajuda mútua dessa população (HIGA, p. 05). Em outros termos, o

¹⁵⁶ O vídeo desta apresentação está disponível no site do Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=ZiSIUon0kPc>. Acesso em 25/05/2015.

*
Alegremente escalando a colina de Hatoma
Chegamos ao limiar da floresta de palmeiras de leque
Que cobrem todo o cume da colina!
Muitos navios chegam e partem diante de nossos olhos;
Que vista nós contemplamos!
Estes são os navios que transportam
A abundante safra que nós colhemos (Tradução livre do autor).

tema da canção é uma migração bem sucedida de modo que, para os imigrantes e descendentes que compreendem a letra, ela deve tocar profundamente pela inevitável analogia traçada com os habitantes de Hatoma, que migraram para uma terra desconhecida e com a mesma esperança de prosperar.

Hatoma bushi retrata uma situação econômica e social (crise agrícola, migração, fome) recorrente antes mesmo da anexação japonesa de Ryûkyû em 1879, porém sua lírica foi diversas vezes adaptada e ressignificada para outras épocas e contextos por evocar sentimentos (nostalgia, dor da partida, desejo de superação, ajuda mútua) “universais” e significativos para aqueles grupos sociais em situação migratória, o que justifica sua presença nos repertórios de praticamente todas as comunidades okinawanas diaspóricas.

O estilo *minyô*, do qual fazem parte as duas canções destacadas, é assim definido por Rodrigo Chinen:

Agora, o *minyô* tradicional é o que? É o *sanshin*, *taiko* e *sanba*. Toca bastante e quase em qualquer lugar e ocasião. *Asadoyayunta*, *chiadegua bushi*, *shimiji bushi*, tem muitas músicas e elas são mais agitadinhas. Aí dentro do estilo *minyô* tem o *hayabiki* que são aquelas músicas muito rápidas que só usa *sanshin* e *taiko*.

O *minyô* é onipresente nos eventos okinawanos e existem várias escolas e grupos, desde aqueles de abrangência e reconhecimento nacionais, como o *Ryukyu Minyo Kyokai do Brasil* e o *Ryukyu Minyo Hozonkai do Brasil*, até aqueles restritos ao pequeno público de seu próprio *shibu*.

Imagem 32 - Apresentação do grupo *Ryukyu Minyo Hozonkai* durante o 9º *Sanshin no hi* de 2014. (Arquivo pessoal)

Os membros dos grupos de *minyo* utilizam um tipo de uniforme (frequentemente uma camisa simples que se assemelha a um *kimono*), como é o caso do grupo acima, ou então vestem *kimono* variados e coloridos, como o conjunto retratado abaixo.

Imagem 33 - Apresentação do grupo *Ryukyu Minyo Kyokai* durante o 9º *Sanshin no hi* de 2014.

(Arquivo pessoal)

Ainda que o *sanshin* seja exclusivo, outros instrumentos, como o *taiko*, são utilizados, e, por vezes, alguns mais modernos como é o caso do membro mais à esquerda na fotografia anterior que porta uma guitarra. Como mostra a imagem a seguir, o estilo *minyô* atrai o público mais jovem:

Imagem 34 - Apresentação de *minyô* durante o 9º *Sanshin no hi* de 2014. (Arquivo pessoal)

Essa foto destaca uma das bandas de descendentes de okinawanos do Brasil, chamada *Heroes Sanshin Band*, cujos integrantes são jovens. Apesar de estarem apresentando um número de *minyô*, são perceptíveis adaptações como um violão e um *sanshin* elétrico à esquerda. Pelo exemplo dessas imagens percebe-se que, ao contrário do *koten*, no *minyô*, tanto homens quanto mulheres cantam e tocam o *sanshin* e é frequente a presença de artistas de diferentes faixas etárias em um mesmo grupo.

Dezenas de outras músicas de estilo clássico e popular são tocadas e dançadas durante o *Sanshin no hi* anualmente. Contudo, limitei-me a exemplificar e discutir essas duas canções porque a maioria não possui transcrição das letras ou tradução (por vezes nem sequer para o japonês) e são cantadas nas línguas de Ryûkyû. Ademais, mesmo quando existem traduções, nem sempre elas são confiáveis e, quando o são, ao traduzi-las amadoramente para o português perde-se quase toda a sua poeticidade e o seu sentido original.

Uma última questão com relação às canções “tradicionais” (*koten* e *minyô*) presentes nos eventos okinawanos reside na relevância do significado das letras. Geralmente, as pesquisas nas áreas de história e ciências sociais privilegiam a análise da letra das canções em prejuízo de outros aspectos igualmente, senão mais, importantes como a coreografia, a performance, a sonoridade, a ritualização, os instrumentos, as notações, etc. Nesse aspecto, essa pesquisa não é uma exceção e pelas limitações desse tipo de abordagem não irei elencar uma série de letras (ainda mais traduzidas) como se essas, isoladas de seu contexto musical, performático e circunstancial, transmitissem um discurso coeso sobre a cultura e identidade okinawana imediatamente compreendido por um público ideal. Muito pelo contrário, é importante frisar que todas essas músicas tradicionais (exceto aquelas que sofreram um processo de japonização) são cantadas nas línguas de Ryûkyû cujas variantes (como a falada em Yaeyama) são incompreensíveis mesmo para aqueles que dominam razoavelmente alguma outra língua de Okinawa. Assim, cabe duas indagações. Quem no Brasil, de fato, compreende a letra dessas canções? E, qual a relevância dessa (não)compreensão para o processo de construção identitária okinawana no Brasil?

Em conversas informais com membros da comunidade okinawana de São Paulo percebi que a esmagadora maioria conhece o significado de algumas músicas tradicionais por meio da transmissão oral. Frequentemente, esses “guardiões da memória musical” são os professores de dança e música okinawana, os idosos ou até mesmo jovens que fizeram intercâmbio em Okinawa e pesquisaram sobre o assunto.

Boa parte das pessoas envolvidas na comunidade conhece o sentido, o sentimento que as canções transmitem e não a letra. Associam as músicas com a temática geral. “Tal música fala da guerra”, “essa outra fala de traição”, “essa mais alegre de boas colheitas”, etc. Mais relevante do que verificar a compatibilidade de tais rótulos com o conteúdo literal da letra é perceber que por meio de tais associações essas canções sobrevivem e passam por um processo de simbolização que as transformam em facetas importantes do que seria o legado cultural okinawano no Brasil.

Diferentemente do que pode acontecer com as músicas modernas em japonês (de estilo okinawano ou não), a letra dessas canções tradicionais é de pouca relevância para a sua escolha e execução durante as festas. Excetuando o círculo restrito de organizadores e professores das escolas de música e dança que as selecionam cuidadosamente pensando em uma conexão entre elas ou na mensagem a ser transmitida, tais questões ficam completamente à margem do espectador, inclusive dos descendentes que participam ativamente da

comunidade.

Antes de concluir esse capítulo, vale a pena destacar que, desde 2015, o *Sanshin no hi* de São Paulo já não é o único a ser realizado pela comunidade okinawana brasileira, há também o que foi promovido pela primeira vez em Campo Grande (MS) pela *Associação Okinawa de Campo Grande*. Segue o folder oficial do evento.

Imagem 35 - Cartaz Oficial do *Sanshin no hi* de Campo Grande (2015)¹⁵⁷

Esse pôster é ainda mais simples e sóbrio em comparação com aqueles do evento paulistano, mas são perceptíveis algumas semelhanças como o destaque para o *sanshin* e o nome em japonês. O pano de fundo escolhido ao invés de remeter às praias da ilha, traz um tecido típico dos elegantes trajes femininos de Okinawa (*ryuso*), os quais, no passado, eram de uso restrito da nobreza de Ryûkyû, e, atualmente, são usados em danças clássicas de estilo *koten*. É o traje usado no concurso *Miss ryuso* durante o *Kyodo matsuri*.

Não há como afirmar que o *Sanshin no hi* de Campo Grande recebeu uma influência direta do festival paulistano, dado que o evento tem sua origem em Okinawa. Entretanto, é

¹⁵⁷ Imagem retirada do site oficial da Associação Okinawa de Campo Grande no seguinte endereço: <http://www.okinawacgms.com.br/sanshin-no-hi-dia-do-sanshin/>. Acesso em 20/02/2016.

bastante plausível que houve algum contato. Independentemente disso, a existência de outro *Sanshin no hi* demonstra a vitalidade de associações não paulistanas e explicita a preocupação em enfatizar as artes mais tradicionais e típicas de Okinawa (materializadas pelo *sanshin*). A escolha, pela *Associação Okinawa de Campo Grande*, desse festival diante de um leque imenso de possibilidades é instigante e os fatores que envolveram essa preferência certamente merecem futuras investigações.

Apesar das diferenças com relação ao *Okinawa festival*, o *Sanshin no hi* é apenas a outra faceta do discurso predominante sobre a cultura e identidade okinawana brasileira. Ele é o lado do *koten*, da formalidade, da uniformização e de um maior esforço em “preservar” o que se considera como “cultura okinawana tradicional”.

Evidentemente, ocorrem algumas adaptações como é o caso da inclusão dos *taiko* de estilo moderno. Entretanto, neste caso, a inclusão se torna possível porque tais grupos *aparentam* serem tradicionais e antigos por cantar e dançar músicas (cantadas em *uchinaguchi*) tradicionais e por sua indumentária remeter à época do reino de Ryûkyû e às camadas mais populares. O *taiko* contribui sobremaneira para criar uma imagem de “okinawanidade” autêntica pelo fato de as duas escolas do Brasil seguirem as músicas e as coreografias criadas por suas matrizes em Okinawa.

O *Sanshin no hi* cumpre uma função diferente, porém complementar, em comparação ao *Okinawa festival* no que concerne ao seu direcionamento a um público específico (os adultos e, mais ainda, os idosos). Esse evento é fruto da inevitável negociação entre a necessidade de atrair mais jovens e de se adaptar às transformações contemporâneas visando uma continuidade, e o desejo de não perder o objetivo inicial de tais associações, ou seja, o de preservar e transmitir o “tradicional” e “autêntico” legado cultural okinawano, tarefa que interessa, em especial, ao público mais idoso.

É preciso lembrar que o *Sanshin no hi* surgiu após o *Okinawa festival* e, possivelmente, foi “um passo atrás” em relação ao que talvez tenha sido interpretado pelos grupos mais tradicionalistas como sendo um excesso de “modernização”, de adaptação, de vulgarização, de *chanpuru*. Nessa interpretação, o *Sanshin no hi* teria um papel de relembrar e reafirmar as verdadeiras “raízes” artísticas da cultura de Okinawa (o *koten*, o *minyô* e o *buyô*).

Em suma, se no *Okinawa festival* um dos principais objetivos é, na medida do possível, abrasileirar a comunidade e a cultura okinawana; no *Sanshin no hi*, a intenção é “okinawanizar” essa mesma comunidade e cultura por meio da marcação e da ênfase nas suas grandes diferenças em relação à “cultura brasileira”. Apesar da aparente contradição, trata-se,

na realidade, de dois discursos e de duas dinâmicas de simbolização e ritualização complementares e que só são possíveis por serem realizados em espaços distintos e para um público espectador distinto.

O *Okinawa festival* e o *Sanshin no hi* materializam e dramatizam essas duas facetas opostas e complementares da identidade okinawana brasileira como apresentada nos discursos oficiais da comunidade (a de certa “brasilidade” expressa na ideia de *chanpuru* e a de uma “okinawanidade autêntica” expressas pelas artes “tradicionais” de Okinawa). Todavia, pode-se encontrar festividades que ficam em um meio termo entre esses polos, alternando constantemente entre um e outro. Nesse sentido, considero o *Kyodo matsuri* um bom exemplo por firmar-se nesse interstício entre o “tradicional” e “moderno”.

4.3 *Kaagee kaa ru ya ru* - a beleza é superficial: os sentidos e as temporalidades do *Kyodo matsuri* e do *Miss ryuso*

4.3.1 A espacialidade do *Kyodo matsuri*: alguns comentários sobre o CCOB

Antes de adentrar as especificidades desse festival, vale a pena comentar sobre o local onde ele é realizado, o *Centro Cultural Okinawa do Brasil* (CCOB), construído no município de Diadema na grande São Paulo.

O *Kyodo matsuri* é a única festa elencada nessa pesquisa que não ocorre na cidade de São Paulo, mas, ainda assim, considero-a dentro da órbita paulistana porque o seu público é, fundamentalmente, oriundo da capital e, em menor escala, de outras localidades, uma vez que não há uma comunidade okinawana considerável em Diadema.

Diferentemente de todos os *shibu* que sempre foram construídos por e para uma coletividade específica (reunindo conterrâneos – *shimanchu* - de uma mesma cidade ou vila) e que desapareceram quando essa se desfez (como, por exemplo, os da Vila Zelina, Assis, Ourinhos, Americana, Oswaldo Cruz, Dourados (MS), entre outros)¹⁵⁸, o CCOB foi construído em Diadema pelo fato de o terreno, na época de sua construção, ser muito barato por localizar-se em uma região periférica da cidade. Segundo Hikaru Tamashiro,

O Centro Cultural, na época o Paulo Nakandakare, primeiro deputado

¹⁵⁸ Segundo a AOKB, em 1973 havia 64 *shibu* de Okinawa no Brasil, já em 2008 esse número caiu para 45. Entretanto, na cidade de São Paulo, o número manteve-se estável havendo queda nas regiões do interior do estado. Com relação ao número de pessoas afiliadas, houve um forte decréscimo, em 1988 eram 4079 e em 2008 chegou a 2734. Segundo a associação, os principais motivos que explicam essa dupla redução são o movimento *dekkasegui*, que esvaziou as comunidades de jovens; a falta de interesse dos descendentes; o aumento progressivo da integração dos *nikkei* na sociedade brasileira juntamente com maiores opções de lazer; a permanência, nos *shibu*, de uma estrutura voltada para os *issei* e *nissei* (havendo conflitos de interesse e de opiniões com as gerações mais novas); e a falta de recursos (pela diminuição no número de associados) (ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL, 2012, p.189-190).

estadual da colônia Okinawa, eleito pela colônia, viu que devia muito favor pra sociedade e ele tinha uma verba de representação, que seria hoje uma emenda, ele doou parte pra Associação Okinawa. Para receber essa emenda, precisava construir uma instituição filantrópica e como lá em São Bernardo tinha a Casa da Harmonia, onde recebia os estudantes do interior pra estudar aqui em São Paulo, um alojamento, fizemos também um alojamento lá em Diadema, que na ocasião não tinha nem a rodovia Imigrantes, não tinha as grandes avenidas, era tudo “interiorzão”. Se decidiu fazer lá porque tinha muita terra, na época era um monte de eucaliptos, um monte de árvores e aí começaram a fazer o alojamento, um salão, mas houve uma disputa entre os diretores daqui. O diretor na época era o Seian Hanashiro, pai do Getúlio Hanashiro, secretário de transporte. Aí separaram a sociedade né? E justamente Casa Verde, Carrão, que são as maiores comunidades Okinawa até hoje, ficam mais longe de Diadema. Eles acharam que deveriam largar aquilo né? O pai do Getúlio assumiu, levou adiante e acabou constituindo essa sociedade que é hoje. Quando entrei na presidência encabecei um movimento pra integrar. Os velhos que estavam brigados já tinham falecido. Não tinha mais nenhum quase. E nós, *nissei*, não temos nada que brigar. Ah, vamos juntar os dois porque a gente pelo menos sabe como foram as coisas. Futuramente, vem um pessoal que não sabe o que aconteceu e nunca vai querer fazer uma integração. Então, vamos aproveitar e fazer [...]

Como mencionado por Hikaru, desde a sua construção (1971) até praticamente o ano de 2010, houve uma espécie de “Guerra fria” entre algumas famílias filiadas ao CCOB e outras ligadas à AOKB por motivos que ainda não são totalmente claros. Em consequência, algumas dessas famílias “boicotaram” a associação “rival” para evitar constrangimentos. Apesar de essa situação ter melhorado nos anos 2000, havendo uma aproximação, especialmente no contexto do Centenário, as duas associações só foram formalmente unificadas em 2010 durante a gestão de Hikaru Tamashiro como presidente da AOKB.

Com relação ao CCOB, trata-se de uma propriedade espaçosa, localizada próximo à prefeitura de Diadema (portanto, em uma área hoje em dia bem valorizada) e que possui as seguintes instalações: quadra de esportes, piscina, um campo de *gateboll*, um amplo salão social com palco, o *Museu da Cultura e Artes de Okinawa* (que fica no mesmo prédio onde existem alguns dormitórios), um lago decorado com pedras dispostas no formato do mapa de Okinawa, um jardim com árvores nativas do Japão (destaque para as cerejeiras, *sakura*), alguns monumentos aos imigrantes okinawanos (uma estátua e placas comemorativas), e, mais recentemente, o *Memorial do Imigrante Okinawano* (MIO). Seguem fotografias do CCOB.

Imagem 36 - Vista do exterior do espaço do CCOB em 2015 (Arquivo Pessoal)

Imagem 37 - Fotografia da área interna do CCOB (2015) destacando o lago e a construção em concreto que reproduz o mapa de Okinawa. Cada uma das placas representa uma localidade de onde vieram os imigrantes. Ao fundo, também são visíveis as cerejeiras em flor (Arquivo pessoal)

Imagem 38 - Frente do salão principal do CCOB durante o *Kyodo Matsuri* de 2015 onde foi exibido uma exposição com fotografias e páginas ampliadas do livro *1 Século de História* da AOKB (Arquivo pessoal).

Imagem 39 - Fotografia tirada em 2015 do prédio que abriga os dormitórios e o *Museu da Cultura e Artes de Okinawa* (Arquivo pessoal)

O CCOB é um espaço amplo onde ocorrem atividades esportivas (como torneios de *gateball*) e culturais ao longo do ano. Tal como acontece com a AOKB, o salão principal é

frequentemente alugado para bufês e outras ocasiões.

4.3.2 Dinâmicas e transformações do *Kyodo matsuri*

Com relação ao *Kyodo matsuri*, as ambiguidades envolvendo esse evento se iniciam já no seu nome e na forma como as pessoas se referem a ele. Após conversas informais com membros da comunidade, notei que poucos conhecem e, menos ainda, o chamam por seu nome oficial. A maioria o conhece como *Miss kimono* e, mais raramente, *Miss ryuso* ou apenas *Miss*. Mesmo os *issei*, muitas vezes não reconhecem o nome “*Kyodo matsuri*”.

Apesar de seu nome original ser em japonês (郷土祭り), significando algo como “Festival da terra natal”, ele raramente é escrito nesse idioma (com exceção de alguns folhetos mais recentes). Mesmo alguns dos membros da comunidade fluentes em japonês não souberam responder de imediato o que significava *kyôdô* (terra natal) porque nunca tinham visto essa palavra escrita¹⁵⁹. Alguns disseram, por exemplo, que o nome do evento seria algo como “Festival das flores” porque ele é realizado em julho quando florescem as cerejeiras.

Teoricamente, não se trata de um, mas sim de três eventos que se fundiram. Junto ao *Kyodo matsuri*, existe o *Miss ryuso*, realizado na segunda parte do evento, que é o concurso destinado a eleger a moça mais bela e que melhor representa a comunidade okinawana brasileira, e o *Eisa matsuri*, realizado a partir da nona edição. Enquanto esse último acabou sendo absorvido e desde a vigésima primeira edição cessou de ser anunciado (exceto na de número 23 de 2010 que o cita, mas não o contabiliza), o *Miss ryuso* tornou-se um complemento do nome “*Kyodo matsuri*” (deixando de ser contabilizado à parte) desde a edição de 2011 (24^a). Assim, desde esse ano, o nome oficial do evento é *Kyodo matsuri - Miss Ryuso* (desaparecendo o nome *Eisa matsuri*).

O *Eisaa matsuri*¹⁶⁰ teria ligação com as cerimônias do *obon* realizadas comumente no

¹⁵⁹ Mesmo para os que são fluentes em japonês, saber o significado de uma palavra isolada frequentemente demanda conhecer o *kanji* que a compõe devido ao fato de a língua japonesa ter inúmeras palavras homófonas que apenas são identificadas corretamente pelo contexto de utilização ou pela sua escrita em *kanji*.

¹⁶⁰ *Eisaa* (エイサー) é o nome em língua okinawana para uma dança ritualística religiosa realizada durante o festival do *obon*. Nesse evento, que dura três dias e originalmente segue o antigo calendário lunar, os espíritos dos ancestrais são homenageados por meio de uma série de rituais. No primeiro dia, nas aldeias, os ancestrais são convidados, simbolicamente, por meio das músicas e danças do *eisaa* (que incluem *taiko* e, por vezes, *sanshin* e *yotsudake*, um tipo de castanholas) a deixarem seus túmulos e visitarem a casa onde fica o altar familiar, a qual é preparada espiritualmente (fazem-se a limpeza e a arrumação do altar) para recebê-los (esse ritual é chamado de *unkee*). No dia seguinte, a família se reúne (de modo que todos possam acender incensos no altar e orar) e realiza-se um banquete em comunhão com os ancestrais. No terceiro dia, a família se despede dos espíritos que são guiados de volta aos seus túmulos pelas músicas e danças do *eisaa* (é o chamado *uukui*). Esse é apenas um dos estilos de *eisaa* (talvez um dos mais conhecidos pela comunidade brasileira) realizado tradicionalmente em Okinawa, mas no Brasil as datas e todo o *modus faciendi* do *eisaa* e do *obon* variam em cada família devido a mesclas de diferentes tradições religiosas e funerárias (católicas, espíritas, umbandistas,

mês de julho. Como não se trata de um *eisaa* “real”, visto que não ocorre o ritual do *obon* durante o *Kyodo matsuri*, possivelmente o *Eisaa matsuri* no CCOB seria, a princípio, uma forma de lembrar aos descendentes okinawanos que a época dessa cerimônia está próxima e, assim, propiciá-los um momento para que pensem nos seus entes queridos, nos ancestrais e nos pioneiros da imigração.

Outro indício que sugere a ligação com o *obon* é a presença dos artistas *chondara*¹⁶¹, os quais, em Okinawa, são associados às cerimônias do *eisaa*. Essa dimensão religiosa, que talvez por algum tempo esteve presente no *Kyodo matsuri*, praticamente cessou não apenas porque o nome “*Eisaa matsuri*” não é mais mencionado, mas também porque raramente se encontra alguma indicações na festa ou nos fôlderes de que o evento tem alguma relação com o *obon* ou com a religiosidade okinawana. Igualmente, nenhuma das pessoas com quem conversei mencionou essa questão. Ademais, a parte artística e cultural inclui outras apresentações como *karate* ou a ginástica rítmica japonesa (*rádio taissô*), que não possuem qualquer relação com o *obon* ou o *eisaa*.

As ambiguidades descritas até aqui decorrem da confusão com relação ao verdadeiro significado dessa festa. Apesar de aparentemente ser tradicional, um “Festival da terra natal” juntamente com uma celebração religiosa tipicamente okinawana, o *eisaa*, e ainda com um concurso que elege uma “miss Okinawa”, na prática, essa festa se mostra bem mais aberta e diversa. De fato, trata-se mais de um “Festival de Okinawa”, tal como os antigos fôlderes traduziam “*Kyodo matsuri*”, com a intensão de suavizar seu nome original cuja tradução talvez soasse excessivamente forte e restritiva.

Com relação à dinâmica do *Kyodo matsuri*, ele sempre é realizado no mês de julho aos domingos, iniciando por volta das dez horas da manhã e finalizando entre as sete e nove horas da noite. A programação dividiu-se em duas partes: a primeira, do início até o intervalo para almoço, é composta pela abertura oficial, apresentações de *taiko*, *odori* (danças típicas), músicas de estilo *minyô* e *koten* e, frequentemente, *shishimai*. Nas últimas edições, outras atividades como *rádio taisô* e *karate* foram incluídas. A segunda parte é dedicada ao longo processo de preparação, desfile e eleição da *Miss Ryuso*, das princesas e da *Miss simpatia*,

evangélicas e outras). Com relação a esse tema, ver, por exemplo, MORI, 2007, KONNO, 2015 e NELSON, 2008, especialmente, o capítulo cinco.

¹⁶¹ *Chôndara* é o nome em língua okinawana para um tipo de artista cômico, geralmente masculino, que usa um *kimono* vistoso (frequentemente listrado) e maquiagem propositadamente exagerada e caricata e transita por entre os artistas e próximo ao público para criar um clima de alegria e descontração. Apesar de, originalmente, em Okinawa os *chôndara* estarem associados ao *eisaa*, (onde também tinham a função de organizar as fileiras do *taiko*), no Brasil eles são vistos em diversos festivais, frequentemente junto ao *shishimai* (dança dos leões).

além de contar com apresentações artísticas e culturais exibidas durante os intervalos do *Miss* (para troca de roupas, preparo da maquiagem, contagem dos pontos dos jurados, etc).

Essas apresentações artísticas incluem músicas e danças de estilo *koten*, *minyô* e *taiko*. Contudo, esse momento é mais livre em termos de programação e quase sempre inova com a presença de cantores famosos, exibição de dança do ventre, “teatro comédia” okinawano (geralmente tendo como temática uma anedota da vida dos imigrantes), danças de salão, *karate* e até mesmo, *yosakoi soran*¹⁶². Essas novidades surgiram nas últimas cinco ou seis edições do evento (aproximadamente a partir de 2010), já que antes a programação era mais voltada às artes e cultura okinawana. Nesse sentido, Anacomenta: “[...] Porque nem o *Miss kimono* não é mais... [típico só de Okinawa]. Ah, se você olhar tem até tango. Ah, tá inovando, mas na minha época só tinha coisa de Okinawa”.

Um evento que começou bastante tradicional e restrito (tal como sugere seu nome) acabou, aos poucos, tendo maior abertura. Vários motivos podem ser elencados para essa mudança. A unificação CCOB/AOKB foi um dos mais importantes porque contribuiu para a divulgação do evento, resultando no aumento do público e na sua diversificação. Consequentemente, um público mais amplo incentivou o aumento no número de patrocinadores, lojas (bazaristas) e empresas que participam diretamente (barracas de alimentos, de artesanatos, roupas, filmes, entre outros). Outro fator relevante foi o recebimento, nas últimas quatro edições, de verbas de emendas parlamentares de deputados federais e estaduais *nikkei* (exceto em 2015 e 2016 devido aos cortes nos gastos públicos em decorrência dos problemas econômicos nacionais) que auxiliou na divulgação (evidente nos pôsteres) e na melhoria da estrutura da festa.

Digno de nota foi impacto do *Centenário da Imigração Japonesa* de 2008 que

¹⁶² *Yosakoi* (よさこい) é uma dança popular japonesa moderna originária da província de Kochi na década de 1950. Apesar de ter surgido como uma dança de verão por ser bastante animada e enérgica, ela se tornou muito popular no Japão estando presente em praticamente todas as províncias e sendo usada em diversas ocasiões, como, por exemplo, em eventos esportivos. Por sua vez, *soran bushi* (そらん節) é um conhecido estilo de canção popular japonesa surgida nas comunidades pescadoras da ilha de Hokkaido no extremo norte do Japão. Essa canção/dança era utilizada para encorajar o arriscado trabalho na pesca e muitos dos seus movimentos remetem simbolicamente a essa atividade como o lançar de redes, o içamento de cordas, etc. No início dos anos 1990, um grupo de jovens de Hokkaido criou uma dança híbrida chamada de *yosakoi soran* que fundia essa dupla tradição e estilo. Com o tempo, ela deu margem para a criação novos arranjos juntando música pop, roque (a até hip-hop) japonesa, guitarra, teclado, *samisen*, bateria e até instrumentos de Okinawa. Esse estilo musical tornou-se bastante associado a Hokkaido onde ocorre um grande festival anual que atrai milhares de visitantes e turistas. Com a expansão da cultura pop japonesa, o *yosakoi soran* tornou-se quase uma “febre” em diversos países atraindo principalmente o público mais jovem. No Brasil, essa dança ficou mais conhecida nos anos 2000, especialmente após o primeiro festival de *yosakoi soran* realizado em São Paulo em 2003. Desde então, ela cresceu exponencialmente em popularidade resultando na criação de dezenas de grupos em vários estados brasileiros, mesmo naqueles onde não há comunidades japonesas significativas como, por exemplo, no Ceará.

contribuiu para a renovação e ampliação das atividades esportivas e culturais da comunidade nipo-brasileira após a experiência de quase uma década de estagnação devido ao fenômeno *dekasegui* que esvaziou, especialmente de jovens, as associações. O *Centenário* coincidiu com a crise financeira mundial iniciada em 2008 provocando o retorno de dezenas de milhares de jovens brasileiros do Japão¹⁶³. Desde esse ano, apenas 2015 registrou um número ligeiramente maior de brasileiros partindo em direção ao Japão do que em sentido inverso¹⁶⁴ devido à lenta, porém gradual recuperação da economia japonesa em oposição ao quadro de estagnação brasileiro.

Muitos dos retornados acabaram participando mais intensamente das atividades das comunidades e associações nipo-brasileiras como forma de resolver a crise identitária que vivenciaram com a experiência *dekasegui*. No Brasil, esses descendentes eram considerados, pela sociedade majoritária, como “japoneses”, enquanto que no Japão eles eram imediatamente identificados como brasileiros, “latinos” (LESSER, 2001; KAWAMURA, 2003). São tão frequentes e, em certo sentido, semelhantes os relatos acerca dessa experiência de se descobrir como brasileiro no Japão que ela se tornou um clichê no âmbito das comunidades nipo-brasileiras.

Essa situação dramática e paradoxal de crise identitária é discutida pela pesquisadora japonesa radicada nos EUA, Nobuko Adachi,

[...] Japanese-Brazilians are racially marked as outsiders in both Brazil and Japan and this is a critical point; they can never find a “home” where they are welcome as insiders possessing true “cultural citizenship”. Therefore, they create their own ethnic boundaries to protect their achievements, using institutions such as the *tanomoshiko* system [*tanomoshi*] and cultural or artistic insignia of identity* (ADACHI, 2004, p. 71).

Adachi propõe um novo termo para identificar essa forma particular de discriminação “racial” contra a população *nikkei* no Brasil e no Japão, *diasporic racialization* (racialização diaspórica).

Diasporic racialization is not simply a consequence of physical appearance and language, nor is it a matter of being treated as stranger in one’s own homeland. Diasporic racialization is racialization as “strangers” by the

¹⁶³ Ver, por exemplo, <http://www.infomoney.com.br/minhas-financas/planeje-suas-financas/noticia/2992946/situacao-brasileiros-que-voltam-pais-fugindo-crise-internacional> e <http://www.gazetadopovo.com.br/economia/crise-manda-de-volta-50-mil-dekaseguis-para-o-brasil-bithdk4jp0336k75x3svjq6oe>. Acesso em 02/08/2015.

¹⁶⁴ Ver: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1644187-apos-25-anos-novo-fluxo-de-brasileiros-esta-a-caminho-do-japao.shtml>. Acesso em 02/08/2015.

* “Os nipo-brasileiros são marcados racialmente como *outsiders* tanto no Brasil quanto no Japão e esse é um ponto crítico; eles nunca encontram um “lar” onde são bem vindos como *insiders* que possuem verdadeira “cidadania cultural”. Desse modo, eles criam suas próprias fronteiras étnicas para proteger suas realizações, usando instituições como o sistema *tanomoshiko* e insígnias culturais ou artísticas de identidade”. (Tradução livre do autor).

mainstream societies of *both* host and ancestors nations. It is not that these people are mere foreigners, mere immigrants, or mere newcomers; they are *displaced* from nation and homeland and can neither be fully integrated into the host society nor return to the society of their origin. [...] Diasporic racialization is more dynamic and complex than mere “race” or “racism” and is a more accurate description of what is occurring for Japanese-Brazilians than “racial democracy” or “racial prejudice”. It is a social situation that arises under global conditions and is one of the effects of categorization that takes place beyond geographic boundaries** (ADACHI, 2004, p. 71) [Grifos da autora].

A situação de preconceito e estigmatização dos nipo-brasileiros no Japão não é sentida pelos descendentes de okinawanos ao visitarem a terra natal devido à radical diferença de status entre estes e aqueles que se aventuram na experiência *dekassegui* para realizar serviços mal remunerados e que requerem baixa qualificação¹⁶⁵ em outras áreas do país. Como os *dekassegui* não são enviados à Okinawa, os brasileiros nunca são vistos e tratados pela sociedade local como imigrantes “estranhos”, “desagradáveis” e potencialmente “perigosos”, mas sim como visitantes, turistas, estudantes intercambistas, estagiários e bolsistas.

Voltando à questão da ampliação e popularização das atividades culturais da comunidade *nikkei*, é possível citar o impacto do recente *boom* mundial da cultura pop okinawana que contribuiu para que os jovens descendentes se interessassem pela cultura da ilha de onde vieram seus antepassados.

Todas essas informações auxiliam na compreensão das razões e circunstâncias que levaram à expansão de festivais como o *Kyodo matsuri*, bem como das metamorfoses e adaptações pelos quais eles passaram, espelhando as novas dinâmicas envolvendo as comunidades okinawanas e japonesas no Brasil após o impacto do *Centenário* (que ajudou a organizar, unir, mobilizar e incentivar uma maior participação de toda a “colônia”) e o retorno dos *dekasegui*.

4.3.3 Sobre pôsteres e cartazes

Os pôsteres e cartazes oficiais do *Kyodo matsuri* configuram-se enquanto valiosos elementos na representação desse festival e de suas mudanças ao longo do tempo.

* Racialização diaspórica não é simplesmente uma consequência de aparência física e linguagem, tão pouco é uma questão de ser tratado como estranho na sua própria terra natal. Racialização diaspórica é racialização como “estranho” pela sociedade majoritária *tanto* da nação receptora *quando* da nação ancestral. Não é como se essas pessoas fossem meros estrangeiros, meros imigrantes, ou meros recém-chegados; eles são *deslocados* de nação e terra natal e não podem ser totalmente integrados na sociedade receptora nem retornar para a sua sociedade de origem. [...] Racialização diaspórica é mais dinâmica e complexa do que simplesmente “raça” ou “racismo” e é uma descrição mais precisa do que vem ocorrendo com os nipo-brasileiros do que “democracia racial” ou “preconceito racial”. É uma situação social que emerge sob condições globais e é um dos efeitos de categorizações que se estabelecem para além de fronteiras geográficas. (Tradução livre do autor).

¹⁶⁵ Esses trabalhos desagradáveis realizados pelos *dekasegui* são apelidados pejorativamente de KKK, *kitsui*, *kitanai*, *kiken*, respectivamente, “pesado”, “imundo” e “perigoso”. Ver: OCADA, 2000.

Imagem 40 - Cartazes oficiais do *Kyodo matsuri* das edições de número dezoito (2005) e vinte e dois (2010).

(Arquivo pessoal).

Mesmo passados cinco anos entre esses dois folhetos há uma característica comum entre eles e os demais desse período: sua simplicidade e a imagem de fundo remetendo às estampas ou ao tecido do traje *ryuso*¹⁶⁶ (*bingata*). Enquanto o cartaz de 2005 distingue e contabiliza os três eventos, o de 2009 (após a unificação AOKB/CCOB) não menciona o *Eisa matsuri*, e o concurso de *miss* e o *Kyodo matsuri* são apresentados como um único evento.

¹⁶⁶ *Ryûso* (流装) significa, literalmente, “*kimono* de Ryûkyû”, mas, no caso do concurso, refere-se especificamente aos trajes de estilo *bingata* (紅型), nome de uma refinada técnica de tintura utilizada na confecção das indumentárias tradicionais e de uso restrito da nobreza durante o reino de Ryûkyû. Trata-se de uma vestimenta de algodão bastante delicada, comprida, colorida (especialmente vermelho, azul e amarelo) e repleto de estampas que remetem à natureza de Okinawa, sendo ainda muito usada nas apresentações de danças okinawanas de estilo “clássico”. Em algumas performances, o traje é complementado por um vistoso chapéu vermelho em formato de flor chamado de *hanagasa* (花笠).

Imagem 41 - Cartazes oficiais do *Kyodo matsuri* das edições de número vinte e quatro (2011) e vinte e cinco (2012). Arquivo pessoal.

A julgar por essas capas de folhetos mais recentes, têm-se a impressão de um evento completamente distinto em vários aspectos. Apesar de não possuir dados a respeito, deduz-se que há uma enorme diferença em termos de orçamento a julgar pela qualidade do papel e pela montagem e diagramação de fotos coloridas de alta definição. Também é notável a mudança na representação do *Miss ryuso*, mesmo sendo o centro do evento, pela análise dos cartazes é perceptível uma preocupação crescente em demonstrar a diversidade artística e cultural do festival, como a predominância do *taiko*.

Trata-se de uma mudança radical com relação aos cartazes mais antigos onde só havia imagens referentes ao traje tradicional utilizado pelas candidatas, enfatizando, assim, a ligação do evento com o aristocrático e refinado universo do reino de Ryûkyû, ou melhor, com a representação que se faz dele. Seja por falta de recursos, pela característica do próprio evento na época, ou simplesmente por opção, a imagem que esses cartazes transmitem é a de uma festa mais simples, objetiva, tradicional, restrita, e centralizada no *Miss ryuso*.

Imagem 42 - Cartazes oficiais do *Kyodo matsuri* das edições de número vinte e seis (2013) e vinte e sete (2014). Arquivo pessoal.

Até a edição de número 25 (2012), a capa dos folhetos destacavam apenas as apresentações artísticas e culturais okinawanas (*taiko*, *shishimai*, *odori*, *sanshin*, os *chondara*, e o *Miss ryuso*). Daí em diante, elas passaram a exibir uma lista com as atrações disponíveis dando destaque para a gastronomia. Tais mudanças são sintomáticas do objetivo de tornar o festival mais aberto, dinâmico, moderno, jovial e *chanpuru*. Talvez tendo como uma das inspirações o *Okinawa festival*, a organização do *Kyodo matsuri* parece estar interessada em acrescentar um atrativo gastronômico e propagandear as mesmas apresentações culturais de maior sucesso entre o público não descendente ou não muito engajado nas atividades da comunidade, como o *taiko* (privilegiado nos fôlderes e cartazes do *Okinawa festival*).

4.3.4 Diferentes públicos, diferentes espaços: a estrutura do *Kyodo matsuri*

O espaço onde ocorre o *Kyodo matsuri* favorece a concretização dos objetivos do evento. A área externa do CCOB impacta aqueles descendentes que não são muito envolvidos

nas atividades da comunidade. As cerejeiras em flor, a estátua de um casal de idosos homenageando os pioneiros imigrantes e o lago com pedras desenhando o mapa de Okinawa com placas em português e em japonês em cada uma das cidades e vilas de onde partiram os imigrantes, são bastante significativos.

Com frequência, os idosos da primeira geração aproveitam o “mapa” recriado nesse lago para mostrar aos netos e até bisnetos a localização da cidade de onde emigraram aproximando, de forma mais palpável, a distante Okinawa da realidade vivida no Brasil e fomentando a rememoração de outras situações vividas na terra natal ou no processo migratório. O belo jardim que circunda o lago, com cerejeiras floridas e uma pequena cascata, contribui indiretamente para a associação de Okinawa com um lugar belo, sereno e com uma natureza exótica e paradisíaca.

Durante o evento, os visitantes podem conhecer o *Museu da Cultura e Artes de Okinawa* composto, principalmente, de peças doadas por membros da comunidade como *kimono*, documentos, instrumentos musicais, fotografias, gravuras que retratam o reino de Ryūkyū, discos, louças de porcelana, até mesmo troféus de *gateball* e luvas de beisebol. O acervo enfatiza a cultura material dos imigrantes e a relação destes objetos com Okinawa. Para o público geral, o museu contribui para a criação de uma imagem mais material, próxima e palpável sobre Okinawa e sobre os imigrantes que de lá partiram, especialmente se esses visitantes forem acompanhados por *issei* ou *nissei* que usaram aqueles objetos. Quando há esse diálogo, memórias relacionadas à Okinawa e à vida como imigrante no Brasil afloram.

O *Memorial do Imigrante Okinawano*, ainda incompleto, possui um pequeno acervo composto de objetos pessoais de famílias imigrantes okinawanas (máquinas fotográficas, discos, gravadores, documentos, instrumentos agrícolas e culinários), uma exposição que segue uma linha do tempo repleta de fotografia e enfatizando os fatos mais notáveis que afetaram a comunidade, e até mesmo uma réplica de uma choça típica dos pioneiros que trabalhavam na zona rural na abertura de estradas de ferro.

Imagem 43 - Representação de uma cabana típica dos imigrantes okinawanos nas frentes pioneiras, juntamente com alguns objetos e instrumentos agrícolas, não catalogados, em exposição no *Memorial do imigrante okinawano*. (Arquivo pessoal).

Segundo Hikaru Tamashiro, o objetivo central do MIO era ser um espaço de homenagem aos pioneiros. No fundo da sala existe uma longa e vazia prateleira envidraçada onde, de acordo com a proposta inicial, deveriam ser colocados pequenos recipientes contendo um punhado de cinzas dos incensos dos altares domésticos (*butsudan*, ou *totome*) de cada família okinawana, simbolizando as cinzas de todos os ancestrais. Os recipientes deveriam ser etiquetados com alguns dados básicos: nome do imigrante patriarca da família, de sua cidade natal, do navio que o trouxe e o ano de sua chegada.

A ideia de montar esse arquivo de memórias familiares (dos pioneiros) decorreu da preocupação relativa ao enfraquecimento do culto aos ancestrais nas novas gerações, seja por desinteresse, seja pela conversão a determinadas religiões (notadamente neopentecostais) que não aceitam a continuidade dessa prática. O abandono, ou pior, a destruição dos altares domésticos é, em geral, encarado de modo muito trágico pela comunidade porque a prática religiosa é vista como uma forma de comunhão e comunicação com os ancestrais e não apenas como parte de uma crença. Não se trata de um culto a uma divindade externa, mas sim aos antepassados, inclusive aos pais e avós falecidos, tendo, por isso, uma ligação sentimental e afetiva mais intensa e que se relaciona à concepção de que se deve respeitar os mais velhos,

aqueles que se sacrificaram pelos filhos e netos. Muitos dos colaboradores comentaram sobre o não dar-se conta de que o culto aos ancestrais era uma “religão”, entendendo-o como uma tradição familiar ou algo cultural. A função do Memorial seria abrigar e disponibilizar esse registro para que, futuramente, fosse possível a retomada do culto aos ancestrais e da história familiar, mesmo se já não existisse o *butsudan*.

Assim, havia a necessidade de fazer um memorial, um arquivo histórico da colônia, contando a história de cada imigrante. Preservar aquele primeiro que veio de cada família pro Brasil. Montamos esse memorial em Diadema. Hoje estamos engajados pra fazer esse trabalho. Okinawa tem um costume de acender incenso e, para que ele fique em pé, é dado uma sustentação pelas cinzas dos incensos que estavam ali. O pessoal não percebe, que sempre você tá pensando naquele memorial lá, naquelas tablita com o nome você não percebe que aquela coisa lá, aquela cinza que tá lá é o testemunho da fé religiosa que deu certo. Lá tem *senko* [incenso] que nossos avós rezaram, não quando estavam bem de vida, mas quando acabaram de chegar ao Brasil, andando descalço, fogão à lenha, lamparina, filhos para criar, muitas dificuldades, e, aquelas cinzas são o maior testemunho da fé, do pensamento positivo que deu certo. Se eu pegar esse altar da família e assumir, assumo a responsabilidade de rezar. E quem deve rezar é a família! Agora, se eu pego aquele pote, onde se acende *senko*, aquele pó é uma referência, é o testemunho da fé religiosa que deu certo. Hoje, cem anos, tem cinco gerações. Lá na frente, vai aparecer um camarada aqui com cara de brasileiro, com nome Yonamine, Akamine, ou Taira, e vão poder falar para ele: “Pô, você é Okinawa! Vai ao memorial, lá tem sua história! Olha, seu primeiro avô é esse aqui! Ó sua família é essa aqui, sua origem é Okinawa, tal lugar, assim, assim, assado. Vai lá vai ver o túmulo da família, a casa principal”. No final, você poderá mostrar aquela cinza e falar: “Olha, aqui são as cinzas, tem cinzas de todas as suas gerações de avós que rezaram por você, só que quem rezou por você não está mais aqui, mas nós temos as cinzas aqui. Nossa... Arrepia!

Essa proposta é um belo exemplo da tentativa de preservar e ao mesmo tempo adaptar uma das práticas mais tipicamente okinawanas (o culto aos ancestrais) no atual contexto brasileiro. Todavia, essa ideia, até o momento, não foi adiante por motivos ainda obscuros. Acredito que seja possível elencar duas hipóteses principais para esse retrocesso. Em primeiro lugar, por meio de conversas informais, tive a impressão de que esse objetivo do memorial é uma proposta bastante particular de Hikaru e talvez de mais alguns poucos indivíduos. Muitas pessoas desconhecem essa função que o MIO deveria desempenhar ou não partilham das mesmas preocupações. Em segundo lugar, para vários membros da comunidade seria impensável a ideia de retirar qualquer objeto do altar (onde adquirem o status de sagrado) e levá-los para outro lugar (profano). Para as famílias mais atenciosas com relação ao *sosen suuhai* (culto aos ancestrais), até a retirada de um item do altar para limpeza é algo cerimonioso e uma simples mudança do altar de um cômodo a outro pode demandar rituais específicos e, não raro, a presença de uma *yuta*.

A não concretização do MIO exemplifica os conflitos e as discordâncias internas à comunidade e explicita o quanto a questão da religiosidade okinawana é paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que ela é um dos pilares da identidade okinawana no Brasil, ela é eminentemente familiar, sendo complicado fazer generalizações e estabelecer certa unidade ou consenso válidos para todos. Diferenças nas práticas e nas interpretações religiosas são um dos mais frequentes motivos de desavenças e conflitos na comunidade, como o caso ocorrido no *Fórum*.

Por estar incompleto, o memorial é pouco visitado e sua função, no *Kyodo matsuri*, resume-se em ser um “espaço criança”. Em uma das salas, voluntários, em geral do *Urizun*, tomam conta das crianças pequenas enquanto os pais ou responsáveis estão no evento. Mas, ainda assim, trata-se de um espaço que auxilia, mesmo que de forma limitada, na construção das representações sobre Okinawa e sobre a comunidade okinawana brasileira, tendo em vista que essa sala, equipada com livros de colorir e alguns brinquedos, possui cartazes com provérbios okinawanos escritos em português e em japonês com letras estilizadas e ilustrados com desenhos de simpáticos *shiisa* antropomorfizados.

Imagem 44 - Cartazes com provérbio okinawanos no “espaço criança” (*Memorial do imigrante okinawano* - MIO) durante o 27º *Kyodo matsuri* em 2014 (Arquivo pessoal).

Esses provérbios estão em consonância com alguns dos principais “valores” divulgados pelas associações e pelo discurso oficial da comunidade. Além do onipresente *icharibachoo*, foram escolhidos provérbios que valorizam a superação de dificuldades, o respeito aos idosos e uma certa “cultura” do *kachiashi*, *chanpuru*. Normalmente, os voluntários auxiliam na transmissão desses provérbios para as crianças explicando o seu significado e contexto de utilização. Alguns desses cartazes foram expostos na tenda cultural do *Urizun* nas últimas edições do *Okinawa festival*, onde eram vistos por um público maior e mais diversificado.

Nas últimas duas edições do *Kyodo matsuri*, a comissão organizadora montou uma exposição a partir de ampliações de páginas selecionadas do livro *1 século de história: A comunidade Okinawana no Brasil desde o navio Kasato Maru (1908-2008)*. Os temas escolhidos foram os mais diversos, abrangendo desde informações gerais sobre a imigração japonesa, passando pelas experiências de famílias okinawanas em regiões do Brasil (Campo Grande, Santos, Itariri, Mercado da Cantareira, Campinas, etc.), até a Segunda Guerra Mundial e a *shindô renmei* (a qual teve a participação de considerável número de

okinawanos). Essa exposição criou um contexto propício para que muitos idosos e pessoas de meia idade relembassem e partilhassem suas memórias e experiências com os mais jovens. Não era incomum presenciar inusitadas situações de trocas de experiências e de empatia entre pessoas desconhecidas que se davam conta de que passaram por situações parecidas como a vivência em uma mesma localidade ou o trabalho em uma mesma atividade profissional.

O espaço do CCOB durante o *Kyodo matsuri*, constrói e, ao mesmo tempo, reforça as concepções de tradição, cultura, memória, história e identidade da comunidade okinawana brasileira que o evento transmite. Dispondo de barracas de alimentação e de bazaristas onde já se observa mistura e dispersão, nota-se como esse festival localiza-se no interstício entre um evento “tradicional” okinawano e outro mais “abrasileirado” e *chanpuru*.

Assim como o *Okinawa festival*, o *Kyodo matsuri* possui um espaço, ainda que mais modesto, para bazaristas onde pode-se encontrar roupas, bijuterias, cosméticos, brinquedos, filmes e programas de televisão japoneses, chineses e coreanos, balcões de empresas de turismo e de escolas particulares, dentre outros. A presença dos bazaristas e das barracas de comidas é mais um indício da presença de um público amplo e heterogêneo (principalmente nos últimos sete, oito anos). Em 2011, por exemplo, o festival recebeu mais de três mil visitantes (25° KYODO MATSURI - MISS RYUSO, 2012, p. 59), número respeitável considerando as limitações e empecilhos resultantes de sua localização e de seu espaço.

Imagem 45 Espaço dos bazaristas durante 27° *Kyodo matsuri* em 2014 (Arquivo pessoal)

A praça de alimentação fica em um espaço notavelmente pequeno com cerca de dezoito barracas das quais apenas três ou quatro servem comidas típicas okinawanas por serem administradas por algum *shibu* ou então pelas senhoras do *fujinkai* (associação de senhoras). Os pratos típicos servidos são *hija nu shiru*, *Okinawa soba*, *ashibichi*¹⁶⁷ (sopa de pé de porco), *onigiri missô*, *sata andagui* e, mais raramente, *irichi* e *nantu* (*mochi* okinawano).

As outras barracas servem comidas variadas como lanches e espetinhos, *bento*, pastéis, produtos industrializados importados do Japão, *tempura*, *yakisoba*, cachorro quente, feijoada, dobradinha, cocadas e balas de coco, etc. Ainda assim, é possível encontrar algumas adaptações e fusões gastronômicas, como o já famoso *mochi* de mandioca.

Imagem 46 - Barracas de alimentação durante 27º *Kyodo matsuri* em 2014 (Arquivo pessoal)

A julgar pelo folder, tem-se a impressão de que as barracas dedicadas à culinária okinawana são dominantes, mas elas são minoritárias, ainda que populares e com longas filas. Algumas delas como o *irichi*, o *ashibichi*, o *nantu* e, principalmente, o *hija nu shiru*, são bastante tradicionais e não encontradas nem no *Okinawa festival* nem no *Sanshin no hi*. Desse modo, em termos gastronômicos, é difícil classificar o *Kyodo matsuri*, uma vez que ele oferece, um tanto discretamente, pratos bem típicos em meio a opções mais “abrasileiradas”.

A montagem do festival em duas seções, a primeira até o horário do almoço,

¹⁶⁷ O *ashibiti*, ou *ashitibiti*, sopa de pé de porco, é um dos pratos mais famosos de Okinawa, porém é raramente encontrado nas festas okinawanas brasileira, talvez pelo fato de, assim como o *hija nu shiru* (a sopa de cabrito), exalar um cheiro forte (utiliza ingredientes como gengibre, *misso*, nabo, cogumelos e *sake*) que pode provocar receios de que o prato não seja apreciado pelos visitantes não descendentes. Uma interessante comparação pode ser feita com o *Okinawan festival* de Honolulu, Havaí, onde esse prato é um dos mais populares e apreciados pelo público em geral, sendo, inclusive, associado ao próprio festival.

teoricamente dedicada ao *Kyodo matsuri* e *Eisa matsuri*, e a segunda ao *Miss ryuso*, acaba por dividir o público visitante e demonstra como o evento é, *ao mesmo tempo*, aberto e fechado, dado que na segunda parte os presentes ou são descendentes ou são parentes e amigos das candidatas ou de outras pessoas participantes.

Desde o início, a parte da manhã encerra-se com palavras de agradecimento de autoridades, seguido do *kachiashi* que sinaliza o término do *Eisa matsuri* e do *Kyodo matsuri*, ou seja, da seção mais aberta ao público externo. Esse é um dos motivos de, tradicionalmente, essa primeira etapa ser realizada a céu aberto (no campo de *gateboll*), enquanto a segunda ocorre no salão principal. Em certo sentido, o período matutino assemelha-se ao *Okinawa festival* (com apresentações, barracas de alimentos e bazaristas e exposições sobre Okinawa, além do museu), enquanto o vespertino lembra o *Sanshin no hi* (voltado para a própria comunidade e com menor número de visitantes por ser realizado em um salão fechado).

Isso não significa que a primeira parte é mais “moderna” e a segunda mais “tradicional”. Apesar de, teoricamente, a segunda ter um “clima” mais “clássico” pelas apresentações de *koten* e pela própria simbologia do *Miss ryuso*, com as candidatas trajando a mesma refinada vestimenta e com o mesmo penteado e maquiagem, tal percepção é enganosa ao se atentar para os cadernos de programação. A segunda parte é mais livre e com shows ou apresentações inusitadas (como dança do ventre), únicas em cada edição.

Tais inovações evitam que o ambiente fique deveras formal a ponto de ser cansativo, tendo em vista que o *Miss* demora de quatro a seis horas. Mesmo com o *koten* e com a formalidade do desfile, o ambiente é descontraído, com ovações e gritos das torcidas, havendo mesmo uma premiação para aquela mais animada. Desse modo, mais do que uma divisão “moderno” *versus* “tradicional”, o evento delimita dois momentos e espacialidades distintos: o primeiro aberto a todos os visitantes, e o seguinte direcionado à própria comunidade.

4.3.5 Representando as damas de Ryûkyû: corpos femininos e construção identitária no *Miss ryuso*

Considerando que a particularidade do *Kyodo matsuri* é o concurso *Miss ryuso*, o restante deste capítulo será dedicado à sua análise. De início, é relevante refletir acerca dos concursos de beleza nas comunidades *nikkei* brasileira e sobre a imagem da mulher ideal que transparece ao mesmo tempo em que é construída por eventos dessa natureza.

A organização de concursos de beleza pela comunidade japonesa no Brasil é consideravelmente antiga. Os primeiros registros datam da década de 1940, após a Segunda

Guerra, quando a maior parte desses imigrantes, ciente da impossibilidade de retorno ao Japão, decide investir em atividades econômicas de longo prazo, como a agricultura, e na interação social com objetivos de ascensão econômica. Buscando cumprir essas duas demandas, surgiram os festivais agrícolas e, juntamente com eles, pequenos concursos onde se elegiam uma representante local coroada como a rainha ou *miss* do produto agrícola a ser divulgado, como a Rainha do Caqui (Mogi das Cruzes), a Rainha do Pêssego (Itaquera) e, pioneiramente, em 1948, a Rainha do Ovo (Bastos, no interior de São Paulo) (MORI; INAGAKI, 2008, p. 137).

Esses eventos não eram propriamente concursos de beleza, já que era eleita rainha aquela que obtinha o maior número de votos comprados pelos visitantes (o objetivo era angariar fundos), não havendo banca julgadora, ou critérios de inscrição (MORI; INAGAKI, 2008, p. 137). Além do objetivo econômico, era um modo de construir e divulgar a imagem da mulher japonesa ideal, tanto para a própria comunidade, como para a sociedade em geral (ideais de recato, timidez, delicadeza, simpatia, comprometimento com a família e com a comunidade e beleza física, porém evitando apelos sexuais).

Junto a essa questão da construção de gênero, havia um forte componente étnico e mesmo “racial”. Nos concursos dos anos 1950, a quase totalidade das candidatas eram filhas de casais japoneses “puros” e a mestiçagem era vista pejorativamente devido à permanência de concepções racistas e eugênicas dominantes na sociedade japonesa das primeiras décadas do século XX, como analisados por Jennifer Robertson (2005). Essa situação modificou-se na década de 1970 com a urbanização, a integração dos descendentes e, logo, o aumento considerável no número de “casamentos mistos”, porém, não sem provocar alardes e um intenso debate acerca da conveniência e da legitimidade de se permitir a participação de mestiças nos concursos (MORI; INAGAKI, 2008).

Mais do que determinadas concepções estéticas e culturais acerca do ideal de beleza e do comportamento feminino, os concursos evidenciam os conflitos vivenciados dentro da comunidade japonesa em relação a temas, até então, complicados e polêmicos como era o caso da miscigenação. Apesar de serem ainda negligenciados como objeto de estudo acadêmico no Brasil, os concursos de beleza são preciosos para o estudo de comunidades imigrantes por diversos ângulos.

No caso específico do *Miss ryuso*, sua estrutura foi inspirada no maior concurso de beleza *nikkei* do Brasil, o *Miss colônia*, o qual, após uma curta experiência de dois anos na década de 1950 (malogrado pela resistência das famílias japonesas que consideravam

impróprio e indecente a exposição das jovens ao público), retornou com mais força em meados de 1970, chegando, inclusive, a ser mundial (*Miss nikkei internacional*), até a sua extinção em 1994 por falta de financiamento (MORI; INAGAKI, 2008).

No *Miss colônia*, as candidatas eram avaliadas em cinco critérios (beleza do rosto, perfeição física, graça, personalidade e desembaraço social), além de terem de responder às questões de conhecimentos gerais/atualidades. A premiação ocorria em três categorias (a *miss*, quatro princesas e a *miss simpatia*, eleita pelas próprias candidatas) e a grande vencedora recebia uma viagem ao Japão onde conhecia autoridades e desfilava em eventos menores. De 1957 até 1994, o concurso permitia apenas a inscrição de candidatas pré-selecionadas e indicadas por associações reconhecidas (MORI; INAGAKI, 2008). A estrutura do *Miss colônia* tornou-se modelar e ainda hoje é reutilizada por outros concursos como o *Miss ryuso*.

O *Miss ryuso* é um dos festivais mais antigos da comunidade okinawana brasileira (desde 1988) e, talvez, o que mais intensamente transmite a ideia de uma “okinawanidade”, inclusive em termos étnicos. Esse processo ocorre por centrar-se na apresentação e julgamento de jovens que são, ao menos em parte, etnicamente okinawanas (há um rompimento completo com relação aos demais *nikkei*), trajando vestes (*ryuso*) que aludem à nobreza do reino de Ryûkyû (anterior à dominação japonesa), e pelo fato de a vencedora representar toda a comunidade *uchinanchu* brasileira em Okinawa no mais famoso festival dessa ilha, o *Naha matsuri*.

Os principais requisitos para se inscrever no concurso *Miss ryuso* são:

1. Ser descendente de Okinawa Kenjin (pai ou mãe).
2. Ter dezoito anos completos.
3. Deverá ser indicada por Shibu, Ryubu dojo [academias de dança okinawana], academias de judô, kobudo [arte marcial okinawana] ou outras associações.
4. Deverá ser solteira.
5. A família da candidata deverá ser associada da Associação Okinawa Kenjin do Brasil¹⁶⁸.

De acordo com a terceira e a quinta regra, é proibido a participação de candidatas que não sejam filiadas às entidades oficiais (assim como no *Miss colônia*) e cujos pais não sejam membros da AOKB. Logo, há uma pré-seleção das candidatas e, tendo em vista que os presidentes dos *shibu* (de onde é proveniente a maioria das candidatas) são sempre homens, trata-se de uma seleção eminentemente masculina. Além disso, cada entidade pode enviar

¹⁶⁸ Disponível em: <http://www.acbj.com.br/index.php/associacao-okinawa-kenjin-do-brasil-convidadescendentes-da-provincia-para-participar-do-28o-miss-ryuso/>. Acesso em 02/02/2016.

apenas uma candidata (exceto se houver poucas inscrições). Havendo mais de uma interessada, a própria associação deve classificá-las.

Como ocorre com boa parte das atividades da comunidade (excetuando o *odori*), há uma certa dominação masculina no evento por ser a seleção e o corpo de jurados compostos, majoritariamente, por homens, acima de quarenta anos e considerados de renome ou bem sucedidos (médicos, engenheiros, empresários, presidentes de *shibu*)¹⁶⁹, como ocorria no *Miss colônia*.

Mesmo não sendo possível saber ao certo quais são os critérios dessa pré-seleção, imagina-se que o objetivo é escolher aquelas moças consideradas como as mais “adequadas” para representarem o papel feminino, esperado de uma *Miss ryuso*, e a comunidade brasileira em Okinawa. Evidentemente, fatores “extraoficiais” como preferências pessoais, relações entre as candidatas (e seus pais) e as autoridades da associação podem ser significativos na escolha.

Não possuo informações suficientes para afirmar se, na concepção da *miss ryuso* “ideal” (tal como imaginada no processo da pré-seleção e da avaliação dos jurados), a questão da miscigenação é relevante, uma vez que não há qualquer empecilho, em termos de regulamento, à participação de candidatas mestiças, porém é curioso atentar que até 2014 apenas três vencedoras do *Miss ryuso* (de um total de vinte e quatro) eram mestiças de okinawanos e brasileiros (HIGA, 2015, p. 48). Esse número é pequeno considerando que, de acordo com o levantamento feito pelo *Centro de estudos nipo-brasileiro*, em 1987, a média nacional de casamentos interétnicos na população *nikkei* era de 45,9% (KOJIMA, 1991, p. 74), porcentagem que, seguramente, aumentou muito após quase trinta anos. Apesar de delicada, a questão étnico-racial acaba sendo inevitável em eventos dessa natureza, pois, como afirma a antropóloga Christine Yano, pensando no caso dos EUA, uma das principais diferenças dos concursos das comunidades ázio-americanas (*Asian-Americans*) em comparação com aqueles realizados pela sociedade majoritária é que os primeiros estabelecem, logo de início, o componente étnico-racial como indispensável, em maior ou menor grau, sendo um critério imprescindível para a elegibilidade das candidatas (YANO, 2006, p. 27).

Segundo Márcia Kuniyoshi, são cinco os critérios que a banca de jurados deve considerar na avaliação das candidatas: *beleza, espontaneidade, delicadeza, postura, e comunicação*. Em muitos lugares, como, por exemplo, nos EUA, o próprio termo “concurso

¹⁶⁹ À guisa de exemplo, dos onze jurados do 28º *Miss ryuso*, nove eram homens e no 25º, dos doze jurados apenas dois eram mulheres.

de beleza” (*beauty pageant/contest*) foi praticamente banido e aqueles realizados por grupos étnicos foram sendo substituídos (ao menos em sua nomenclatura e regulamentos) por “concursos culturais” (*cultural pageant*). Desde o início da década de 1970, houve obstinada oposição dos movimentos feministas que repudiavam a ideia de se julgar, classificar e hierarquizar mulheres a partir de sua aparência física, reduzindo-as a meros objetos sexuais e, depois, questionavam os próprios padrões e mesmo o conceito de “beleza”, visto como uma violência simbólica e uma imposição cultural euroamericana (mulheres altas, brancas, loiras de seios fartos, cintura fina, pernas longas, etc) mundial por meio de eventos como *Miss America* e *Miss Universo* (YANO, 2006, p.18-20).

À despeito de tais críticas, o *Miss ryuso* em momento algum aboliu a noção de “beleza” enquanto um dos seus critérios avaliativos e é recorrente nos fôlderes a afirmação de que um dos objetivos do evento é eleger “a mais bela *nikkei* da comunidade okinawana”. São várias as hipóteses para essa persistência do conceito de “beleza”: primeiramente, em uma perspectiva macro, isso pode ser compreendido como o reflexo de uma sociedade ainda fortemente machista e patriarcal, onde a luta feminista, apesar dos avanços, enfrenta grandes desafios e resistências; também sugere, por um olhar mais focalizado, um certo conservadorismo e sexismo predominante na comunidade okinawana e japonesa de modo geral; por fim, talvez seja relevante o fato de o evento ser coordenado por homens mais velhos.

Não apenas a ideia de beleza persiste, como é utilizada, por vezes, de forma “étnica” para aventar que as okinawanas são mais belas do que as japonesas das demais províncias. Em entrevista ao jornal Utiná Press, Márcia Kuniyoshi afirma,

Depois que tudo passou, dei-me conta que se passaram uma vida de 25 anos e em cada ano desses 25 anos, agora 26 anos, ocorreu a eleição da mais linda representante da comunidade okinawana e, aliás, muitos alegam que a mulher okinawana é muito bonita em relação às outras comunidades nipônicas. Será? Os homens que o digam! (UTINÁ PRESS, ano 15, n. 185, Setembro/2013, p. 17).

Com relação aos demais critérios, *delicadeza* e *postura* são imprescindíveis devido ao condicionamento imposto pela própria vestimenta (um *kimono* apertado de várias camadas acompanhado de delicados tamancos de madeira) e também por ser necessário à emulação dos gestos e do comportamento tidos como adequados a uma dama da corte (seja de *Ryûkyû* ou do Japão). Qualidades que continuam, de certa forma, sendo valorizadas e transmitidas para as moças descendentes de japoneses ou okinawanos.

A *espontaneidade* é bem quista para que as duas características acima sejam apresentadas de forma autêntica, convincente e natural e a *comunicação* é avaliada no

momento das perguntas feitas às candidatas e possui valor em si mesma, no âmbito da premiação (*miss simpatia*) destinada àquela mais amigável e simpática de acordo com uma votação feita entre as próprias candidatas (algo já realizado no *Miss colônia*).

Um exemplo de como esses valores são, frequentemente, transmitidos às jovens descendentes por suas famílias é fornecido pela antropóloga Laís Miwa Higa, que foi *miss ryuso* em 2009 e realizou uma autoetnografia sobre essa experiência em sua dissertação de mestrado.

[...] 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 [...] (HIGA, 2015, p.47).

A fala da antropóloga é sintomática de que essas concepções de recato, de uma simpatia contida, de postura e delicadeza, não são “criadas” artificialmente pelo concurso, ao contrário, estão presentes em algumas famílias como “valores” inerentes ao comportamento feminino ideal transmitidos através das mães e avós.

Durante certos momentos e circunstâncias específicas de afirmação da identidade okinawana no Brasil, esta adquire uma característica étnica, no sentido de defender implícita ou explicitamente que os okinawanos possuem uma origem e uma história distinta da dos demais japoneses e brasileiros. A eleição de uma *miss okinawana* desempenha um papel fundamental por afirmar expressamente que, mesmo em seus traços físicos, as descendentes de Okinawa são distintas daquelas das demais províncias japonesas.

O concurso, contudo, não se restringe à eleição da candidata que apresenta os traços, a beleza e o comportamento “tipicamente okinawano”, ele adquire um caráter étnico por focar especificamente na eleição, não de uma *miss Okinawa*, mas da *Miss ryuso*, ou seja, daquela candidata que melhor interpreta o papel de uma dama da corte do antigo reino de Ryûkyû. Em outros termos, um dos critérios para a eleição da *miss ryuso* baseia-se no quão “autêntica” a candidata consegue se mostrar para a plateia ao desempenhar esse papel.

Momentânea e simbolicamente, o concurso recupera o que se concebe como o reino de Ryûkyû através da vestimenta, da maquiagem, do penteado, do cenário, das músicas clássicas e da performance das candidatas. E assim como em outras situações, esse passado mítico remete a uma época longínqua, romântica, idealizada e anterior à invasão e anexação pelo Japão no final do século XIX. A *miss ryuso* corporifica, reafirma e reforça esse passado de Ryûkyû como uma época “de ouro” quando a ilha era próspera e independente. É instigante

pensar sobre como, para uma população vivendo no Brasil há várias gerações e em pleno século XXI, algo tão longínquo no tempo-espço ainda consegue ser objeto de nostalgia e base para construção de mitos de origem e de identidades étnicas.

Outro fator que relaciona diretamente as candidatas a *miss* com Okinawa são as perguntas feitas pelo apresentador do concurso. Em todas as edições do evento, após desfilarem, elas são avaliadas a respeito de seus conhecimentos históricos, geográficos e culturais sobre Okinawa e sobre a comunidade okinawana brasileira. Esse tipo de prova é comum em concursos de beleza e sempre foi aplicado no *Miss colônia*.

Essas perguntas têm um caráter pedagógico, tendo em vista que muitos dos presentes, incluindo amigos e parentes das candidatas e mesmo elas próprias, não participam da associação ou do que a comunidade considera como “cultura okinawana” (prática de *karate*, *odori*, *sanshin*, *taiko*, etc). É por esse motivo que alguns fôlderes mais antigos do *Kyodo matsuri* contêm as perguntas e as respostas realizadas no ano anterior.

O folder de 2008, por exemplo, traz vinte perguntas e respostas (relativas ao evento de 2007) abarcando os seguintes tópicos: língua de Okinawa; reino de Ryûkyû; os instrumentos musicais de Okinawa; a importância da AOKB, CCOB e dos *shibu*; o *obon*, o *eisaa* e a religiosidade okinawana; o *karate* e o *sumô* okinawano; o *bingata*; o *taiko*; os provérbios; a influência atual da cultura de Okinawa no Japão metropolitano; o *Uchinanchu taikai*; e até mesmo uma comparação de Okinawa com São Paulo (em termos de número de habitantes, área geográfica e destacando a cana-de-açúcar como produto econômico comum).

Por se tratar de um evento organizado e realizado pelo CCOB (e, posteriormente, em conjunto com a AOKB), a seleção de tais temas está de acordo com o discurso oficial da comunidade por ressaltar as mesmas práticas culturais e as mesmas interpretações sobre os costumes e a história de Okinawa divulgados em outros eventos, além de enfatizar o papel desempenhado pelas próprias associações enquanto construtoras e mantenedoras da comunidade.

A seção de perguntas e respostas cumpre um duplo objetivo: transmitir aos presentes que não participam ativamente da comunidade informações básicas sobre Okinawa e sua diáspora e, ao mesmo tempo, construir e divulgar uma imagem positiva das associações e da comunidade okinawana brasileira enquanto entidades que preservam esse legado cultural.

Ao longo tempo, a dinâmica de perguntas e respostas modificou-se. De acordo com Márcia Kuniyoshi, no início, durante os dois dias em que as candidatas ficavam na sede do CCOB para ensaiar e conhecer as normas e o funcionamento do concurso, era distribuído um

cartão contendo as perguntas e as respostas (em torno de dez) que poderiam ser pedidas no dia do concurso. Por falta de familiaridade, elas tinham de decorar, o que acabava deixando-as muito nervosas. Nos últimos anos, os cartões continuaram a ser distribuídos, porém combinava-se, de antemão, a questão que seria feita a cada candidata.

Essa solução encontrada pela organização do concurso ilustra claramente como são complexos e variados os processos de negociação no interior da comunidade e as consideráveis diferenças entre o que é apresentado performática e discursivamente como “cultura okinawana” (brasileira) e sua dinâmica no interior do grupo. Demonstra ainda, como, por meio de tais negociações e arranjos, uma comunidade marcada por grande heterogeneidade consegue mostrar-se publicamente como coesa e razoavelmente homogênea.

A dinâmica envolvendo as perguntas explicita como a comunidade considera importante a construção da imagem, já consagrada, da mulher *uchinanchu* como a principal responsável pela preservação e transmissão do legado cultural okinawano na família, inclusive aquelas mais jovens que pertencem à quarta, quinta ou sexta geração. As respostas sempre corretas das candidatas transmitem ao público a ideia de que elas não são *uchinanchu* simplesmente por causa da sua aparência e da origem dos seus ancestrais (*uchinanchu* de sangue), mas o são também de coração, porque conhecem e se interessam pela história e pela cultura de Okinawa e da comunidade okinawana brasileira.

Em sua autoetnografia, Laís Miwa Higa relata a seguinte experiência:

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*) as quais suas famílias eram associadas [...]. Tive a impressão de que formávamos, as candidatas do concurso, um grupo 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*. (HIGA, 2015, p. 47).

A partir desse relato percebe-se que existe um clima de considerável pressão sobre as jovens para que elas participem do concurso e de como é presente, nas famílias (e nas associações) a concepção de que a mulher deve agir como a representante da terra dos ancestrais, da sua família, da cultura okinawana, e da sua localidade (do bairro, cidade, estado, escola, grupo, e mesmo do país). Essa função de “embaixadora” é pronunciada no caso do *Miss ryuso* por se tratar de um dos únicos eventos que dá centralidade à figura da mulher *uchinanchu*. A incorporação desse ideal pelas candidatas chegou ao ponto de haver (no caso citado) certo desprezo por aquela única moça que, rompendo com esse papel,

mostrava-se ambiciosa e individualista.

Guardadas as devidas proporções, há uma semelhança notável entre os valores partilhados por essas candidatas com aqueles que são esperados da moça ideal participante do *Cherry Blossom Festival* (CBF) do Havaí (literalmente, *Festival da Cerejeira em flor*). Segundo Chirstine Yano, “The girl-next door ideal of the CBF rewards humility over ambition, self-effacement over self-aggrandizement, and blending in over standing out”^{*} (YANO, 2006, p. 04). Casos como esse evidenciam analogias surpreendentes entre coletividades tão afastadas entre si e com tantas particularidades e demonstram como são necessárias pesquisas que enfoquem as comunidades japonesas/okinawanas por um viés transnacional e comparativo, as quais ainda são raríssimas e não apenas no Brasil.

É comum as vencedoras do *Miss ryuso* declararem, seja na mensagem publicada no folder, seja em entrevista no *Utiná Press*, que o momento mais marcante do concurso foi a reação de seus parentes, notadamente, de suas avós, durante a coroação e o recebimento da faixa de *miss*. Juliana Midori Higa (*miss ryuso* em 2013) afirma:

Foi no desfile do Bingata que aflorou o sentimento de fazer parte de uma cultura tão rica, e o mais emocionante de tudo foi ver nos olhos da minha avó Kazue Higa o orgulho que sentiu pelo fato de neta representar o Brasil na terra onde nasceu [...]. Conhecer a terra das minhas raízes sempre foi um sonho e representar o Brasil em Okinawa foi uma honra! Ipe Nihe de Biru^{**} (27º KYODO MATSURI – MISS RYUSSO, 2014, p. 14).

Chrisitne Yano comenta que os concursos organizados pelas comunidades ázio-americanas geralmente incluem provas de “competência cultural” onde as candidatas devem fazer um breve discurso na língua nativa, cantar ou dançar algo “típico” da sua terra natal. Essa etapa seria uma espécie de “prova definitiva” que qualifica e legitima as moças como as representantes de sua cultura. Segundo Yano,

In some cases, an Asian cultural component to training accrues over time as the generation of contestants becomes increasingly remote from their immigrant forebears. For contestants such as these, participation in an Asian American beauty pageant is a way to learn about the culture of their ancestors. More accurately, it is a way to learn about an idealized culture as conceptualized in the present that may or may not have been shared by earlier generations in the homeland itself. For example, the CBF [Cherry Blossom Festival] includes lessons on Japanese tea ceremony in the training of its contestants, yet tea ceremony is more a part of elite Japanese culture than the working-class culture of Japanese immigrants. What is being taught to contestants at CBF is an upper-middle-class version of aestheticized Japanese culture, something most immigrants themselves never practiced or

^{*} “A garota-que-mora-ao lado ideal do CBF premia a humildade sobre a ambição, a despreensão (modéstia) sobre o auto-engrandecimento, e o misturar-se (com as demais moças) sobre o destacar-se”. (Tradução livre do autor).

^{**} Expressão em língua okinawana (*uchinaguchi*) que significa “muito obrigado”. É muito comum ao término de apresentações, palestras ou textos oficiais mesmo por aqueles que não falam a língua.

knew (YANO, 2006, p. 28)*.

No caso do *Miss ryuso*, as questões pedidas às candidatas funcionam como essa “prova cultural” por ser o momento em que as candidatas expõem ao público seus conhecimentos sobre a terra natal a fim de provarem que estão “aptas” para representar suas coletividades locais e a comunidade brasileira em Okinawa. À semelhança do que afirma Yano, para o caso dos *pageant* das comunidades asiáticas nos EUA, a dinâmica das perguntas no *Miss ryuso* revela que, apesar de se tratar de uma prova de conhecimentos das candidatas, elas são *ao mesmo tempo* uma forma de instruí-las (e também ao público) acerca da “cultura de Okinawa” e da comunidade *uchinanchu* brasileira tal como são compreendidas, representadas, idealizadas e estetizadas (por meio dos festivais, danças músicas, roupas, maquiagens, discursos, publicações, conferências) por essa mesma comunidade.

Mais importante do que o conteúdo talvez seja o “ritual” das perguntas e respostas sempre corretas dando a entender que candidatas e público as sabem por serem membros ativos da comunidade. Esse “ritual” se mantém mesmo considerando a forma não natural e fechada das respostas que, independentemente da performance da candidata, salta aos olhos que se trata de algo decorado, estudado previamente e textualizado. Por exemplo, de acordo com folder de 2008, a questão de número dezessete (do ano de 2007) foi a seguinte:

Faça uma comparação entre a província de Okinawa e a cidade de São Paulo, quanto ao número de habitantes, área territorial e qual o produto econômico que ambas tem em comum?

Resposta: Em primeiro lugar, deve-se dizer que, fisicamente, o estado de São Paulo é muito maior do que a província de Okinawa. Enquanto o estado paulista tem algo em torno de 40 milhões de habitantes, Okinawa tem, aproximadamente 1.300.000 de habitantes. A área de São Paulo é de aproximadamente 250.000 km² enquanto Okinawa tem 2.300 km² (aproximadamente 1/10). O produto econômico em comum é a cana da açúcar. **(21º KYODO MATSURI FESTIVAL DE OKINAWA – 21º CONCURSO MISS RYUSO, 2008, p. 42).**

Considerando que as candidatas não sabem as perguntas que serão feitas, a resposta acima é implausível. O objetivo “pedagógico” das questões e dos significados a elas relacionados (a ideia de que a candidata é extremamente estudiosa, erudita, e possui uma excelente memória) são mais relevantes para a organização do concurso do que uma

* Em alguns casos, o treino de algum componente cultural asiático aumenta ao longo do tempo conforme a geração das competidoras se torna progressivamente remota com relação aos seus ancestrais imigrantes. Para essas candidatas, a participação em um concurso de beleza ázio-americano é uma forma de aprenderem a cultura dos seus ancestrais. Mais precisamente, é uma forma de aprenderem uma cultura idealizada tal como conceitualizada no presente que pode ou não ter sido partilhada pelas primeiras gerações na própria terra natal. Por exemplo, o CBF [*Festival da Cerejeira em flor*] inclui aulas de cerimônia do chá japonesa, ainda que a cerimônia do chá seja mais parte da cultura de elite do Japão do que da cultura operária dos imigrantes japoneses. O que está sendo ensinado para as competidoras no CBF é uma versão da cultura japonesa estetizada pela classe média-alta, algo que a maioria dos próprios imigrantes nunca praticaram ou sabiam (Tradução livre do autor).

performance natural e autêntica com perguntas subjetivas ou simples.

Como afirma Shilpa Dave, que analisou o *Miss India Georgia* nos EUA, “[...] It is not *how* one performs but *what* one performs and *what* that represents to the judges and the community*” (DAVE, 2001, *apud* YANO, 2006, p. 28) [grifos meus]. Essa assertiva é válida tanto para a prova de perguntas, quanto para o desfile com o típico traje *ryuso*. Se, no primeiro caso, o objetivo explícito é mostrar como todas as candidatas (e, logo, o público e os jurados) conhecem Okinawa, enquanto que o implícito é fazer com que elas e o público aprendam determinados fatos, narrativas e interpretações sobre essa ilha e a diáspora de sua população, no segundo, a intenção é construir, por meio da performance e dos corpos femininos, uma imagem sobre o passado da ilha e uma identidade para a comunidade *uchinanchu* brasileira a partir da premissa de que essa ainda “preserva” fortes laços (afetivos, sanguíneos e culturais) com a longínqua e idealizada terra natal.

Christine Yano (2006) interpreta a presença de aulas de cerimônia do chá japonesa para as candidatas do concurso como uma forma de os membros da comunidade japonesa do Havaí se afirmarem como pertencentes à classe média-alta da sociedade americana. Acredito que a escolha do traje do *Miss ryuso* almeja o mesmo. Vale ressaltar que em edições mais antigas do *Kyodo matsuri* (2005 e 2006) havia também uma seção de cerimônia do chá, contudo não se tratava de uma prova para as candidatas, mas sim de uma demonstração realizada por um grupo convidado. De toda maneira, o simbolismo associado a essa apresentação (refinamento, requinte, delicadeza, elevado status social e feminilidade) não é distinto do caso analisado por Christine Yano.

Levando-se em conta que o *ryuso* (*bingata*) era um traje de uso exclusivo da nobreza de Ryûkyû, é desnecessário dizer o quão distante ele estava da realidade da população emigrante pobre e agrária em vários sentidos, socialmente, culturalmente e mesmo temporalmente, uma vez que quando os primeiros imigrantes okinawanos aportaram no Brasil, o reino de Ryûkyû já tinha sido abolido há mais de trinta anos, ainda que o traje continuasse sendo usado nas refinadas apresentações de dança clássica (tal como ocorre hoje). Todavia, ele continua a ser identificado, em eventos como o *Miss Ryuso*, como um inegável e poderoso símbolo de uma okinawanidade partilhado, supostamente, por todos os envolvidos (produtores, jurados, concorrentes e público).

A *Miss ryuso* do ano de 2008, Larissa T. Ogusíco, comenta que “Vestir o *bingata* é representar uma cultura que tenta se manter num mundo de inúmeras influências globais e, ao

* Não é sobre *como* alguém performa, mas o *que* alguém performa e o *que* isso representa para os jurados e para a comunidade (tradução livre do autor).

mesmo tempo prestar uma homenagem aos antepassados que tanto se orgulham de seus costumes e tradições” (22º KYODO MATSURI FESTIVAL DE OKINAWA – 22º CONCURSO MISS RYUSO, 2009, p. 14). Nessa breve fala, percebe-se a concepção um tanto corrente de que as culturas étnicas vivem “sitiadas” no mundo globalizado e de que o *bingata* representa essa cultura okinawana ameaçada, porém resistente, e seu uso é uma homenagem aos antepassados (pioneiros) por ser parte de suas tradições e costumes.

A *miss* Juliana Panhan Higa menciona algo semelhante em entrevista cedida ao jornal *Utiná Press* em 2013:

Em comparação com outro concurso, miss Centenário (miss nikey), “esse concurso [*Miss ryuso*] foi mais emocionante, pois estaria representando meus antepassados”. [...]. “Nesse concurso o desfile de *bingata* é a etapa mais emocionante. Pois é nesse momento que aflora o sentimento de fazer parte dessa cultura tão rica. Fiquei mais emocionada ao ver minha Obatchan [vovó] feliz e ao mesmo tempo muito emocionada nessa parte do concurso”. [...]. “Fiquei mais feliz pela minha família! Pela minha avó... Foi uma emoção muito grande, e fiquei mais feliz por representar o Brasil em Okinawa! Fiquei emocionada, pois esse concurso representa meus antepassados, a cultura que está enraizada em mim e na minha família. Esse miss foi mais especial”. [...] “Vou ser sincera, Eu aprendi muito sobre a cultura de Okinawa ao participar desse concurso. Não sabia muita coisa. Não sabia da onde vinha tanta festividade na minha família e não sabia de onde vinha *hijá* no *shirú* que meu Jichan [vovô] fazia toda vez que reunia a família [...] (UTINÁ PRESS, ano 15, n. 184, Agosto/2013, p. 29).

A realização plena da *miss* é alcançada por meio da emoção que ela consegue despertar nos familiares e membros da coletividade. A ênfase, novamente, recai na figura da avó, na satisfação e orgulho que essa sente ao ver a neta participar e vencer o concurso. Muitas candidatas, como a própria Juliana, não são envolvidas na comunidade e a participação no concurso surge como uma oportunidade para adentrar a “história” e a “cultura” okinawana, ainda mais para a vencedora que ganha uma viagem para Okinawa.

Por todo esse conjunto, o *miss ryuso* é um meio de afirmar que os okinawanos superaram as adversidades do processo migratório (pobreza, discriminação) e hoje são, majoritariamente, pessoas de sucesso e membros ativos e respeitáveis da sociedade brasileira, capazes de desfrutar de uma apresentação artística refinada. Esse objetivo transparece, por vezes, até nas perguntas feitas às candidatas, como as duas questões a seguir pedidas no *Miss ryuso* de 2008.

17. Às vésperas do centenário da imigração, quais as principais evidências que nos mostram que valeu a pena os imigrantes saírem de sua terra natal em busca de melhores oportunidades na vida?

É só ver ao nosso redor para afirmar que valeu a pena a vinda dos imigrantes ao Brasil. O grupo étnico constituído por japoneses residentes no sudeste brasileiro constitui-se no de IDH (índice de Desenvolvimento Humano),

comparável com o da Noruega, o maior do mundo.

21. Após cem anos de presença okinawana no Brasil, quais valores comportamentais se constituem em legados que nos afirmaram e nos afirmam como respeitáveis cidadãos brasileiros?

Os principais valores sempre lembrados são a perseverança, até em função de sua história, o trabalho, a honestidade e o permanente cuidado com a educação dos seus filhos.

(22° KYODO MATSURI FESTIVAL DE OKINAWA – 22° CONCURSO MISS RYUSO, 2009, p. 42).

Essas duas questões auxiliam na construção imagética dos imigrantes e descendentes okinawanos. Nesse caso, ocorre uma associação explícita entre “japoneses” e “okinawanos”, demonstrando a plasticidade e a alternância dessa identidade de acordo com o contexto. A aproximação dos okinawanos com os demais japoneses os colocam no mesmo patamar de elevado status social e de sucesso econômico. Ainda que a questão seguinte afirme com segurança que existem determinados valores inerentes aos okinawanos, tais valores são bastante distintos daqueles ovacionados em outras situações (descontração, despreocupação, afetividade, etc), sendo destacados o trabalho, a honestidade, a perseverança e o cuidado com a educação dos filhos, ou seja, basicamente os atributos normalmente associados aos imigrantes japoneses de modo geral.

Considerando que o folder é de 2008, período do *Centenário* onde a preocupação de toda a comunidade *nikkei* era defender e propagandear os feitos, a contribuição e o legado de sucesso construído pelos imigrantes e continuado pelos seus descendentes, não é interessante para os okinawanos se apresentarem como descontraídos, próximos dos brasileiros (especialmente dos nordestinos), e tendo como um de seus provérbios mais famosos o *nankuru nai sa* (não se preocupe, as coisas se ajeitam). As perguntas são uma forma de mobilização e utilização discursiva dos estereótipos acerca dos okinawanos, dos japoneses e mesmo dos “asiáticos”, com a finalidade de construir uma autoimagem positiva, conveniente e convincente tanto para a própria comunidade quanto para os *outsiders*.

Na segunda questão que se refere aos “valores comportamentais” legados pelos okinawanos, a noção de “cultura” é compreendida e utilizada de modo semelhante ao que, outrora, seria considerado como “raça” (um suposto “caráter nacional”) por defender a existência de um conjunto homogêneo de características, no caso, de valores comportamentais, que são inerentes a determinado grupo e transmitidos de geração em geração.

Apesar do quase banimento da palavra “raça” pelas implacáveis reações a esse conceito desde o fim da Segunda Guerra Mundial (com destaque para a célebre obra de divulgação comissionada, em 1952, pela UNESCO, *Raça e História* de Levi Strauss), em

contextos específicos, o termo sobrevive travestido de “cultura” e continua sendo utilizado para enaltecer um grupo em detrimento de outro(s). O grande problema de afirmações essencialistas como a expressa nessas questões é que a única dedução lógica possível seria que o “outro”, o “não- okinawano”, os grupos que não obtiveram sucesso econômico tampouco prestígio social, não são perseverantes, nem trabalhadores, nem se preocupam com a educação dos filhos.

Essas duas perguntas revelam a existência de considerável pressão social sobre esses grupos (japoneses e okinawanos) como se eles precisassem, constantemente, “provar” a sua brasilidade e defender/negociar seu lugar na sociedade nacional. Nesse sentido, concordo com Christine Yano, citando Lisa Lowe e Darrell Hamamoto, ao afirmar que

First, the larger society conflates Asian Americans with Asians. Lowe contends that “the Asian is always seen as an immigrant, as the ‘foreigner-within,’ even when born in the United States and the descendant of generations born here before”. In the case of Japanese Americans, even though they have been ‘part of American society for four to five generations, their media depiction in the United States remains frozen in time as newly arrived foreigners, producing what Darrel Hamamoto dubs a “symbolic containment [that] implies that Japanese Americans still occupy ‘probatory’ status within the larger society. Second, the larger society fails to differentiate between various national origins, especially within East Asia, treating Japanese, Chinese, and Korean American groups alike” (LOWE, 1995; HAMAMOTO, 1994, *apud* YANO, 2006, p. 21).

Essa citação caberia perfeitamente para o contexto brasileiro e mesmo de outros países tendo em vista a força e a disseminação de preconceitos e de estereótipos étnico raciais atribuídos aos asiáticos nas sociedades “ocidentais” a despeito de ser, cada vez mais evidente, que se tratam de concepções orientalistas, racistas e imperialistas advindas do século XIX. Tal como ocorre com a ideia de “raça”, o carcomido conceito de “assimilação” (que por tantas décadas assombrou e ameaçou a imigração japonesa/okinawana) ainda sobrevive, apesar de não ser nomeado, pela necessidade de tais grupos afirmarem e relembrares constantemente suas contribuições à sociedade nacional e seu processo de ascensão social, provando que os japoneses/okinawanos não se constituíram em “quistos étnicos”, não são “insolúveis como o enxofre” (na célebre frase de Oliveira Vianna) e que sua lealdade é para com o Brasil e não o

* Primeiro, a sociedade majoritária confunde ázio-americanos com asiáticos. Lowe argumenta que “o asiático é sempre visto como um imigrante, como um “estrangeiro interno” mesmo quando nascido nos Estados Unidos e descendente de gerações nascidas aqui”. No caso dos nipo-americanos, mesmo levando-se em conta que eles tem sido parte da sociedade americana desde há quatro ou cinco gerações, sua representação pela mídia nos Estados Unidos permanece congelada no tempo como se fossem estrangeiros recém-chegados, produzindo o que Darrell Hamamoto denomina como um “confinamento simbólico” que sugere que os nipo-americanos ainda ocupam um status ‘probatório’ no interior da sociedade abrangente. Segundo, a sociedade majoritária fracassa em diferenciar as várias nacionalidades, especialmente as do Leste asiático, tratando os grupos de nipo-americanos, sino-americanos e coreano-americanos de modo indistinto (tradução livre do autor).

Japão.

A construção das representações e discursos sobre a comunidade okinawana no e por meio do *Miss ryuso* se dá de forma complexa e não apenas por textos, como exemplificado pelas indagações às candidatas, mas também por meio de imagens, símbolos e performances. O desfile com o traje *ryuso* (que abarca a vestimenta, maquiagem, penteado, o modo de andar e até mesmo os traços étnicos das candidatas) é riquíssimo em significados por afirmar uma identidade okinawana brasileira lastreada ao (idealizado, romântico e mítico) reino de Ryûkyû e a sua época e legitimar a autonomia cultural de Okinawa em relação ao Japão. É uma maneira de defender que já existia uma etnicidade (materializada pelos corpos femininos em desfile) e toda uma cultura e identidade okinawana bela, próspera, refinada e solidamente constituída antes da invasão, anexação e redução do reino à condição de “domínio” (*han*) (1872-1879) e, depois, a província (*ken*) japonesa a partir de 1879.

Diferentemente do *Okinawa festival* e mais próximo do *Sanshin no hi*, a representação criada e transmitida no momento do *Miss ryuso* não é a do *chanpuru*, da mistura, da diversidade e de algo “folclórico” ou “popular” (*minyô*), e sim do clássico (*koten*), do refinado e do que é autêntico e inegavelmente okinawano, ou seja, bastante distinto do que é japonês ou brasileiro.

A representação da “mulher ryukyana” no palco não se restringe ao trajar o *ryuso* e a exibir a rebuscada maquiagem e penteado. Existe todo um complexo modo de desfilar, de se movimentar e de se portar que devem estar de acordo com essa preparação visual. Em entrevista para o periódico *Utina Press*, Márcia Kuniyoshi afirma,

“Como já disse, é necessário usar de empatia – colocar-se no lugar delas, pois é muito complicado para elas adequar o modo de desfilar, porque há o desfilar de um jeito com salto alto com roupa social e desfilar de outro modo, usando 'geta' (espécie de tamanco japonês) com quimono Bingata, traje com certo peso e com indumentárias internas apertando o corpo delas. (UTINÁ PRESS, ano 15, n. 185, Setembro/2013, p. 16).

Essa dupla representação feminina “brasileira” e “okinawana” no desfile (com traje social e com *bingata*) contribui para construção de uma identidade étnica onde a figura da mulher é central por explicitar que tais jovens, representantes da comunidade, apesar de serem brasileiras em sua vida cotidiana, ainda preservam, quase que naturalmente, a herança okinawana legada por seus ancestrais, como evidenciado por seus traços físicos, por seus conhecimentos e por sua postura no modo de desfilar e no uso do traje. Ao se olhar mais de perto e mais cuidadosamente, se percebe a grande distância entre o que é apresentado ao público e a dinâmica de preparação nos bastidores.

Um exemplo concreto da abrangência de tal construção de gênero pode ser observado

no próprio jardim do CCOB onde existe uma estátua de um casal de idosos homenageando os pioneiros imigrantes okinawanos.

Imagem 47 - Fotografia tirada em 2014 do monumento comemorativo ao Centenário da imigração okinawana de 2008 (Arquivo pessoal)

O homem é retratado em uma pose um tanto “clássica” olhando e apontando de maneira altiva para o horizonte, como aquele que decide o caminho a ser trilhado rumo a um futuro próspero, é representado como o líder, o “chefe de família”, o pioneiro. A figura feminina é representada em postura de oração. Enquanto o homem aparece como o “Ocidente”, a mulher seria o “Oriente”, a guardiã das tradições e da religiosidade okinawana, a responsável pelo equilíbrio e pela saúde espiritual da família. Essa estátua foi doada pela “vila” (*son*) de Kunigami, localizada no extremo norte de Okinawa, em homenagem ao *Centenário* brasileiro. Trata-se de uma construção de gênero e de uma representação (produzidas em Okinawa), sobre dos imigrantes que se estabeleceram no Brasil, semelhantes àquelas predominantes na comunidade okinawana brasileira.

O corpo feminino, no caso, das moças descendentes de okinawanos, adquire, no contexto do *Kyodo matsuri*, enorme relevância para a construção da identidade *uchinanchu* brasileira. A percepção da mulher como a “guardiã” das verdadeiras tradições remonta, simultaneamente, ao passado de Okinawa, ao universo religioso das *yuta* e *noro* (sacerdotisa chefe), e também ao do Japão, que durante o processo de modernização do Período Meiji foi marcado por uma (nova) construção de gênero.

É extensa a bibliografia internacional sobre gênero e sobre a imagem e a participação da mulher na sociedade japonesa, contudo, de modo geral, desde a Restauração Meiji com suas políticas de modernização se construiu a ideia de que a mulher representaria o Japão tradicional e o homem o Japão ocidentalizado. O universo feminino seria a o da casa e da família; e o masculino, o da vida pública, do exército (DEZEM, 2008). É por esse motivo que até a Segunda Guerra Mundial, no ambiente público, as mulheres usavam *kimono* (por vezes com algum adereço ou acessório “ocidental”) e os homens, quando tinham condições de arcar com os custos, roupas ocidentais (SLADE, 2009, p. 56-57). Até hoje, em diversas aparições públicas, o imperador do Japão usa terno e gravata enquanto sua esposa traja um rebuscado *kimono*. Igualmente comum é os homens japoneses trabalharem de terno e colocarem *kimono*, *geta* (sandália de madeira) ou *tabi* (meia japonesa de amarrar e aberta no cancanhar) ao entrarem em casa, no universo feminino, onde, simbolicamente, seria possível assumir a profunda e verdadeira identidade, além do maior conforto e praticidade propiciados por tais indumentárias.

Nos navios que traziam os imigrantes japoneses era recomendado que, ao desembarcarem nas cidades, antes de chegarem ao seu destino, eles vestissem os seus melhores trajes, de preferência ocidentais (no caso dos homens), já que deveriam portar-se como “embaixadores do Japão” em um momento em que esse país procurava construir, perante as grandes potências, uma imagem de nação civilizada e moderna pelos padrões ocidentais, mas que possuía uma identidade própria (representada pelo universo feminino).

Não obstante as colossais transformações econômicas, culturais e sociais passada pelo Japão ao longo do século XX, uma das imagens mais recorrentes no “Ocidente” quando se pensa no “Japão tradicional” permanece sendo a da *geisha* com toda a sua indumentária, maquiagem, penteado, comportamento delicado, silencioso, submisso e com um apelo sexual “exótico”. (AKITA, 2006 e também BRADLEY, 2007).

Devido às intensas e rápidas transformações políticas, econômicas, culturais e sociais passadas pelo Japão no período Meiji, um sentimento de nostalgia, fruto da insegurança e de

certo mal estar, se desenvolveu rapidamente e fincou profundas raízes no imaginário japonês onde a representação da mulher foi muito significativa. Segundo Jason Karlin,

[...] modernity was a traumatic recognition of separation and loss of the idyllic harmony of the premodern community that could only be expressed as desire. Once the return to the edenic condition of premodernity had been effectively foreclosed, its desire could only be displaced into other symbolic forms, such as *women, countryside, home, and nation** (KARLIN, 2014, p.15). (Grifos meus).

Diante desse novo e turbulento projeto de construção nacional se criou no Japão dois arquétipos femininos distintos, porém complementares. No primeiro, tinha-se a figura da “Grande mãe” relacionada à agricultura e aos cultos de fertilidade em um país que se industrializava rapidamente. Nas palavras de Karlin,

[...] The mythology of the “eternal feminine” embraces an idealization of women as embodying “everything that modernity was not, the living antithesis of the ironic self-estrangement of urban man”. The countryside, as the maternal home, offers a redemptive haven for those fleeing the chaos and instability of the modern world. This image of women is located outside of history as timeless and essential in order to construct it as a redemptive refuge from the instability and disorder of modernity [...]** (KARLIN, 2014, p. 16).

Em sentido oposto, o arquétipo feminino reinventado a partir do período Meiji apresentava uma imagem bem mais negativa,

The second character of the feminine is the “transitory” dimension of the female body (e.g., pregnancy, menstruation, and lactation) that aligns women with change and deception: she is other than what she appears. In premodern literature, the association of women with metamorphosis is seen in the transformation of beautiful women into mountain witches (*yamauba*) or vengeful ghosts [...] In such cultural representations, women are monstrous in their capacity for change and threatening to the social order of the all-male community of the nation*** (KARLIN, 2014, p. 16-17).

Tais representações e imaginários construídos acerca do feminino no Japão modificaram-se muito ao longo do século XX, contudo, é possível perceber reflexos de tais construções. Como o próprio autor afirma, apesar de seu foco restringir-se ao período Meiji

* “[a] modernidade foi um reconhecimento traumático da separação e perda da harmonia idílica da comunidade pré-moderna que podia apenas ser expressa como desejo. Uma vez que o retorno à condição edênica da pré-modernidade foi efetivamente bloqueado, o seu desejo somente podia ser deslocado para outras formas simbólicas, como a *mulher, o campo, o lar e a nação*”. (tradução livre do autor).

* “A mitologia do “eterno feminino” abarca a idealização da mulher como corporificação de “tudo que a modernidade não era, a antítese viva do irônico e auto-estrangulador homem urbano”. O campo, como o lar maternal, oferece um paraíso redentor para aqueles que fogem do caos e da instabilidade do mundo moderno. Essa imagem da mulher é localizada fora da história como atemporal e essencial de modo a construí-la como um refúgio redentor perante a instabilidade e desordem da modernidade”. (Tradução livre do autor).

* “O segundo caráter do feminino é a dimensão “transitória” do corpo feminino (por exemplo, gravidez, menstruação, lactação) que alinha a mulher à mudança e à decepção: ela é diferente do que se mostra em aparência. Na literatura pré-moderna, a associação da mulher com metamorfose é vista na transformação de belas mulheres em monstros das montanhas (*yamauba*) ou em espíritos vingativos [...] Em tais representações culturais, a mulher é monstruosa por sua capacidade de mudança ameaçando a ordem social composta pela comunidade de homens da nação”. (Tradução livre do autor).

(1867-1912), tais arquétipos foram reinventados durante o pós-Segunda Guerra (KARLIN, 2014, p. 14-16). Ainda assim, tais representações sobre a mulher e o universo feminino não eram as únicas existentes e sua força e influência se alteraram ao longo do tempo.

Enquanto parte do Japão, Okinawa acompanhou as turbulentas transformações pelos quais esse país passou. Entretanto, lá havia outras representações sobre o feminino que, por exemplo, associavam a mulher ao universo doméstico e religioso, como é o caso da *yuta* e, mais antigamente, da *noro*. Tais imagens passaram por inúmeras reapropriações, *traduções* e ainda ecoam, por exemplo, em São Paulo quando se organizam palestras, discursos (e mesmo constroem-se estátuas) sobre a religiosidade okinawana (brasileira) que enfatizam a centralidade da mulher, especialmente das avós (*oba*) para o equilíbrio espiritual da família.

Um exemplo da complexidade dessa questão no Japão contemporâneo e de como, apesar do feminismo e das transformações no mercado de trabalho e na educação no Japão, a tradicional ideia da “boa esposa, mãe sábia” (良妻賢母 - *ryôsai kenbo*) continua forte é fornecido pela antropóloga Glenda Roberts ao analisar as operárias (*blue-collar workers*) de uma fábrica japonesa no início da década de 1990. A autora observou que, contrariando as expectativas, o trabalho feminino fora de casa, frequentemente, não entrava em choque com esse ideal de mãe e esposa, uma vez que a maioria das operárias entrevistadas por ela afirmou que seu trabalho era um modo de se tornar uma melhor mãe e esposa, ajudando o marido no orçamento familiar (em um país onde ainda é grande a desigualdade salarial entre gêneros), criando uma pequena poupança e contribuindo para manter o padrão de vida dos filhos (especialmente no quadro de recessão econômica a partir dos anos 1990) (ROBERTS, 1994).

Com relação ao Brasil, a representação e o papel social da mulher *nikkei* transformou-se desde o início da imigração em 1908 como reflexo das transformações econômicas, sociais e culturais a nível macro, em particular no pós-Segunda Guerra, com o fortalecimento do movimento feminista. Entretanto, muitas das concepções e valores vindos do Japão acerca do feminino e da família japonesa “ideal” arraigaram-se nas comunidades *nikkei* brasileira. Segundo Erica Hatugai,

“o modelo familiar como unidade de produção centrada, sobretudo, no trabalho e no coletivo, na figura do chefe, na ausência do contato físico entre os familiares e na permanência do modo japonês prevaleceu fortemente na geração imigrante” [...] (HATUGAI, 2011, p.63. In: MACHADO, 2011).

Tanto nas famílias “japonesas” quanto “okinawanas” no Brasil o papel da mulher, na figura da mãe, da sogra e da avó é patente, sendo crucial para a família tradicional japonesa, dado que cabe à mulher a construção do “caráter”, da “boa moral”, e o incentivo direto à educação dos filhos, a preservação da honra familiar, a responsabilidade pela transmissão dos

valores culturais mais significativos e tradicionais (japoneses e okinawanos) e, no caso dos okinawanos, é acrescida a incumbência de zelar pela estabilidade e saúde espiritual da casa. Sobre o valor primordial das *oba*¹⁷⁰ (avó), Hatugai comenta,

[...] a reprodução de uma japonesidade no interior da associação e das famílias torna-se possível devido ao papel e aos saberes das avós, pois ao proverem a “tradição” em palavras e *substância*, pelo alimento, elas colocam em rota a produção das marcas distintas dessa japonesidade. (HATUGAI, 2011, p.69. In: MACHADO, 2011). (Grifos da autora)

No modelo da “família japonesa tradicional”, a presença e o envolvimento da mãe na criação dos filhos é intenso. Por ser a responsável pelo futuro da família (instituição que carrega o peso das várias gerações unidas pelo mesmo sobrenome e que facilmente acumula centenas de anos), a mãe envolve-se em temas relacionados à profissão, ao casamento e até à sexualidade dos filhos. É por esse motivo que alguns de meus entrevistados que presenciaram situações de preconceito com relação ao relacionamento amoroso entre descendentes de japoneses e okinawanos afirmaram que a maior resistência sempre vinha das mães e, por vezes, mais ainda das avós.

Um exemplo de profunda influência materna na vida pessoal dos filhos é fornecido pelo antropólogo Fábio Ribeiro ao analisar uma fala de um entrevistado chamado Marcos,

“Ele [Marcos] se recorda que um dos principais conselhos dado por sua mãe era de que “É melhor casar com mulher japonesa porque mulher japonesa não tem tanto fogo”[...] ao escolher uma parceira nipodescendente, o casal concentraria os esforços na manutenção do patrimônio e na educação dos filhos, sem correr o risco de despender energia na busca da satisfação sexual. Além disso, ainda segundo sua mãe, a “mulher brasileira” (não nipodescendente), com mais fogo sexual, acabaria sendo um problema para um homem nipodescendente, já que estes, segundo sua visão, não seriam capazes de satisfazê-la. (RIBEIRA, 2011, p. 108-109. In: MACHADO, 2011).

Nesse modelo familiar tradicional, representado pela mãe de Marcos, a manutenção do patrimônio familiar é imperativa e uma esposa descendente de japoneses seria mais adequada por, teoricamente, ser mais propensa a eleger esse projeto familiar em detrimento de objetivos mais “mundanos” como a satisfação sexual. Tal concepção leva à construção de uma masculinidade não pautada pelo vigor sexual (como é geralmente entendida na sociedade brasileira), mas sim pela capacidade do homem em concentrar seus esforços em prol do grupo familiar. Fábio Ribeiro, baseando-se em diversas entrevistas, afirma que muitas vezes a maior resistência em aceitar a homossexualidade masculina nas famílias *nikkei* (tema central de investigação desse pesquisador) vem por parte das mães (Ribeira, 2011). A homossexualidade

¹⁷⁰ Para um exame mais detalhado acerca da importância das *oba* na transmissão dos valores japoneses, ver, por exemplo, KUBOTA, 2008; 2015.

masculina (lembrando que são os homens que tradicionalmente carregam o sobrenome familiar) significaria a completa ruína desse projeto familiar.

A persistência ou reinvenção de determinados padrões tradicionais sobre a figura da mulher e o ideal familiar em muitas famílias *nikkei*, incluindo as de Okinawa, são relevantes pois estão presentes de forma indireta no *Miss ryuso* através da performance esperada das candidatas. O conceito chave que explica o maior significado simbólico do *Miss ryuso* é, fundamentalmente, o mesmo daquele que Christine Yano elabora para o *Cherry Blossom Festival*, a saber, o conceito da “boa moça”, da *nice girl*. De acordo com a antropóloga,

[...] I contend that a Japanese American contest such as the CBF [Cherry Blossom Festival] places high value upon the “nice girl”- that is, a young, middle-class woman who exemplifies what are often considered Japanese cultural and gendered values of humility, self-effacement, empathy, helpfulness, gratitude, and courtesy in a deerotized, depoliticized manner. The “nice girl” places others before herself, respect the elders, and, as a representative of the community, present herself well especially in terms of public speaking. [...] The ideal also remains an ideal; not all CBF Queens have necessarily been “nice” by these gendered, cultural definitions. Nevertheless, niceness – more specifically, the performance of niceness – remains, rewarded yearly in the contest's crowning. [...] Niceness is an important part of the model minority myth, and thus a critical component to the public proof of assimilation* (YANO, 2006, p. 4-5).

A noção da “*nice girl*” pressupõe uma moça que valoriza e respeita a família, os mais velhos, participa ativamente em sua comunidade (seguindo os preceitos de ajuda mútua), e preserva as tradições culturais legadas pelos seus ancestrais. Assim, a moça que é valorizada em concursos como o *Miss ryuso* ou o *Cherry Blossom Festival*, é a ideal no que concerne às descendentes de imigrantes, são inegavelmente brasileiras (ou americanas), belas (no caso brasileiro), cultas, decentes¹⁷¹, respeitáveis e, *ao mesmo tempo*, “preservam” as boas tradições e a cultura da terra natal. Como afirma Christine, a performance do *niceness* pelas moças do concurso é fundamental para a construção do mito da “minoria modelo” e é uma excelente

* “Eu defendo que um concurso nipo-americano como o CBF [Cherry Blossom Festival] valoriza grandemente a “boa moça” - ou seja, uma mulher jovem, de classe média que exemplifica aqueles que são geralmente considerados como os valores culturais e de gênero dos japoneses, humildade, despretensão, empatia, prestimosidade, gratidão, e cortesia em uma maneira não erotizada e despolitizada. A “boa moça” coloca os outros antes dela mesma, respeita os idosos, e, como uma representante da comunidade, se apresenta bem especialmente no que concerne ao falar em público. [...] O ideal ainda permanece sendo um ideal; nem todas as Rainhas do CBF tem, necessariamente, sido “legais/boas” (*nice*) de acordo com essas definições culturais e de gênero. Entretanto, *niceness* - mais precisamente, a performance do *niceness* - permanece sendo premiada anualmente na coroação do concurso. [...] *Niceness* é uma parte importante do mito da minoria modelo e, portanto, um componente vital para a prova pública de assimilação”. (Tradução livre do autor).

¹⁷¹ A “retidão moral” é um fator imprescindível para a idealização da “boa moça” sendo bastante comum nos concursos das comunidades nipônicas a exigência de que as candidatas apresentem “bom caráter moral”, como no *Miss colônia* e no *Cherry Blossom Festival* (YANO, 2006, p. 233). O regulamento do *Miss ryuso* não versa sobre essa questão, mas pode-se pensar que ele está implícito como um dos critérios de pré-seleção das candidatas.

prova pública de assimilação. A afirmação de uma brasilidade que, simultaneamente, “preserva” a cultura de origem transparece, por vezes, nas mensagens da comissão organizadora do evento,

O Kyodo Matsuri e o Miss Ryuso tem a finalidade de preservar e divulgar a cultura e tradição de Okinawa e contribuir para com a sociedade brasileira transmitindo através da arte, emoção, vibração e disciplina uma cultura e sabedoria milenar do Oriente (XVII KYODO MATSURI – MISS RYUSO, 2013, p.13).

4.3.6 Mais do que um concurso de beleza: as conexões nacionais e transnacionais do *Kyodo matsuri*

Um último ponto a ser elencado com relação ao *Kyodo matsuri* enfoca o papel que ele desempenha enquanto elo de ligação tanto local, envolvendo a comunidade okinawana brasileira, quanto internacional, abarcando a província de Okinawa. A maioria dos okinawanos e seus descendentes participam somente das atividades locais nos *shibu* onde estão filiados. Ainda que esse quadro não seja assim tão rígido para retratar o movimento e a participação dos associados na cidade de São Paulo, onde o deslocamento de um *shibu* para outro não é tão complicado e dispendioso, ele certamente é válido para as demais associações paulistanas e para as de outros estados.

Não é frequente a participação de membros das comunidades do interior e de outros estados nas atividades esportivas e culturais da cidade de São Paulo, todavia tais comunidades não vivem isoladas. Grupos de *taiko* e de *odori* paulistanos ocasionalmente se apresentam nos eventos menores dessas associações, ou em eventos maiores sobre a cultura japonesa, como o *Japan Fest* de Marília. Não obstante, a questão sobre como viabilizar uma maior comunicação e interação entre os *shibu* e desses com o *honbu* de modo a evitar o “monopólio” das atividades culturais okinawanas pelas associações paulistanas é um dos grandes desafios enfrentados atualmente pela AOKB, como exposto por Madalena em sua entrevista.

Mesmo na cidade de São Paulo, apenas festivais grandes são capazes de mobilizar e reunir, em maior ou menor grau, os membros dos diversos *shibu* da capital. Os demais eventos (aniversários da associação, pequenas competições de *karaoke*, música, dança ou de esportes, dia dos pais e mães, comemorações de fim de ano, *bonnenkai*, e de ano novo, *shinnenkai*, apresentações culturais dos grupos da própria associação, almoços e jantares coletivos, bingos, oficinas e cursos, etc.), são realizados pela e para a comunidade do *shibu*.

Há que se lembrar de que, historicamente, as comunidades okinawanas diaspóricas tendiam a apresentar uma tendência “bairrista” resultante das estruturas e das relações sociais

e econômicas de Okinawa: fragmentada em diversas, pequenas e relativamente isoladas comunidades rurais (*shima*), cada qual com suas especificidades culturais e até mesmo falando línguas ou dialetos diferentes. No Brasil, cada *shibu* foi organizado de forma autônoma procurando reunir os patrícios de determinada cidade, vila, aldeia e, por vezes, de mesmo bairro¹⁷². No entanto, esse “bairrismo”, sugerido pela participação dos associados em seus respectivos *shibu* não é uniforme e não se trata de uma regra, sendo possível encontrar muitas exceções, principalmente, com relação aos jovens que facilmente estabelecem laços de amizades com pessoas de outros *shibu* e acabam participando mais das atividades desse último.

Fora da cidade de São Paulo, esse movimento é mais raro e dificilmente ocorrem eventos que conseguem reunir membros de diversas associações. Devido às suas dimensões e popularidade dentro da comunidade, o *Okinawa festival* atrai alguns visitantes do interior, porém não possui informações precisas a esse respeito, por não haver um registro sobre a origem dos visitantes. O *Sanshin no hi* certamente não é forte o bastante para atrair público de associações distantes, mas conta fortuitamente com visitantes e artistas desses locais. Já o *Kyodo matsuri* propicia a socialização e confraternização entre os membros de diversos *shibu* precisamente devido ao concurso *Miss ryuso*, onde é comum a participação de candidatas de diversas associações do interior de São Paulo e, ocasionalmente, de outros estados que, quase sempre, vem em “caravanas” compostas por familiares e amigos¹⁷³. A quantidade de participantes nas caravanas depende do interesse, da distância e do poder aquisitivo dos envolvidos, podendo, em alguns casos, chegar até há dezenas. Outro fator que estimula a formação de “caravanas” é a existência da premiação à “torcida mais animada”.

A presença desses “caravaneiros” é fundamental para a dinâmica do festival não se limitando ao momento da realização do concurso à tarde, mas estendendo-se por todo o evento. Além do envolvimento com as atividades culturais do *Kyodo matsuri*, esses visitantes tem a oportunidade de socializar com os membros de diversas associações, onde é comum o encontro, casual ou não, de parentes e amigos distantes.

¹⁷² Um exemplo interessante de como o bairrismo ou localismo é ainda muito presente em Okinawa é a realização (em 2016) de uma competição de filmes curta-metragem envolvendo 41 cidades de Okinawa com o objetivo de destacar alguma peculiaridade local. O blog brasileiro que está divulgando essa informação estimula os internautas descendentes a verem e votarem nos vídeos da cidade de onde vieram seus antepassados. Ver: <https://okinawando.wordpress.com/2016/03/19/competicao-de-curtas-de-okinawa-veja-o-da-sua-cidade/>. Acesso em 21/02/2016.

¹⁷³ Alguns eventos excepcionais sediados na cidade de São Paulo conseguem mobilizar e atrair participantes das associações okinawanas do interior paulista e de outros estados como, por exemplo, o *Sekai no wakamono taikai* de 2012, os shows de bandas e artistas okinawanos como o *Begin* em 2012 e 2015 e, principalmente, o *Centenário* de 2008.

Muitas vezes, acompanham a candidata e seus familiares, os professores, os diretores e os membros políticos das associações e escolas que aproveitam a oportunidade para o diálogo sobre questões relacionadas à comunidade okinawana com as autoridades do *honbu* e de outros *shibu* paulistanos que são assíduos no evento. Assim, o *Kyodo matsuri* configura-se como um espaço de sociabilidade e de encontros familiares, culturais e políticos da comunidade okinawana em geral e não apenas das associações paulistanas.

Um exemplo de como a participação no *Kyodo matsuri* contribui para uma aproximação entre os visitantes e a comunidade okinawana é mencionado *en passant* por Eliza,

Tem o doutor Gilmar Higa, cirurgião plástico. Ele começou a participar [na comunidade] porque foi uma vez lá em Diadema, no *Miss Ryuso*, porque uma sobrinha iria participar. Aí depois ele começou a ir, começou a se interessar, começou a ver o jornal, daí quando foi para Okinawa a primeira vez, no ano passado [no *Uchinanchu Taikai*], ele falou: “Nossa Eliza eu tô resgatando as minhas origens!”. Aí ele já começou a aprender japonês para poder falar com os familiares quando for o próximo!

No plano internacional, o *Kyodo matsuri* estabelece uma importante relação entre a comunidade *uchinanchu* brasileira e Okinawa em razão da viagem de premiação que a *miss ryuso* recebe para visitar esse lugar. Como bem resume Jorge Taba, presidente da AOKB e do CCOB em 2014, no folder do *Kyodo Matsuri* desse ano,

A escolha da Miss Ryuso é mais que um concurso de beleza, é a oportunidade de fortalecer os vínculos com a província. Uma representante de nossa comunidade participará de um importante e tradicional festival de Okinawa, o Naha Matsuri, com ampla divulgação nos meios de comunicação e entrevista com autoridades (27º **KYODO MATSURI – MISS RYUSSO**, 2014, p. 12).

O *Naha matsuri*, mais conhecido como *Naha ôtsunahiki*, ou “Cabo-de-guerra gigante de Naha”, atrai milhares de visitantes anualmente por ser a maior disputa de cabo-de-guerra do mundo. Além da participação no festival, a *miss ryuso* visita as vilas e cidades de onde seus ancestrais são originários, conhece as autoridades políticas locais (vereadores, deputados, o vice-prefeito, líderes de entidades culturais), as especificidades culturais e econômicas da região e, não raramente, alguns parentes distantes.

Essa viagem promove a interação da visitante com Okinawa e mais intensamente com sua específica região de origem, preservando, desse modo, o bairrismo comum aos okinawanos e seus descendentes. Como destacado nas entrevistas, para a maioria daqueles que visitaram Okinawa, o momento mais marcante e emocionante foi quando chegaram às aldeias, às pequenas ilhas ou às casas de seus antepassados, onde se sentiram “em casa” e passaram a se identificarem como “*uchinanchu*”. Ao retornarem, a maioria se interessou mais

pelas artes e pela cultura okinawana e começou a participar mais assiduamente das atividades da comunidade.

A experiência de viagem da vencedora do *Miss ryuso* e de sua acompanhante (como ocorre com os participantes do *Uchinanchu taikai*) resulta em um maior interesse na história e na cultura okinawana e também na língua japonesa, especialmente quando há a possibilidade de conhecer ou rever os parentes distantes, o local de nascimento dos ancestrais e os túmulos familiares.

Esse intercâmbio é fundamental para a construção de laços de solidariedade entre o Brasil e Okinawa, processo que é ainda mais significativo por ser levado a cabo por moças que, geralmente, não conhecem muito sobre a história e a cultura okinawana, fator que torna essa curta vivência mais profunda e impactante por aproximar e dar materialidade às, até então, fragmentadas, distantes e descontextualizadas imagens, histórias, acontecimentos e informações (para não dizer pessoas) da terra de seus ancestrais. Breves relatos da experiência de viagem da *miss ryuso* são publicados no folder do ano seguinte. No folder de 2005, Lílian Tamashiro, vencedora do concurso em 2004, afirma:

“[...] Já havia imaginado como seria a terra de meus ancestrais, mais a minha imaginação não chegou nem perto de toda essa beleza que é Okinawa. Resumo tudo e todos em que vi lá, em um lugar de beleza única, com um povo muito educado, simpático, e que não deixam com que suas tradições se acabem (XVIII KYODO MATSURI – FESTIVAL DE OKINAWA, XVIII CONCURSO DE MISS RYUSO (KIMONO DE OKINAWA), IX EISA MATSURI, 2005, P. 11).

Relatos como esse contribuem para a construção das imagens idealizadas e mesmo míticas de Okinawa (um paraíso natural onde a educada população continua a preservar suas tradições), criando expectativas e estimulando a contínua participação. Pela experiência vivida e pelo sentimento de compromisso de que se deve retribuir a oportunidade, ao retornarem, algumas das *miss* procuram interagir ou participar nas atividades das associações, escolas e clubes okinawanos.

Essa conexão internacional do *Kyodo matsuri/Miss ryuso*, ainda que prevista desde o início para ocorrer em todas as edições do evento, não se concretizou por muitos anos. Como afirma Márcia Kuniyoshi,

“[...] Só que assim, a festa da *Miss Ryuso* ficou assim, ah... é que por um tempo, em alguns anos, a candidata que ganhava ia para Okinawa só que as coisas começaram a ficar muito ruins, aquele... tempo do Collor, questão mesmo econômica do Brasil. Aí não houve mais a oportunidade de arranjar passagens para Okinawa, entende? Não me lembro quanto tempo, mas por muitos anos as candidatas que ganhavam tinham que viajar só no Brasil mesmo. Era sempre assim, uma viagem pra onde nós pudéssemos arrumar, uma vez foi pro Nordeste, da outra vez foi dentro de São Paulo mesmo, tal.

Foram as condições financeiras mesmo que não nos permitiam que enviasse para Okinawa, nós procurávamos as agências de turismo e eles forneciam a passagem para a candidata eleita e acompanhante, mas com esse tempo ruim elas não forneceram mais passagens pra Okinawa...

Esses anos, durante e pós-Collor, de maiores dificuldades econômicas, coincidiram com o momento de esvaziamento da comunidade japonesa e okinawana (em termos de jovens) devido ao rápido crescimento do movimento *dekkasegui* na década de 1990 e início dos anos 2000.

Em agudo contraste, na primeira década dos anos 2000, diversos fatores contribuíram para o retorno dessas viagens para Okinawa: uma melhora geral na situação econômica brasileira; o *boom* de Okinawa em termos de cultura pop internacional; o *Centenário* em 2008; o massivo retorno de brasileiros que viviam no Japão devido à crise internacional; a inclusão oficial do *Okinawa festival* no calendário de eventos da prefeitura de São Paulo e seu registro no Ministério do Turismo e, talvez o mais importante, o recebimento de auxílio financeiro por meio de uma emenda parlamentar para o *Kyodo matsuri*. Em conjunto, tais fatores propiciaram maior visibilidade à comunidade okinawana brasileira resultando, certamente, em mais publicidade, público e patrocínio. É preciso sempre levar em consideração o quanto as atividades culturais de grupos particulares (em termos quantitativos e qualitativos) estão interconectadas com as questões políticas, culturais e econômicas da sociedade majoritária.

Talvez a grande força do *Kyodo matsuri* resida em seu potencial de promover contatos, ainda que restritos em termos quantitativos, de parte da comunidade okinawana paulistana com as de outras cidades e, em um nível maior, da comunidade brasileira com a província de origem. Os contatos, intercâmbios, aprendizados e trocas de experiências propiciados por eventos como esse são fundamentais para a construção de uma identidade okinawana razoavelmente coesa não só em termos nacionais, mas mesmo, em alguns aspectos, em termos internacionais, a despeito das enormes distâncias e particularidades locais.

Okinawa festival, Sanshin no hi e Kyodo matsuri: territorialidades okinawanas em São Paulo.

O *Okinawa festival*, o *Sanshin no hi* e o *Kyodo matsuri* podem ser entendidos como três veredas para a afirmação da identidade okinawana na cidade de São Paulo. A avenida que leva ao *Okinawa festival* orienta-se no sentido de propagandear Okinawa para um público completamente heterogêneo e de um modo mais descontraído, fluido, rápido e mestiço. Trata-se da promoção de uma *okinawanidade* que se aproxima da ideia de “brasilidade”, de diversidade e de cosmopolitismo.

Por sua vez, a vereda que aponta para o *Sanshin no hi* é aquela que segue em direção ao que se considera o tradicional, o autêntico, o verdadeiro repertório artístico e cultural okinawano. É uma estrada mais estreita, lenta, com menos movimento, mas igualmente importante por oferecer uma rota alternativa e segura à avenida excessivamente rápida do *Okinawa festival*.

À primeira vista, parece tratar-se de duas vias que seguem em direções opostas, mas, de fato, são apenas paralelas. Nessa metáfora, o *Kyodo matsuri*, em sua tentativa de, *ao mesmo tempo*, buscar um público cada vez mais diversificado e manter um evento com um simbolismo altamente tradicional como o *Miss ryuso*, apresenta-se como uma terceira via marcada por trevos e acessos que a conecta com as rotas anteriores. Como não poderia deixar de ser, essa confluência se dá em meio a certa confusão pela tentativa de abarcar trajetos e velocidades múltiplas, mas, ainda assim, trata-se de uma via mais acessível e abrangente.

Tais interpretações decorrem de tentativas de abarcar os simbolismos, as dinâmicas e os significados desses festivais enquanto acontecimentos e circunstâncias. Todavia, não se pode negligenciar o *espaço* onde esses eventos ocorrem que é fundamental para construção de verdadeiras territorialidades *uchinanchu* na metrópole paulistana. Para tecer algumas considerações a esse respeito, é válido considerar alguns conceitos e metodologias relacionadas à antropologia urbana¹⁷⁴ por esta ser uma das mais apropriadas abordagens para a investigação de grupos étnicos minoritários inseridos em megalópoles como é o caso de São Paulo. Um de seus pontos mais notáveis foi questionar alguns pressupostos vigentes, sobretudo na sociologia (ver, por exemplo, o trabalho de MARTINS, 1996), de que o ambiente aparentemente caótico das grandes metrópoles fragmentava e esmagava os indivíduos, cortando seus laços afetivos e suas redes de sociabilidade (em comparação com as comunidades rurais ou as pequenas cidades de outrora) e alienando-o em uma rotina maçante, estressante e doentia de trabalho frenético, transporte caótico, péssimos serviços públicos, poucas opções de lazer, falta de tempo, isolamento, confinamento, violência, desigualdade, depressão, alienação pela mídia, etc.

¹⁷⁴ A antropologia urbana é uma área que apenas recentemente ganhou maior espaço e prestígio em termos acadêmicos. Suas raízes remontam às primeiras décadas do século XX (ainda que não tivesse esse nome) sob a influência da chamada Escola de Chicago que contribuiu para a formação de uma nova área na antropologia centrada no estudo de grupos urbanos minoritários (especialmente imigrantes) e marginalizados (como os negros) que eram onipresentes nas grandes cidades estadunidenses. Nas últimas décadas, a antropologia urbana ganhou enorme força devido as atuais discussões e o interesse público sobre temas relacionados à identidade, representação, movimentos sociais (a maioria dos quais urbanos) novos fluxos migratórios, etc. No Brasil ainda é bastante recente, remontando apenas à década de 1970 e 1980 com alguns trabalhos pioneiros sobre imigrantes, movimento negro, feminismo, religiões e festas populares e as estratégias de sobrevivência de grupos urbanos marginalizados (MAGNANI, 2010, p. 21-22).

Ainda que tais características estejam presentes nos espaços urbanos, elas não são absolutas, sendo possível, por meio da diminuição da escala de observação, enxergar outras realidades, grupos e dinâmicas sociais como é o caso dos okinawanos que, em seu esforço em construir uma identidade própria, acabam, pela intervenção trazida por seus festivais, contribuindo para a reelaboração de determinados espaços urbanos paulistanos. Para uma breve reflexão sobre possíveis formas de territorialização urbana okinawana na cidade de São Paulo são interessantes algumas categorias sugeridas por José Guilherme Cantor Magnani (2010, 2014): *pedaço*, *mancha*, *trajeto* e *circuito*.

É possível pensar que as filiais da AOKB (*shibu*) paulistanas se constituiriam em *pedaços* okinawanos na metrópole¹⁷⁵. Tais locais são, em sua grande maioria, pequenos, com poucos membros e onde prevalece uma dinâmica de sociabilidade interna ao próprio grupo que partilha determinadas experiências, memórias e práticas comuns. Os *shibu* foram formados a partir de imigrantes provenientes das mesmas cidades, vilas e até bairros de Okinawa e era frequente que muitas das famílias associadas se especializassem em uma mesma atividade profissional e desenvolvessem estratégias para fortalecer sentimentos e práticas de união e ajuda mútua (como o *tanomoshi*). Desse modo, os membros de um mesmo *shibu* partilham laços de pertencimento, inclusive por meio de casamentos¹⁷⁶, já que a participação nesses clubes também visava promover a socialização e possíveis encontros amorosos entre os filhos e netos, como destacado em algumas entrevistas, como a de Madalena Higa.

Os *shibu* funcionam como um espaço intermediário entre a casa e a rua até mesmo devido a sua localização, nas cercanias de onde mora (ou morava) grande parte das famílias okinawanas. A mescla entre casa e rua, público e privado são evidentes nas dinâmicas dos eventos dessas associações, geralmente restrito em número de participantes, com poucos visitantes externos (alguns conhecidos ou pessoas com fortes vínculos de amizade ou

¹⁷⁵ “Pedaço” é definido por Magnani como o “espaço intermediário entre a casa e a rua” (2010, p. 171) na clássica definição de Roberto DaMatta (1997, p. 92-104) onde a *casa* é o lugar do controle, harmonia, ordem, conforto, familiaridade, intimidade, ao passo que a *rua* representa o oposto, o imprevisto, a frieza da sociedade de contrato, o perigo, mas também das oportunidades especialmente para os “malandros”. Magnani utilizou-se do conceito de pedaço para pensar em uma nova forma de territorialidade urbana (notadamente na periferia) caracterizada pela mescla entre a *casa* e *rua*, um lugar que reproduz a segurança da casa ao passo que permite a formação de redes de sociabilidade com outras pessoas que não os parentes da *casa*. O pedaço demarca uma sutil passagem do ambiente privado para o público. Essa ideia permite (por meio de uma atenta observação etnográfica) a identificação de grupos pequenos, marginalizados ou muito dispersos, retirando-os do anonimato da *rua* e da quase impenetrabilidade da *casa*.

¹⁷⁶ Como aponta Nádia Kubota (2015), devido às particulares concepções de família e parentesco entre os okinawanos (oriundas de um sistema patrilinear e de práticas religiosas) a proporção de casamentos endogâmicos entre esse grupo (tanto em Okinawa quanto no Brasil) sempre foi consideravelmente alta.

parentesco com associados) e com apresentações e atividades voltadas para o próprio grupo.

A característica que identifica uma festividade voltada para os membros do *pedaço* é a alimentação no sistema *mochiori*, onde cada pessoa traz um prato de casa. Essa prática permite que se desfrute de uma comida *caseira* no espaço público, partilhando-a com membros que não constituem o núcleo familiar. Além do prazer, do aconchego e do sabor diferenciado da comida caseira, essa prática é uma das grandes responsáveis pela transmissão de determinados pratos da culinária okinawana. Por serem caros, de alta complexidade e raramente disponíveis em restaurantes, uma das poucas oportunidades de se desfrutá-lo é em eventos coletivos baseados no sistema *mochiori*.

Tal categorização dos *shibu* como *pedaço* é apenas um exercício de reflexão dado que seria necessária uma análise etnográfica de cada associação para sustentar essa hipótese. Ainda assim, olhando à distância e de um ponto de vista eminentemente teórico, é possível pensar em algumas exceções. Por exemplo, seria a categoria *pedaço* adequada para um *shibu* grande como o da Vila Carrão, que promove o *Okinawa festival* e onde muitos membros de outros clubes frequentam pelo fato de essa associação disponibilizar um maior espaço, ter bem mais membros e promover e sediar uma série de atividades esportivas e culturais especialmente para os jovens? Igualmente, nos demais municípios com comunidades okinawanas onde existe apenas um *shibu*, as dinâmicas de sociabilidade e de pertencimento se dão de formas um tanto diferentes por agruparem membros mais heterogêneos e que não necessariamente moram perto ou são oriundos de uma mesma localidade em Okinawa.

Talvez a estrutura e as dinâmicas de sociabilidades nos *shibu* paulistanos aproxime-os da ideia de *pedaço* em razão da forte característica bairrista que essa comunidade apresenta. Apesar de certo localismo, os membros dessas associações (particularmente os mais jovens) transitam entre elas quando há alguma atividade de seu interesse, jantares e churrascos, *karaoke* e apresentações culturais, festas de jovens, aulas de instrumentos musicais ou dança, etc. Assim, os *shibu* também podem fazer parte dos *trajetos*, entendido enquanto “fluxos recorrentes no espaço mais amplo da cidade e que levam de um lugar a outro” (MAGNANI, 2014, p.10), de alguns membros da comunidade okinawana em suas atividades e práticas sociais. Ou seja, o *shibu* pode ser um *pedaço* para sua pequena comunidade local e parte do *trajeto* de um grupo maior que tem em comum seu envolvimento em certas atividades da comunidade okinawana paulistana.

Em relação ao *Okinawa festival* e o *Kyodo matsuri*, interessa pensar a ideia de *mancha*, outra categoria analítica proposta por Magnani:

Manchas são áreas contíguas do espaço urbano dotadas de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam – cada qual com sua especificidade, competindo ou complementando – uma atividade ou prática predominante. Mais ancorada na paisagem, acolhe um número maior e mais diversificado de usuários viabilizando possibilidades de encontros e não relações de pertencimento como no *pedaço*: em vez da certeza, a mancha acena com o imprevisto, pois, ainda que sejam conhecidos o padrão de gosto ou a pauta de consumo aí imperantes, não se sabe ao certo o que ou quem vai se encontrar (MAGNANI, 2014, p.10)

Tanto o *Okinawa festival* quanto o *Kyodo matsuri* podem ser considerados como *manchas* (temporárias) okinawanas na metrópole. Os espaços onde essas festas se realizam (no caso do primeiro, trata-se quase de uma enorme expansão do *pedaço* okinawano da Associação Okinawa da Vila Carrão) possuem *equipamentos* (exposições sobre a história de Okinawa e da imigração, workshops e palestras, barracas vendendo produtos e alimentos okinawanos e japoneses, o próprio palco, museu e memorial, etc) que os caracterizam e que são indispensáveis para o desenvolvimento do principal objetivo da festa que é atrair um público variado através da arte, gastronomia e cultura japonesa/okinawana.

Nesses dois festivais encontraram-se os que vão porque gostam de “comida oriental”, os que apreciam o *taiko* e as demonstrações de arte marcial, os que gostam de eventos “japoneses”, os que são membros ativos da comunidade e vão prestigiar as artes e a gastronomia de Okinawa, os que comparecem mais como um pretexto para sair e farrear juntos, etc. propiciando, desse modo, o encontro, o *imprevisto*, entre esses visitantes que não se conhecem, mas que tem em comum algum interesse, ainda que difuso, por Okinawa/Japão. E é exatamente essa dinâmica de encontros inesperados que molda e reinventa esses eventos a cada ano e é por meio dela que surge, por exemplo, o espetinho de *goya*, o *yakimeshi* com costelinha de porco, os workshops e palestras sobre Okinawa, dentre outros.

Ao se ampliar a escala de observação é possível compreender esses eventos como integrantes de diversos *circuitos*¹⁷⁷. Em primeiro lugar, a força e a vitalidade de eventos como os três analisados decorrem de eles estarem inseridos em um amplo circuito de “cultura okinawana” já estabelecido em São Paulo, ou seja, existe toda uma série de equipamentos, objetos, produtos e serviços que fornecem sustentação não só para esses festivais, mas para inúmeras atividades da comunidade okinawana tais como, locais que vendem, alugam ou importam as “vestimentas típicas” para *odori*, instrumentos musicais, ingredientes para os pratos japoneses/okinawanos, os “*kit missa*” e altares okinawanos, as escolas, academias e

¹⁷⁷

Para Magnani, um *circuito* pode ser definido como “o exercício de práticas e serviços por meio de estabelecimentos, equipamentos, espaços que não mantém entre si uma relação de contiguidade espacial, mas são reconhecidos em conjunto pelos seus usuários” (MAGNANI, 2014).

mesmo os artistas que cantam, dançam e tocam músicas de Okinawa, os comércios e empresas de membros da comunidade que patrocinam os eventos, as conexões com a terra natal que torna viável a visita de bandas e autoridades de Okinawa, etc. A existência de tal circuito e a disponibilidade de tais recursos é o grande diferencial qualitativo da comunidade okinawana paulistana em comparação com as demais regiões.

Também é possível enxergar tais eventos como pertencentes a outros *circuitos* como o das “festas japonesas” ou “étnicas”, ou dos festivais da zona leste (*Okinawa festival*) ou de Diadema (*Kyodo matsuri*), etc. Mais importante é reconhecer que, apesar das suas muitas especificidades, esses eventos se integram em maiores e mais complexas redes de contato, de produtos e serviços e de sociabilidades, especialmente por serem realizados em uma megalópole como São Paulo. Todas essas questões tem de ser levadas em conta ao se pensar o processo de negociação e afirmação de uma identidade okinawana paulistana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho foi possível perceber como são variadas e complexas as estratégias de afirmação e negociação identitária da comunidade okinawana na cidade de São Paulo e de como essas se transformaram substantivamente nas últimas décadas. Os festivais analisados mostram-se bastante interessantes como teatralizações criativas de tais estratégias. Todavia, eles não devem ser reduzidos a meras “ferramentas” eficientes para se construir identidades. Toda festa possui uma dinâmica própria e uma vivacidade um tanto caótica, plural, contraditória e polifônica, pois resulta do encontro entre pessoas que, por definição, são caóticas, plurais, contraditórias e polifônicas. Ainda que a festa seja sempre cobiçada pelo poder, por grupos organizados e por instituições formais que buscam domesticá-la para que ela expresse e reforce seus valores e cumpra determinados objetivos (festas do Estado, religiosas, turísticas, étnicas), ela sempre escapa desse rígido cabresto, extrapolando e, às vezes, conflitando com os objetivos pretendidos, como é o caso clássico do carnaval (DaMATTA, 1997; QUEIROZ, 1992).

O *Okinawa festival* enfatiza uma *okinawanidade chanpuru* abrazeirada almejando atingir os mais diversos públicos por meio de suas apresentações artísticas (*koten* junto a músicas sertanejas e *kung-fu*) e pela gastronomia (espetinhos de *goya*, churrasco grego, *sushi*, *paella*), entretanto, a forma como é compreendido, vivenciado, lembrado e simbolizado pelos seus milhares de participantes são múltiplas. Ele pode ser, simultaneamente, um “festão” da Zona leste, um festival gastronômico, um festival asiático, um festival japonês, um festival okinawano, o festival okinawano da Vila Carrão, etc.. O que se pode analisar são apenas a estrutura e os objetivos oficiais do evento, pois sua verdadeira dinâmica e seus significados sempre escapam às tentativas de enquadrá-los de forma rígida, racional, coerente e definitiva. Mesmo se tal empreitada obtivesse certo sucesso, ela seria provisória e circunstancial, dado que em cada edição novos personagens, dinâmicas e contextos entram em cena, resultando em novas e inesperadas sínteses.

Até mesmo eventos como o *Sanshin no hi*, que caminha em direção oposta ao *Okinawa festival* visando “preservar” e reforçar as “verdadeiras” e “autênticas” tradições artísticas e culturais que vieram de Okinawa e foram transmitidas aos descendentes, são únicos em cada edição e sempre permitem, em maior ou menor escala, certa adaptação e improvisação. Apesar de seu “tradicionalismo”, o *Sanshin no hi* não dispensa os grupos de *taiko* modernos (*Matsuri daiko* e *Requios*) que, trazendo descontração, jovialidade, ritmos

acelerados e músicas pop japonesas e okinawanas, quebram o clima cerimonioso de solenidade e tradição que à primeira vista predomina.

Quase que buscando uma síntese entre essas duas polaridades que compõem o constructo *okinawanidade* brasileira, o *Kyodo matsuri* transmite, *ao mesmo tempo*, uma imagem étnica para a comunidade, por meio do *Miss ryuso*, enquanto almeja uma maior abertura e o oferecimento de opções para um público cada vez mais heterogêneo. Talvez o *Kyodo matsuri* expresse de modo mais claro como os festivais são, fundamentalmente, momentos e espaços de *mediações*. Para Rita do Amaral,

[...] pode-se dizer que a festa é uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da humanidade. Ela busca recuperar a imanência entre criador e criaturas, natureza e cultura, tempo e eternidade, vida e morte, ser e não ser. A presença da música, alimentação, dança, mitos e máscaras atesta com veemência esta preposição. A festa é ainda mediadora entre os anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros, por isso mesmo revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura, mediando ainda os encontros culturais e absorvendo, digerindo e transformando em pontes os opostos tidos como inconciliáveis (AMARAL, 1998, p. 52).

São inúmeras as mediações realizadas pelas festas okinawanas de São Paulo: elas são mediadoras entre as gerações, reunindo jovens e velhos, imigrantes e *gosei*; entre gêneros, as habilidosas cozinheiras do *fujinkai*, as *miss*, os apresentadores e autoridades masculinas; entre tradicionalistas e vanguardistas; entre okinawanos, *nikkei* e não *nikkei*; entre as representações do reino de Ryûkyû e da Okinawa *pop* que vive sob ocupação; entre o bairrismo e o localismo tão característico dessa imigração e os contatos e redes internacionais, dentre outros.

As festividades *uchinanchu* estabelecem ainda mediação entre as comunidades okinawanas e destas com Okinawa. Eventos como o *Niseta*, o *Wakamono* e, sobretudo, o *Uchinanchu taikai* tornam possíveis a construção de uma verdadeira identidade okinawana diaspórica transnacional e são parte de um criativo e espetacular esforço de apropriação da globalização em prol da (re)invenção de identidades étnicas em escala global, do estabelecimento de laços humanos e da celebração das semelhanças ao invés das diferenças.

Os eventos paulistanos esforçam-se para manter ligações, mesmo que tênues, com Okinawa, seja por meio da presença de artistas e bandas okinawanas no *Okinawa festival*; seja por meio da ligação simbólica que o *Sanshin no hi* estabelece, procurando instaurar em *terras brasílicas* o evento celebrado em Okinawa na mesma data e utilizando um repertório musical o mais “autêntico possível”; seja por meio do *Kyodo matsuri*, pela simbologia da *miss ryuso* e pela viagem que a vencedora do concurso recebe para Okinawa.

Todas essas experiências festivas cobrem apenas uma fração do que seriam as

atividades e experiências propiciadas pela e na comunidade. Há, portanto, um complexo jogo de criação e manutenção de uma okinawanidade brasileira a partir da convivência (e, por vezes, sobreposição), nem sempre harmônica, de várias concepções sobre a “essência” dessa identidade. Quando se atenta para as estratégias de abrasileirar a cultura dessa ilha tem-se a percepção de uma identidade aparentemente oposta àquela que busca “preservar” as “autênticas” práticas culturais da terra natal, mas, de fato, trata-se de duas estratégias complementares e integrantes.

A tensão concentra-se na difícil decisão de escolher quais desses polos serão privilegiados em determinada circunstância. Deve-se dar mais poder e espaço aos jovens de modo a garantir maior participação, inovação e continuidade à custa de se enfraquecer o que consideram como as “verdadeiras” tradições de Okinawa, muitas das quais (*koten*, *odori*) não atraentes aos jovens? Em que medida e em quais circunstâncias é conveniente apostar nesse caminho? Tais dilemas se expressam de forma evidente nos eventos analisados, cada qual oferecendo uma resposta singular em um constante movimento de abertura e inovação *versus* exclusividade e tradicionalismo. Tal dinâmica é prova da vitalidade dessa comunidade e é uma das mais importantes chaves para entender a sua força e vivacidade mesmo passados mais de cem anos da vinda dos primeiros imigrantes.

As festividades também sugerem os conflitos e os limites das “comunidades realmente existentes” de que Zygmunt Bauman fala. Elas explicitam as relações de poder e engrandecem algumas narrativas, padrões de comportamento e pertencimento a certos estratos sociais em detrimento de outros. Receios de uma predominância da Vila Carrão (ou da cidade de São Paulo) sobre outros *shibu*, da continuidade de uma estrutura fortemente patriarcal, hierárquica, masculina e pautada na senioridade nas associações, do enfraquecimento dos *shibu* pela perda de membros e de receita, do risco de isolamento das comunidades não paulistanas, e de certo elitismo econômico e social que impõem sutis restrições àqueles que podem, ou mesmo querem ser membros “ativos” da “comunidade okinawana paulistana”, emergem ao se escovar a contrapelo o confortável agasalho coletivo representado por tais festividades.

A pesquisa revela a centralidade indiscutível da oralidade para o conhecimento de grupos como os okinawanos que se configuram como uma minoria da minoria. Por sua histórica invisibilidade social, exceto em espaços e contextos específicos, há grandes lacunas na história desse grupo que apenas recentemente e de forma gradual e limitada vem sendo preenchidas a despeito da escassez documental. É notável a vitalidade dessa comunidade que

mantém um considerável repertório de músicas, danças, vestimentas, provérbios, gastronomia e práticas religiosas oriundas de Okinawa que são transmitidas, rearranjadas e adaptadas de modo quase que exclusivamente oral, contando, inclusive, com redes de sociabilidade em escala internacional.

O caso da comunidade okinawana demonstra como existem grupos marginalizados (no sentido de invisibilidade social) que não necessariamente encontram-se (ao menos não na atualidade) em situação de exclusão econômica e social. A história oral e outras perspectivas micro-analíticas são instrumentos e metodologias de grande valor para o (re)conhecimento desses grupos que, por sua vez, leva a reconsiderações mais críticas, acuradas, densas e plurais sobre coletividades até então tidas, preconceituosamente e à distância, como homogêneas e estáveis como é o caso dos “japoneses” no Brasil.

Ao se considerar as complexas relações entre “okinawanos”, “japoneses” e “não-*nikkei*”, presentes nos três festivais, é possível vislumbrar algumas respostas às três questões sugeridas por Philippe Poutgnat e Jocelyne Straff-Fenart para a análise de processos de construção de identidades étnicas: “Quando, como e porque se prefere a identidade X [okinawana]”. Ou então: “De que forma as pessoas definem a X-itude [okinawanidade]?”. Ou ainda: “De que forma os limites entre o grupo X [okinawanos] e Y [não okinawanos] são mantidos?”.

Uma das formas mais interessantes que a comunidade okinawana se utiliza para negociar sua identidade no âmbito da sociedade majoritária é a criação da maleável categoria “*uchinanchu de coração*” (relacionada à ideia de *espírito okinawano*), utilizada para identificar aqueles que mesmo não sendo *uchinanchu de sangue* são aceitos como parte da comunidade por seu interesse e apreço pela cultura e pelas artes de Okinawa.

Há limites à participação dos *uchinanchu de coração* (candidatura a bolsas de estudos, participação em determinados eventos e cerimônias, como aquelas em homenagens aos antepassados e pioneiros), mas a sua existência permite maior divulgação e envolvimento nas atividades da comunidade (que experiencia uma crise com a diminuição no número de associados) e estimula o engajamento e a participação dos demais membros pelo “exemplo” dado por aqueles que mesmo não tendo descendência participam ativamente. Os festivais contribuem para esse objetivo por evidenciar a participação de não descendentes (no *karate*, no *taiko* e até no *minyô*), muitos dos quais convidados a narrar suas experiências ao vivo ou em entrevistas para o *Utiná Press*.

Esse recurso não é único da comunidade brasileira. Algo semelhante ocorre no Havaí

através da noção de “*uchinanchu aloha*” (no *Okinawan festival*) que busca “havaianizar” a “cultura” ou o “*ethos*” okinawano estimulando o interesse e a abertura para a sociedade local e diminuindo a impressão de estranhamento e de que se trata de um “gueto”, de um grupo étnico fechado em si mesmo. Desse modo, os festivais realizam uma constante mediação entre *insiders* e *outsiders* fundamental para se alcançar um equilíbrio entre abertura (promovendo sua expansão e vitalidade) e marcação da diferença (preservando suas peculiaridades perante outros grupos).

Ainda que cada comunidade okinawana diaspórica possua qualidades únicas por estarem inseridas em diferentes estruturas sociais, políticas, culturais e econômicas, percebe-se que por meio de encontros e festivais vem se tornando possível a construção de uma identidade *uchinanchu* transnacional (insípiente e restrita) que partilha certos elementos comuns como gastronomia (*Okinawa soba*, *sata andagui*, *ashitibichi*), artes performáticas (músicas e danças de estilo *koten* e *minyô*, *taiko*, bandas pop okinawanas), associações *shichoson*, mobilizações contra as bases americanas e em prol da preservação da língua materna e do culto aos ancestrais, além de intercâmbios com Okinawa. Logo, os festivais propiciam uma mediação entre uma identidade okinawana transnacional e aquelas particulares de cada país, estado, cidade, região e associação. A *mediação* entre perspectivas micro e macroanalíticas, sincrônicas e diacrônicas e entre contextos nacionais e internacionais foi imprescindível para se compreender o contínuo e inacabado processo de construção identitário da comunidade okinawana paulistana.

Acontecimentos e processos históricos como o “período de ouro” da história de Ryûkyû, sua anexação como província e submissão a uma política autoritária e colonialista pelo Japão, a Segunda Guerra Mundial e seus desdobramentos em Okinawa, a promoção do turismo e a consequente “tropicalização” dessa província, as estratégias folclorizantes do governo japonês visando a “absorção” da cultura de Okinawa, o fenômeno mundial “*Utina pop*” e os protestos contra a permanência das bases americanas nessa ilha, tiveram, e ainda têm, um profundo impacto na definição de uma identidade *uchinanchu* nas comunidades diaspóricas que utilizam tais fatos (ou seriam narrativas, memórias, mitos?) como as matérias-primas para a marcação de sua “fronteira étnica” perante os demais *nikkei*.

Tais contextos internacionais, que afetaram as comunidades okinawanas diaspóricas de modo, mais ou menos sincrônico, amalgamaram-se às transformações diacrônicas pelas quais os imigrantes e descendentes *uchinanchu* passaram no Brasil nesse século de existência: desde a marcação negativa de suas particularidades nos navios e nas fazendas para onde

foram enviados, passando pela concentração dessa população em torno de determinados bairros, cidades, associações e atividades profissionais até o impacto do contexto do pós-guerra (e do retorno de Okinawa à soberania japonesa), indispensável para a superação do estigma de inferioridade e criação de uma identidade okinawana no Brasil, *pari passu* com o que ocorria nas relações Japão-Okinawa.

A predileção por um “jogo de escalas”, nos termos de Jacques Revel, é relevante para a compreensão de qualquer grupo social minoritário, sendo particularmente interessante para o caso das comunidades okinawanas que apresentam características “locais”, ou seja, *ao mesmo tempo* em que se revelam bairristas e com pouca visibilidade social, elas possuem significativas redes de contato com comunidades de outros países e com a terra natal, além de serem sensíveis às transformações e acontecimentos que se desdobram em Okinawa. Nesse sentido, perceber a comunidade *uchinanchu* paulistana como um grupo étnico “sitiado” e fechado é tão enganoso como considerá-la uma coletividade cosmopolita, universal, apátrida e desterritorializada. Sempre vale a pena lembrar que seus membros estão inseridos em muitas outras identidades (profissionais, culturais, religiosas, esportivas) sendo a “okinawana” somente uma delas, variando em termos de força e presença para cada indivíduo e para cada contexto e circunstância.

Por meio das narrativas dos colaboradores e dos festivais, percebe-se como a construção da identidade okinawana brasileira percorre um caminho paralelo (e não oposto) àquele trilhado pelos “demais *nikkei*”. Ainda que em determinados momentos o discurso predominante seja o de uma oposição dicotômica entre esses grupos, no geral percebe-se uma predileção em ressaltar que os “okinawanos” partilham características comuns aos “demais japoneses”, havendo a sobreposição de um polo sobre o outro de acordo com as conveniências de cada circunstância.

É importante destacar que esse procedimento não ocorre de forma linear, padronizada e tranquila. Como toda negociação identitária, trata-se de um processo permeado de tensões, disputas de poder, e mesmo conflitos. Todavia, devido ao fato de essa pesquisa ter se detido à análise dos festivais e das narrativas de colaboradores próximos das associações okinawanas, o conflito, parte integrante de qualquer construção identitária, ainda que perceptível ao escovar tais narrativas e festivais à contrapelo, raramente se mostrou de forma pronunciada precisamente devido ao fato de que em qualquer festividade o objetivo é sempre sublimá-lo de modo a transmitir uma ideia de unidade e coesão.

Para melhor identificar o conflito, suas dinâmicas e sua atuação na contínua

reelaboração da identidade okinawana brasileira, seria necessário analisar o oposto da festa, o cotidiano, os momentos em que, livre do imperativo de transmitir uma imagem harmoniosa e unitária da comunidade (seja para o pesquisador *outsider*, seja para o público em geral nos festivais), o conflito emerge, seja nas famílias, nas restritas reuniões de diretoria, nas comissões organizadoras dos eventos, nos encontros de jovens, etc..

As ambiguidades inerentes à construção da identidade okinawana na diáspora espelham a complexa relação de Okinawa com o Japão, de modo que acredito ainda ser válido o epíteto criado nas primeiras décadas do século XX, nos países receptores da imigração japonesa, para identificar os okinawanos: os *outros japoneses*. Expressão que talvez melhor explicita a irresolúvel situação caracterizada por uma simultânea aceitação e marcação da diferença: são japoneses, mas não exatamente, ou não plenamente.

Ao se analisar a história de Okinawa e o status de subcidadania a que os habitantes dessa ilha ficaram sujeitos e que persiste, em parte, até hoje (quando se atenta para a questão das bases militares americanas e dos índices sócioeconômicos que continuam a fazer dessa província a mais pobre e vulnerável do Japão), fica evidente a situação paradoxal desses *outros japoneses*.

Ao que parece, a criação da ideia de *chanpuru* como sendo a “essência” da “cultura okinawana” e o seu grande diferencial perante a “cultura nipônica” foi a criativa estratégia utilizada pelos *uchinanchu* (tanto na terra natal quanto na diáspora) para negociarem sua identidade de forma aceitável em meio a contextos tão conturbados e opressivos. Diante das ameaças resultantes da imposição de “culturas nacionais” (japonesa e brasileira), a resposta foi aceitar a mistura e o ecletismo como sendo a própria natureza do grupo.

Os festivais *uchinanchu* no Brasil como o *Okinawa festival* e o *Kyodo matsuri* refletem essa estratégia pela constante mescla entre apresentações e performances “okinawanas”, “japonesas” e também “brasileiras”. Um dos exemplos mais emblemáticos é a apresentação simultânea de práticas culturais okinawanas junto a brasileiras tidas como suas “equivalentes”, como são os casos dos pares bumba-meu-boi e *shishimai*, e do *karate* e capoeira. São tentativas de aproximações, no primeiro caso, pelo viés do “folclore”, e no segundo pelas artes marciais. A intenção é transmitir a ideia de que Okinawa não é tão distante assim do Brasil, especialmente desse Brasil “profundo”, caipira, humilde, popular e nordestino.

A releitura do *kachiashi* como o “sambão okinawano”, destacado por Márcia, e o cartaz do *Urizun*, “Okinawa não tem caipora, mas tem *Kijimuna*, serve?”, são outras tentativas

de síntese. Delimitar quais práticas culturais são “japonesas” e quais são “okinawanas” é uma empreitada deveras árdua senão impossível, mas as *traduções* e apropriações destacadas demonstram estratégias de negociação identitária (por meio de *hibridizações* e do ideal *chanpuru*) que são únicas desses *outros japoneses*, corroborando também o grau de permeabilidade e maleabilidade da *intercultural* sociedade brasileira (e mais ainda paulistana) que torna possível tais rearranjos. Por fim, esse contínuo e inacabado esforço de conciliação dos imigrantes okinawanos no Brasil se faz pelo viés da informalidade, do “jeitinho” e da aproximação com uma “brasilidade”, pela reinvenção da “tradição cultural okinawana” e pelas complexas relações entre esses e os “demais japoneses”.

Referências Bibliográficas

ABREU, Marta. **O Império do Divino**: Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ADACHI, Nobuko. “*Japonês*: a marker of social class or a key term in the discourse of race?” In: **Latin American perspectives**. Vol. 31, n. 03, 2004, p. 48-76.

AKITA, Kimiko. “Orientalism and the Binary of Fact and Fiction in *Memoirs of a Gueisha*”. **Global Media Journal**. Vol. 5, n. 9, 2006, p. 1-11.

ALLEN, Matthew. “Okinawa, ambivalence, identity and Japan”. In: WEINER, Michael. **Japan’s minorities**: the illusion of homogeneity. New York: Routledge, 2009.

ALVES, Paulo César (Org.). **Cultura**: Múltiplas leituras. Bauru: EDUSC/EDUFBA, 2010.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

AMARAL, Rita de Cássia de Melo Peixoto. **Festa à brasileira**: os sentidos do festejar, no “país que não é sério”. [Tese de doutorado em antropologia]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

AMEMIYA, Kozy. “Reinventing Population Problems in Okinawa: Emigration as a Tool of American Occupation”. In: **Japan Policy Research Institute (JPRI) Working Paper**. N. 90, 2002. Disponível em: <file:///C:/Users/MICRO/Desktop/JPRI%20Working%20Paper%20No.%2090.htm>. Acessado em 19/03/2014.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, Perry. “O feudalismo japonês” In: **Linhagens do Estado Absolutista**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. “(Re)visões da imigração japonesa no Brasil: Discursos oficiais e debates acadêmicos”. In: **Anais do IV Fórum de Pesquisa e Pós graduação em História**. Maringá: UEM, p. 734- 752.

ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL. **Imigração okinawana no Brasil: 90 anos desde Kasato Maru**. São Paulo: Imprensa Oficial, 1998.

1 Século de História: A comunidade okinawana no Brasil desde o navio Kasato Maru 1908~2008. São Paulo: Paulo’s 2012.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho. **Onda Negra, Medo Branco**: O negro no imaginário das elites século XIX. São Paulo, Annablume, 2004.

BAECHLER, Jean. “Grupos e Sociabilidade”. In: BOUDON, Raymond et al. **Tratado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

BAHIA, Juarez. **Jornal, História e Técnica**. Santos, SP: Livraria Martins Editora, 1967.

BAIRON, Fija; BRENZINGER Matthias; HEINRICH, Patrick. “The Ryukyus and the New, But Endangered, Languages of Japan”. **The Asia-Pacific Journal**. vol, 19, Maio/2009. Disponível em: japanfocus.org/MatthiasBrenzinger/3138?rand=1368234996&type=print&print=1.

BARCLAY, Kate. “Between modernity and permissivity: Okinawan identity in relation to Japan and South Pacific”. In: **Nations and Nationalism**. Vol 12, nº1, 2006, p. 117-137.

BARTHES, Roland. **O império dos signos**. São Paulo: Martins fontes, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: A busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

_____. **A cultura no mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro, Zahar, 2013.

BEASLEY, W.G. **The Modern History of Japan**. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1989.

_____. **The Rise of Modern Japan**. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1990.

BELLAH, Robert Neely. **Tokugawa Religion: The cultural roots of Modern Japan**. New York: Free; London: Macmillan, 1985.

BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada: Padrões da cultura japonesa**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

BENJAMIM, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BETING, Graziella. “Escritor absolvido no Japão por relatar crimes de guerra”. In: **História viva**. São Paulo: Duetto, Ano 5 (2002), n. 56, p. 12.

BORGES, Ana Martha de Brito. “Comensalidade: a mesa como espaço de comunicação e Hospitalidade”. In: **Anais do XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**. Caxias do Sul: 2010, p. 1-13. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2010/resumos/R5-3247-1.pdf>.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembranças de velhos**. São Paulo: Cia da Letras, 1994.

BRANCALEONE, Cassio. “Comunidade, Sociedade e Sociabilidade: revisitando Ferdinand Tönnies”. **Revista de Ciências Sociais**. Vol. 39, n. 01, 2008, p. 98-104.

BUENO, Alexandre Marcelo. **Representações discursivas dos imigrantes no Brasil a partir de 1945**. [tese de doutorado em semiótica e linguística]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011, 341 p.

BURGUIÈRE, André. “A Antropologia Histórica”. LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **História e teoria social**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CARDOSO, Ruth Correia Leite. **Estrutura familiar e mobilidade social**: Estudo dos japoneses no Estado de São Paulo. São Paulo, Primus Comunicação, 1995.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. **A invenção do cotidiano**: 2. morar, cozinhar. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

CHAO, Chi-Fang. **Dancing and ritualization**: an ethnographic study of the social performances in Southern Okinawa, Japan. [Ph.D. Thesis. Department of Dance Studies. School of Performing Arts]. University of Surrey. Surrey, United Kingdom, 2001. Disponível em: <http://core.ac.uk/download/pdf/101260.pdf>. Acesso em 20/05/2015.

CHINEN, Joyce (ed.). **Uchinaanchu Diaspora**: memories, continuities and constructions. Honolulu (USA): Social Process in Hawai'i (Vol. 42) - University of Hawai'i Press, 2007

COIMBRA, Oswaldo. **O texto da reportagem impressa**: Um curso sobre sua estrutura. São Paulo: Ática, 1993.

CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outras f(r)estas**: Ensaio de História Social da Cultura. São Paulo, Editora da Unicamp, 2002.

CWIERTKA, Katarzyna. **Moderna Cozinha Japonesa**: comida, poder e identidade nacional. São Paulo: Editora Senac, 2008.

CYTRYNOWICZ, Roney. **Guerra sem guerra**: A mobilização e o cotidiano em São Paulo durante a Segunda Guerra Mundial. São Paulo: Edusp, 2000.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DEL PRIORI, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DE LUCA, Tânia Regina. “História dos, nos e por meio dos periódicos”. In. PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 111-153.

DENAWA, Mai. **Behind the Accounts of the Great Kanto Earthquake of 1923**. [trabalho de conclusão da disciplina “The Social History of Modern Japan” ministrada na Brown University em 2005] Disponível em: <http://library.brown.edu/cds/kanto/denewa.html>. Acessado em 02/07/2013.

DENOON, Donald; HUDSON, Mark; McCOMARC, Gavan; et all (Org.). **Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern**. Cambridge (Inglaterra): Cambridge University Press, 2001.

DEMARTINI, Zelia de B. F; Truzzi Oswaldo M. Serra. (Orgs). **Estudos migratórios: perspectivas metodológicas**. São Carlos: EduFSCAR, 2005.

_____. “Relatos orais, documentos escritos e imagens: fontes complementares na pesquisa sobre imigração”. In: Rocha-Trindade, M. Beatriz; Campos, M. Christina S. S. (Orgs.). **História, memória e imagens nas migrações: abordagens metodológicas**. Oeiras: Celta, 2005. p. 99-133.

DEZEM, Rogério. **Shindô Renmei: Terrorismo e repressão**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

_____. **Matizes do “amarelo”**: A gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil: (1878-1908). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

_____. “Um exemplo singular de política imigratória: subsídios para compreender o processo de formação dos núcleos pioneiros de colonização japonesa no estado de São Paulo (1910-1930)”. In: **PROIN/USP**. São Paulo: 2009, p. 1-16.

DROM, Eddy Van. “The shaping of Japan between 1868 and 1945: Effects of the Japanese drive to ‘catch up’ with the West”. In: **Journal of Hannan University Social science**. Vol, 45, nº 1, 2009, p. 103-114.

DUBAR, Claude. **A crise das identidades: A interpretação de uma mutação**. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

DU BOIS, Christine; MINTZ, Sidney. “The Anthropology of Food and Eating”. **Annual Review of Anthropology**. Vol. 31, 2002, p. 99-119.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações**

de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ENNES, M. A. **A construção de uma identidade inacabada: nipo-brasileiros no interior de São Paulo**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

ESCUDEIRO, Camila. “Reflexos do conceito de identidade cultural na imprensa imigrante”. In: **Anais do XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Intercom**. Rio de Janeiro: UERJ, 2005.

ETHNIC STUDIES ORAL HISTORY PROJECT. **Uchinanchu: A History of Okinawans in Hawai’i**. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1984.

FAZITO, Dimitri. “Análise de Redes Sociais e Migração: Dois aspectos fundamentais do “retorno””. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 25, nº. 72, fevereiro, 2010.

FERNANDEZ, Vanessa Paola Rojas. **Dilemas da construção de identidade imigrante: história oral de vida de chilenos em Campinas**. [Dissertação de mestrado em História Social]. Universidade de São Paulo, 2011.

FERRO, Marc. “O filme”. In: LE GOFF, Jacques e NORRA, Pierre. **História: Novos objetos**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988, p. 199-215.

FIGAL, Gerald. “Between War and Tropics: Heritage Tourism in Postwar Okinawa”. **The Public Historian**. University of California Press, vol. 30, n. 02, 2008, p. 83-107.

_____. **Beachheads: war, peace and tourism in postwar Okinawa**. New York (USA), Toronto (Canada), Plymouth (UK) Rowman & Littlefield publishers Inc. 2012.

FILHO, Paulo Alexandre da Silva. “Desvalorização e desprezo ao trabalho manual e mecânico na sociedade escravista colonial”. In: **Anais do V Encontro Nordestino de História e V Encontro Estadual de História**. Recife: (PE), 2004, p. 1-14. Disponível em: <http://www.pe.anpuh.org/resources/pe/anais/encontro5/01-imaginario/Artigo%20de%20Paulo%20Alexandre%20da%20Silva%20Filho%202.pdf>.

FOUCAULT, Michael. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FREITAS, Sônia Maria. **Falam os imigrantes: Armênios, Chineses, Espanhóis, Húngaros, Italianos de Monte San Giacomo e Sanza, Lituanos, Okinawanos, Poloneses, Russos, Ucrânianos, memória e diversidade cultural em São Paulo**. [Tese de doutorado em História Social]. Universidade de São Paulo, 2001.

_____. **História Oral: procedimentos e possibilidades**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

FUNK, Gabriela; FUNK, Matthias. “Os provérbios também emigram”. **Revista Travessias**. São Miguel, Açores (Portugal): Vol. 1, Setembro/2003, p. 21.

GÂNDARA, José Manoel Gonçalves. “Reflexões sobre o turismo gastronômico na perspectiva da sociedade dos sonhos”. In: NETTO, Alexandre Panesso; ANSARAH, Marília Gomes dos Reis. **Segmentação do mercado turístico: estudos, produtos e perspectivas**.

Barueri (SP): Manole, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GERALDO, Endrica. A “Lei de Cotas” de 1934: Controle de estrangeiros no Brasil. Campinas (SP): **Cadernos AEL** (Arquivo Edgard Leuenroth), vol. 15, n. 27, 2009, p. 173-209.

GILLAN, Matt. **Songs from the Edge of Japan: Music-making in Yaeyama and Okinawa**. Surrey (England)/Burlington (USA) Ashgate, 2012.

GOES, Allison Gomes dos Santos. “A produção da identidade no contexto das migrações internacionais”. **Anais do II Seminário de Estudos Culturais, identidades e relações interétnicas: Relações raciais e retóricas de identidades**. Disponível em: http://200.17.141.110/pos/antropologia/seciri_anais_eletronicos/down/GT_03_2011/GOES_A.pdf

GOLDMAN, Marcio. “Lévi-Strauss e os sentidos da história”. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: vol. 42, n. 21, 1999, p. 223-238. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011999000100012&script=sci_arttext. Acesso em 10/10/2014.

GOMES, Fúlvio de Moraes. “As epistemologias do sul de Boaventura de Sousa Santos: por um resgate do sul global”. **Revista Páginas de Filosofia**. 2002, vol. 40, n. 02, p. 39-54.

GOMES, Laura Aparecida dos; LE Bourlegat, Cleonice Alexandre; MACIEL, Josemar Campos. “O Sobá de Okinwa ou o Sobá de Campo Grande? Imigração Japonesa e territorialização do Sobá”. In: **Acta Geográfica**, vol. 06, n. 11, Abril/2012, p. 53-67.

_____. **Territorialização Okinawa – Utinanchú a partir do soba em Campo Grande/MS**. [Dissertação de mestrado em Desenvolvimento Local]. Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, 2012.

GONÇALVES, Ricardo Mário. “A imigração coreana no Japão, desde as origens até o século VIII e sua influência sobre a cultura japonesa”. In: **V Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História**. São Paulo: 1967. p.1-12.

_____. “A religião no Japão na época da emigração para o Brasil e suas repercussões em nosso país”. **Revista de História**. Vol. 39, n 80. São Paulo: 1969, p. 359-377.

_____. “Estudo sobre a historiografia japonesa”. **Revista de História**. Vol 28, n 58, 1964, p. 319-338.

GOODMAN, Roger. “Making Majority Culture”. In: ROBERTSON, Jennifer (ed.). **A Companion to the Anthropology of Japan**. Malden, USA: Blackwell, 2005, p. 59-72.

GORDON, Andrew. **A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present**. New York, Oxford: Oxford University Press, 2009.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Dp&A, 2005

_____. **Da Diáspora**: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

HANDA, Tomoo. **O Imigrante Japonês**: história de sua vida no Brasil. São Paulo: T. A. Queiroz Editor/ Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.

HASHIMOTO, Francisco; TANNO, Janete Leiko; OKAMOTO, Monica Setuyo (Org.). **Cem anos da imigração japonesa**: História, memória e arte. São Paulo: Editora da Unesp, 2008.

HEIN, Laura; SELDEN, Mark. "Culture, power and identity in contemporary Okinawa". In: HEIN, Laura; SELDEN, Mark (ed.). **Islands of discontent**: Okinawan response to Japanese and American Power. Lanham (USA): Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

HENSHALL, Kenneth. **História do Japão**. Lisboa: Edições 70, 2008.

HIGA, Laís Miwa. **Umi nu kata, do outro lado do mar**: história e diferença na comunidade okinawana brasileira. [Dissertação de mestrado em Antropologia social]. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2015.

HIGA, Shuncho. **Translation and Program Notes for Ryukyuan Songs and Dances**. Honolulu (USA): University of Hawai'i (Okinawa Collection). [Arquivo digital], s/d. Disponível em: http://www.hawaii.edu/asiaref/okinawa/digital_archives/other_collection.html. Acesso em 20/04/2015.

HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

_____. **Era dos Extremos**: O breve século XX (1914-1989). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Nações e Nacionalismos desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

HOOK, D. Glenn; SIDDLE, Richard. (ed.). **Japan and Okinawa**: Structure and Subjectivity. London/ New York: Routledge, 2003.

HOLANDA, Fabíola; MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **História Oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

HORIGOSHI, Erika. "Observações sobre mestiçagem e preconceito cultural na literatura contemporânea nipo-brasileira". **Desmedida**: Revista da Pós-Graduação em Literatura da Unitau, Vol 1, n 1, 2010, p. 18-26.

HOTTA, Eri. **Pan-Asianism and Japan's war (1931-1945)**. New York (USA): Palgrave Macmillan, 2007.

HOWELL, David. "Ethnicity and Culture in Contemporary Japan". **Journal of Contemporary History**. Vol. 31, n. 1, 1996, p. 171-190.

IKEDA, Kiyoshi; BALL, Harry; YAMAMURA, Douglas. "Ethnocultural Factors in Schizophrenia the Japanese in Hawaii. In: **American Journal of Sociology**, vol. 68, n. 02, 1962, p.242-248.

ISCHIDA, Camila Aya. **A experiência nikkei no Brasil**: uma etnografia sobre imaginários e identidades. [Dissertação de mestrado em Antropologia Social] Universidade de São Paulo, 2010.

ISHIZU, Tatsuo. **Imigração e ocupação na fronteira do Tapajós**: os japoneses em Monte Alegre – 1926-1962. [Dissertação de mestrado em História Social da Amazônia]. Universidade Federal do Pará, 2007.

ITANI, Alice. **Festas e Calendários**. São Paulo: Edunesp, 2003.

IZUMI, Patrícia Tamiko. **Envelhecimento e etnicidade**: o processo de aculturação dos imigrantes japoneses. [Dissertação de mestrado em letras]. USP. São Paulo: 2010.

JOHNSON, Chalmers (ed). **Okinawa**: Cold War Island. Oakland, California: Japan Policy Research Institute, 1999.

JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. Campinas, SP: Papirus, 2003.

KANASHIRO, Vitor. **Uma introdução aos estudos okinawanos**. In: Anais do 8º. Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil /21º. Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa. Brasília: UNB, 2010.

KANESHIRO, Edith. "“The Other Japanese”: Okinawan Immigrants to the Philippines, 1903-1941”. In: NAKASONE, Ronald (ed.). **Okinawan Diaspora**. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2002.

KANEOYA, Iochihiko. **Aspectos etimológicos e linguísticos da escrita ideográfica –kanji- no Japão e na China**. [online]. Disponível em: www.nipocatarinense.org.br/kanji/resumokanji.pdf. Acessado em 20/12/2010.

KARLIN, Jason. **Gender and nation in Meiji Japan**: modernity, loss and the doing of history. Honolulu (EUA): University of Hawai’i Press, 2014.

KAWAMURA, Lili. **Para onde vão os brasileiros?** Campinas: Edidora da Unicam, 2003.

KERR, George. "Sovereignty of the Liuchiu Islands". In: **Far Eastern Survey**, vol. 14, n. 08, 1945, p. 96-100.

_____. **Okinawa**: The history of an island people. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1964 [1958].

KIMURA, Hideyuki. **Os okinawanos em Araraquara**: A identidade negociada. [dissertação de mestrado em Antropologia] Unesp. Araraquara: 2003.

KLEIN, Herbert, S. "Migração Internacional na História das Américas". In: FAUSTO, Boris (Org.). **fazer a América**: A imigração em massa para a América latina. São Paulo: Edusp,

2000. p. 13-31.

KOJIMA, Shigeru. **Um estudo sobre os japoneses e seus descendentes em Curitiba**. [dissertação de mestrado em História Social] Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1991, 203 p.

KOSHIYAMA, Alice Mitica. “A construção de novas identidades na revista *Made In Japan*”. In: Anais do XXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Belo Horizonte (MG): 2003. P. 1-11.

_____. “Globalização e media nikkey”. In: **Comunicação: Veredas**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Marília, SP: Unimar, Ano 3, n. 2, Novembro, 2004. p. 35-45.

KOWNER, Rotem. ““Lighter than yellow, but not enough”: Western discourse on the Japanese race, 1854-1904. **The Historical Journal** (Cambridge). Vol. 43, n. 1, 2000, p. 103-131.

KUBOTA, Nádia Fujiko Luna. **Bon Odori e Sobá: As Obasan na transmissão das tradições japonesas em Campo Grande – MS**. [dissertação de mestrado em antropologia]. Universidade Estadual Paulista: Marília, 2008.

_____. **Okinawanos e não-okinawanos em Campo Grande: Relações de Parentesco e Família** [tese de doutorado em antropologia]. Universidade Federal de São Carlos, 2015.

LACOUTURE, Jean. “A História Imediata”. LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

LEÃO, Valdemar Carneiro. **A crise da imigração japonesa no Brasil (1930-1934): Contornos diplomáticos**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1989.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: Editora da Unesp, 2001.

_____. **Uma diáspora descontente: Os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica 1960-1980**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LIE, John. “Ruth Benedict’s legacy of shame: Orientalism and Occidentalism in the study of Japan”. **Asian Journal of Social Sciences**. Vol. 29, n. 02, 2001, p. 149-161.

McCORMAC, Gavan; NORIMATSU, Satoko Oka. **Resistant islands: Okinawa confronts Japan and the United States**. Lanham (USA): Rowman & Littlefield Publishers, 2012.

McLEMORE, S. Dale. **Racial and Ethnic relations in America**. Needham (USA): Allyn and Bacon, 1994.

MACCUNE, Shannon. "Some Western Accounts on Ryukyu islands". In: KOJI, Taira (Ed.). **The Ryukyuanist**: A newsletter on Ryukyuan/Okinawan Studies. No. 45, 1999, p. 1-8. Disponível em: <http://www.uchinanchu.org/uchinanchu/ryukyuanist.htm>.

MACHADO, Igor José de Renó (Org.). **Japonesidades Multiplicadas**: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. São Carlos (SP): Edufscar, 2011.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Da periferia ao centro**: Trajetórias de pesquisa em Antropologia urbana em São Paulo. [Tese de livre docência em Antropologia]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

_____. "O circuito: proposta de delimitação da categoria". **Revista Ponto Urbe** (NAU-USP). São Paulo: n. 15, 2014, p. 1-11.

MAKITO, Saya. **The Sino-Japanese War and the birth of Japanese Nationalism**. Tokyo, Japan: International House of Japan, 2011.

MARTINS, José de Souza. **(Des)figurações**: a vida cotidiana e o imaginário onírico na metrópole. São Paulo: Hucitec, 1996.

MATTHEWS, Eugene, A. "O novo nacionalismo do Japão". In: **Política Externa**. Vol. 12, n. 4, São Paulo: 2004, p. 51-63.

MEIHY, José Carlos Sebe. **Manual de história Oral**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Brasil fora de si**: experiências de brasileiros em Nova York. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

_____. "Os novos rumos da História Oral: o caso brasileiro". **Revista de História**, 2006, vol. 155, n. 2, p. 191-203.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Memória, patrimônio e identidade** – Boletim 04, Abril 2005. Disponível em: <http://www.tvbrasil.org.br/fotos/salto/series/145632MemoriaPatriIdent.pdf>

MITA, Chiyoko. **Bastos**: uma comunidade étnica japonesa no Brasil. São Paulo: Humanitas, 1999.

MONTANARI, Massimo. **O mundo na cozinha**: História, identidade, trocas. São Paulo: Estação Liberdade, Editora Senac, 2009.

MORAIS, Fernando. **Corações Sujos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MOREIRA, Sueli Aparecida. "Alimentação e comensalidade: aspectos históricos e antropológicos". **Revista Ciência e Cultura**. São Paulo: Vol.62, n. 4, Outubro, 2010, p. 23-26. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v62n4/a09v62n4.pdf>.

MORI, Koichi. "Identity transformations among Okinawans and their descendants in Brazil".

In: LESSER, Jeffrey (ed.). **Searching for home abroad**: Japanese Brazilians and transnationalism. Durham (US): Duke University Press, 2003.

MORI, Koichi. “O surgimento do *shaman* étnico em decorrência da globalização”. In: CHIYOKO, Mita (Ed.). **Globalização**: Análise compreensiva a partir da análise regional. Tokyo Japan: Sophia Aglos, Sophia University, 2007, p. 275-302.

_____; INAGAKI, Bárbara. “A mulher nikkei no Brasil: sua imagem por meio dos concursos de beleza”. In: OKUBARO, Jorge; WAKISAKA, Katsunori; MORI, Koichi; INAGAKI, Bárbara. **De sol a sol, o Japão que nasce no Brasil**: os nisseis, sua tradição e integração. São Paulo: Terceiro Nome, 2008.

_____; INAGAKI, Bárbara. “Os concursos de beleza na comunidade nipo-brasileira e a imagem da mulher nikkei”. **Revista de Estudos Orientais** (USP). n. 06, 2008, p. 131-174.

MISHIMA, Kenichi. “Japan: Locked in the Discourse of National Uniqueness?”. **International Politics and Society**. Vol.1, 2000, p. 74-82. Disponível em: <http://library.fes.de/pdf-files/ipg/ipg-2000-1/artmichima.pdf>. Acessado em: 28/06/2013.

MIYAGUI, Shosei. **Okinawa**: História, tradições e lendas. São Paulo: Oliveira Mendes, 1998.

MIWA, Jussara. **Narciso no império dos crisântemos**: interpretando o movimento Shindo Renmei. [Dissertação de mestrado em Ciência Política]. Universidade Estadual de Campinas, 2006.

_____. **Com o poder nas mãos: um estudo sobre johrei e reiki**. [tese de doutorado em enfermagem] Universidade de São Paulo, 2012.

MURPHY-SHIGEMATSU, Stephen. “Multiethnic Japan and the Monoethnic Mity”. In: **MELUS** (The Society for the Study of the Multi-Ethnic Literature of the United States). Vol. 18, n. 04, 1993, p. 63-80.

MYERS, Ramon H.; PEATTIE, R. Mark. (ed). **The Japanese Colonial Empire, 1895-1945**. Princeton: Princeton University Press, 1984.

NAKASONE, Ronald (ed.). **Okinawan Diaspora**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

NAPOLITANO, Marcos. “A História depois do papel”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 235-290.

NASCIMENTO, Lilian Soier do. “Imigrantes: Identidades em trânsito”. In: **Em Tese**, Belo Horizonte, v. 10, p. 110-114, dez, 2006.

NEGAWA, Sachio. **Formação e transformação do bairro oriental**: um aspecto da história da imigração asiática da cidade de São Paulo, 1915 – 2000. [Dissertação de mestrado em língua, cultura e literatura japonesa] Universidade de São Paulo, 2000.

NELSON, Christopher. **Dancing with the dead**: Memory, performance and everyday life in Postwar Okinawa. Durhan (USA): Duke University Press, 2008.

NEVES, Lúcia Maria Basto; MOREL, Marco; FERREIRA, Tânia Maria Bessone da C. (Org). **História e Imprensa: Representações culturais e práticas de poder**. Rio de Janeiro: Faperj, Dp&A Editora, 2006.

NOGUEIRA, Arlinda Rocha. **Imigração japonesa na história contemporânea do Brasil**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros Massao Ohno Editor, 1984.

NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. **Projeto História** (PUC-SP), 1993, n. 10, p. 7-28. Disponível em: <http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf>. Acessado em 10/02/2014.

NUCCI, Priscila. **Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: Textos e silêncios**. [dissertação de mestrado em história]. Unicamp. Campinas: 2000.

OCADA, Fábio. “Nos subterrâneos do modelo japonês – os 3 Ks: kitanai (sujo) kiken (sujo) e kitsui (pesado)”. In: **Anais do 12º Encontro Nacional de Estudos Populacionais da Abep**. Caxambu (SP): 2000, p. 1-25. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2000/Todos/migt16_5.pdf

ODA, Ernani. “Interpretações da "cultura japonesa" e seus reflexos no Brasil”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: Vol. 26, n. 75, 2011, p. 103-117. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v26n75/06.pdf>. Acessado em: 02/07/2013.

OLIVEIRA, Alini Nunes; CALVENTE, Maria del Carmen Matilde. “As múltiplas funções das festas no espaço geográfico”. In: **Revista interações**, Campo Grande, vol. 13, n. 01, Junho/2012, p. 81-92.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. “As festas que a República manda guardar”. Rio de Janeiro: **Estudos históricos**, vol. 2, n. 4, 1989, p. 172-189.

OSMAN, Samira Adel. **Entre o Líbano e o Brasil: dinâmica migratória e história oral de vida**. [Tese de doutorado em História Social]. Universidade de São Paulo, 2007.

OZOUF, Mona. “A Festa - sob a Revolução Francesa”. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

PAES, Vanessa Generoso. **Trânsito de identidades e estratégias de negociação familiar: deslocamentos populacionais entre a Bolívia e o Brasil**. [Dissertação de mestrado em História Social]. Universidade de São Paulo, 2011

PANIKKAR, K.M. **A Dominação Ocidental na Ásia: Do século XV aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PENCE, Canon. “Japanese only: Exclusion in Japan’s private sphere”. **New York International Law Review**. Vol. 101, 2007.

PEREIRA, Matheus Henrique de Faria. **A máquina da memória - Almanaque Abril: O tempo presente entre a história e jornalismo**. Bauru (SP): Edusc, 2009.

PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

PERRONE-MOISES, Leilya. **Vira e Mexe**: Nacionalismo, paradoxos do nacionalismo literário. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

PINGUET, Maurice. **A morte voluntária no Japão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

PINHEIRO, Pereira Wagner. **Guerra das imagens**: Cinema e política nos governos de Adolf Hitler e Franklin D. Roosevelt (1933-1945). [Dissertação de Mestrado em História Social]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2003.

PIRES, Ricardo Sorgon. “Uma “ilha descontente”: Disputas e conflitos em torno da memória sobre a Batalha de Okinawa”. **Revista Contemporânea – Dossiê Regimes autoritários e sociedades**. Ano, 3, n. 3, 2013.

POLLACK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: Vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

_____. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: Vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

POULAIN, Jean-Pierre; PROENÇA, Rossana Pacheco da Costa. “O espaço social alimentar: um instrumento para o estudo dos modelos alimentares”. **Revista de Nutrição**. Campinas: Vol. 16, n. 3, 2003, p. 245-256. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s1415-52732003000300002&script=sci_arttext

POUTIGNAT, Philippe; FENART-STREIFF, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da Unesp, 2008.

PRASENJIT, Duara. “The Discourse of Civilization and Pan-Asianism”. **Journal of World History**, Vol.12, n. 1. Hawai: University of Hawai‘i Press, 2001, p. 99-130.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. **Carnaval brasileiro**: o vivido e o mito. São Paulo: brasiliense, 1992.

RAGO, Margareth. **Do Cabaré ao lar**: A utopia da cidade disciplinar (1890-1930). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

REINHARDT, Juliana Cristina. **Dize-me o que comes e te direi quem és**: alemães, comida e identidade. [Tese de doutorado em História]. Universidade Federal do Paraná, 2007.

REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escala**: A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

ROBERSON, James E. “Singing Diaspora: Okinawan Songs of Home, Departure, and Return”. In: **Identities**, vol. 17, n. 04, p. 430-453.

ROBERTSON, Jeniffer. “Blood talks: Eugenic Modernity and the creation of new Japanese”.

History and Anthropology, Vol. 13, n. 3, 2002, p. 191–216.

_____. (ed.). **A Companion to the Anthropology of Japan**. Malden, USA: Blackwell, 2005.

ROBERTS, Glenda. **Staying on the Line: Blue-Collar Women in Contemporary Japan**. Honolulu (EUA): University of Hawai'i Press, 1994.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. **Micro-história italiana: modo de uso**. Londrina (PR): Eduel, 2012.

ROTEM, Kowner. “Skin as a Metaphor: Early European Racial Views on Japan, 1548–1853”. **Ethnohistory**. The American Society for Ethnohistory. Vol. 51, n. 04, 2004, p. 751-778.

RYANG, Sonia. “The Great Kanto Earthquake and the Massacre of Koreans in 1923: Notes on Japan's Modern National Sovereignty”. **Anthropological Quarterly**. Vol. 76, n. 4, p.731-748, 2003.

SAALER, Sven; KOSCHMANN, Victor (Ed). **Pan-Asianism in modern Japanese History: Colonialism, regionalism and borders**. London, New York: Routledge, 2007.

SAID, Edward. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAITO, Horoshi. **O japonês no Brasil: estudo de mobilidade e fixação**. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 1961.

SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi. **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1973.

SAITO, Hiroshi (org.). **A presença japonesa no Brasil**. São Paulo: T.A. Queiroz Editor/Edusp, 1980.

SAKURAI, Célia. “Imigração japonesa para o Brasil: Um exemplo de imigração tutelada (1908-1941)”. In: FAUSTO, Boris (Org.). **fazer a América: A imigração em massa para a América latina**. São Paulo: Edusp, 2000. p. 201-237.

_____. **Imigração tutelada: os japoneses no Brasil**. [Tese de doutorado em Antropologia]. Universidade Estadual de Campinas, 2000.

_____. “Tensões dentro de um mesmo grupo: os japoneses do pós-guerra e os antigos imigrantes”. In: **Anais do XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais**, ABEP. Caxambu (MG): 2004, p. 1-23.

_____. **Os Japoneses**. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

_____. “A imigração dos japoneses para o Brasil no Pós-guerra (1950-1980)”. In:

HASHIMOTO, Francisco; TANNO, Janete Leiko; OKAMOTO, Monica Setuyo (Org.). **Cem anos da imigração japonesa: História, memória e arte**. São Paulo: Editora da Unesp, 2008, p. 189-239.

SANTHIAGO, Ricardo; MAGALHÃES, Valéria Barbosa de. **Depois da utopia: a história oral em seu tempo**. São Paulo: Letra e Voz/Fapesp, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes”. **Novos Estudos** (Cebap), n. 79, 2007, p. 71-94.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. “A alimentação e seu lugar na história: os tempos da memória gustativa”. **Revista da Academia Paranaense de Letras**. n. 51, 2005, p.165-188. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/historia/article/viewFile/4643/3797>.

SATO, Áureo de Jesus. “Undokai: a construção da identidade étnico-cultural em torno da niponicidade”. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** (ANPUH). São Paulo: Julho/ 2011, p. 01-13

SATO, Cristina Miyuki. “Os jornais para comunidades estrangeiras no contexto da globalização: Processos de desenraizamento, exclusão e construção de novas identidades” In: **Rumores: Revista de Comunicação, Linguagens e Mídias**. São Paulo: (ECA-USP) Vol 2, n.3 2009, p. 1-8

SATOMI, Alice Lumi **As gostas de chuva no telhado: Música de Ryukyu em São Paulo**. Dissertação de mestrado em Etnomusicologia (área de Música). Universidade Federal da Bahia, 1998.

_____. **Dragão Confabulando: Etnicidade, ideologia e herança cultural através da música para koto no Brasil**. [tese de doutorado em música]. UFBA. Salvador: 2004.

_____. “As recriações na permanência da música okinawana no Brasil”. In: **Anais da XV ANPPOM**, Rio de Janeiro: 2005 p.1415-1422.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração: Ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998.

SCHNERB, Robert. “O século XIX: As civilizações não européias no limiar do século XIX”. In: CROUZET, Maurice (Org.). **História Geral das Civilizações: Tomo VI**. São Paulo: Difusão européia do livro, 1958.

SETTE. Luiz Paulo Lindenberg. **A Revolução Samurai**. São Paulo: Massao Ohno/Aliança Cultural Brasil-Japão, 1991.

SEYFERTH, Giralda. “As identidades dos imigrantes e o *melting pot* nacional”. In: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: vol. 06, n. 14, 2000, p.143-176.

SHIMADA, Noriko. “The emergence of Okinawan ethnic identity in Hawai’i: Wartime and Postwar experiences”. **The Japanese Journal of American Studies**, n.23, 2012, p. 117-138.

SHIZUNO, Elena Camargo. **Os imigrantes japoneses na Segunda Guerra Mundial: Bandeirantes do Oriente ou Perigo Amarelo no Brasil**. Londrina: Eduel, 2010.

SIDDLE, M. Richard. "The Ainu: Indigenous people of Japan". In: WEINER, Michael (Ed.). **Japan's minorities: The illusion of homogeneity**. New York: Routledge, 2009.

SILVEIRINHA, Maria João; DE CRISTO, Ana Teresa Peixinho. "A construção discursiva dos imigrantes na imprensa". In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Vol. 69, 2004, p. 117-137.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no Branco: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SLADE, Toby. **Japanese fashion: a cultural history**. Oxford (UK)/New York (USA): Berg, 2009.

SMITH, Alan. "The English- Language Historiography of Modern Japan". In: BENTLEY, Michael (Ed.). **Companion to Historiography**. London(UK)/New York (USA): Routledge, 1997.

SMITS, Gregory. **Visions of Ryukyu: identity and ideology in Early-Modern Thought and politics**. Honolulu (EUA). University of Hawai'i Press, 1999.

_____. **Thoughts on the State of Okinawan Studies in North America and Europe**. Conferência de inauguração dos "Estudos Okinawanos" da Universidade do Havai em março de 2009. Disponível em: http://www.personal.psu.edu/faculty/g/j/gjs4/Smits--Okinawan_Studies.pdf.

_____. "Examining the Myth of Ryukyuan Pacifism," **The Asia-Pacific Journal**, vol. 37, n. 3-10, Setembro/2010. Disponível em: <http://www.japanfocus.org/-Gregory-Smits/3409#sthash.YXooSubL.dpuf>

SOUYRI, Pierre François. "A colonização japonesa: Um colonialismo moderno, mas não-ocidental". In: FERRO, Marc (Org.). **O livro negro do colonialismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

SOUZA, Yoko Nitahara. **A comunidade Uchinanchu na Era da Globalização**. [dissertação de mestrado em antropologia]. Universidade de Brasília. Brasília: 2009.

_____. "Identidade Uchinanchu – Articulações de uma comunidade diaspórica transnacional" [online]. In: **VII Reunión de Antropología del Mercosur**. Buenos Aires: Argentina, 2009. Disponível em: <http://www.ram2009.unsam.edu.ar/paginas/GT28.html> Acessado em: 20/Set./2010.

_____. "Contraste Identitário entre Uchinanchu e Naichi". In: **Anais do 21º. Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa (ENPULLCJ)**. Universidade de Brasília, Brasília: 2008, p. 1-8.

STEINER, Paul. "Okinawa and its people". In: **American Association for the Advancement of Science**. Vol. 64, n. 03, Março/1947, p. 233-241.

STEVE, Rabson. **The Okinawan Diaspora in Japan**: Crossing the borders within. Honolulu (USA): University of Hawai'i Press, 2012.

SUMIDA, Stephen. "Okinawa, Hawaii and the American popular imagination". **Rikkyo American Studies**. Rikkyo University (Japan): Vol. 31, 2009, p. 101-110.

SUSUMU, Shimazono. "State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji". In: **Japanese Journal of Religious Studies** - Nanzan Institute for Religion and Culture. Vol. 36, n. 1, p. 93-124, 2009.

SUTTON, R. Anderson. "Okinawa music overseas: a Hawaiian home". In: **Asian Music** (University of Texas Press). Vol. 15, n. 01, 1983, p. 54-80.

SUZUKI, Kazuko. "The State and Racialization: the Case of Koreans in Japan". **The Center for Comparative Immigration Studies**. California: University of California San Diego, n.69, 2003, p 1-32.

SUZUKI, Teiiti. **The Japanese immigrant in Brazil**. (2 vols.). Tôkyô: University of Tokyo Press, 1969.

TAKEUCHI, Márcia Yumi. **Entre gueixas e samurais**: A Imigração japonesa nas revistas ilustradas (1897-1945). [Tese de doutorado em História]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

"A comunidade nipônica e a legitimação de estigmas: O japonês caricaturizado". In: **Revista USP**. São Paulo: n. 79. P. 173-182. Setembro/Novembro 2008.

TANIGUTI, Gustavo Takeshy. "Imigrantes japoneses e mercado de trabalho agrícola em São Paulo, 1908-1958". In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci, HIRANO, Sedi. **Histórias migrantes**: um mosaico de nacionalidades e múltiplas culturas. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2014, p. 167-204.

TANJI, Miyume. **Myth, protest and struggle in Okinawa**. New York: Sheffield Centre for Japanese Studies/Routledge series, 2006.

THOMSON, Alistair. Histórias (co)movedoras: "História Oral e estudos de migração". **Revista Brasileira de História**. São Paulo: Vol. 22, n. 44, p. 341-364, 2002.

TOSHIAKI, Furuki. "Considering Okinawa as a frontier". In: HOOK, D. Glenn; SIDDLE, Richard. (ed). **Japan and Okinawa**: Structure and Subjectivity. London/ New York: Routledge, 2003.

TOTMAN, Conrad. "Ethnicity in the Meiji Restoration: An interpretative Essay". **Monumenta Nipponica**: Studies in Japanese Culture. Vol. 37, n. 03, 1982. Tokyo: Sôjia University, p. 269-287.

TURNBULL, Stephen. **The samurai capture a king**: Okinawa 1609. New York (USA): Osprey Publishing, 2009.

UEUNTEN, Wesley. "Japanese Latin American Internment from an Okinawan Perspective". In: CHINEN, Joyce (ed.). **Uchinaanchu Diaspora: memories, continuities and constructions**. Honolulu (USA): Social Process in Hawai'i (Vol. 42) - University of Hawai'i Press, 2007, p. 97-120.

UEUNTEN, Wesley. "Okinawan diasporic identities". In: WILLIS, David Blake; MURPHY-SHIGEMATSU, Stephen (ed). **Transcultural Japan: At the borderlands of race, gender and identity**. Oxford (UK), New York (USA): Routledge, 2008.

VAN DROM, Eddy. *The shaping of Japan between 1867-1945: Effects of the Japanese drive to 'catch up' the West*. In: **Departmental Bulletin Paper of the Hannan University – Sociology area**. Vol. 45, n. 01, dezembro/2012, p. 103-114. Disponível em: https://hannan-u.repo.nii.ac.jp/?action=repository_action_common_download&item_id=264&item_no=1&tribute_id=18&file_no=1

VIEIRA, Francisca Isabel Schurig. **O japonês na frente de expansão paulista: O processo de absorção do japonês em Marília**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1973.

WAWZYNIAK, Sidinalva Maria dos Santos. **Histórias de Estrangeiro: Paços e traços de imigrantes japoneses (1908-1970)**. [Tese de doutorado em História]. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004.

WEINER, Michael. **Race and Migration in imperial Japan**. London, New York: Routledge, 1994.

_____. (Ed.). **Japan's minorities: The illusion of homogeneity**. New York: Routledge, 2009.

WILLENSKY, Marcus. "Japanese fascism revisited". In: **Stanford Journal of East Asian Affairs**. Vol. 5, n 1, 2005, p. 58-77.

YAMASHIRO, José. **Okinawa: Uma ponte para o mundo**. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1997.

YANO, Christine. **Crowning the Nice Girl: Gender, ethnicity, and culture in Hawai'i's Cherry Blossom Festival**. Honolulu (Estados Unidos): University of Hawaii Press, 2006.

_____. **Pink globalization: Hello Kitty's trek across the Pacific**. Durhan (USA): Duke University Press, 2013.

YOSHIKAWA, Yukie. **Japan's Asianism, 1868-1945: Dilemmas of Japanese modernization**. Washington DC.: Edwin O. Reischauer Center for East Asian Studies, Johns Hopkins University–SAIS, 2009.

ZABILKA, Gladys. **Customs and Culture of Okinawa**. Tokyo: Bridgeway Press Books/ Charles E. Tuttle Company, 1959.

Periódicos e pôlderes

BEM VINDO AO BRASIL: COMEMORAÇÃO DO CENTENÁRIO DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL. São Paulo: Associação Okinawa Kenjin do Brasil/Paulo's gráfica,

2008.

COMEMORAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO OKINAWA AOS 100 ANOS DE IMIGRAÇÃO NO BRASIL. São Paulo: Associação Okinawa Kenjin do Brasil, 2008.

9 OKINAWA FESTIVAL. São Paulo: Associação Okinawa da Vila Carrão, 2011.

10 OKINAWA FESTIVAL. São Paulo: Associação Okinawa da Vila Carrão, 2012.

11 OKINAWA FESTIVAL. São Paulo: Associação Okinawa da Vila Carrão, 2013.

12 OKINAWA FESTIVAL. São Paulo: Associação Okinawa da Vila Carrão, 2014.

13 OKINAWA FESTIVAL. São Paulo: Associação Okinawa da Vila Carrão, 2015.

XVIII Kyodo Matsuri Festival de Okinawa – XVIII Concurso de Miss Ryuso (kimono de Okinawa) – IX Eisa Matsuri. Diadema (SP): Centro Cultural Okinawa do Brasil, 2005.

XIX Kyodo Matsuri Festival de Okinawa – XIX Concurso de Miss Ryuso – X Eisa Matsuri. Diadema (SP): Centro Cultural Okinawa do Brasil, 2006.

21º Kyodo Matsuri Festival de Okinawa – 21º Concurso de Miss Ryuso. Diadema (SP): Centro Cultural Okinawa do Brasil/Associação Okinawa Kenjin do Brasil, 2008.

XXII Kyodo Matsuri Festival de Okinawa – Concurso de Miss Ryuso. Diadema (SP): Centro Cultural Okinawa do Brasil/Associação Okinawa Kenjin do Brasil, 2009.

XXIII Kyodo Matsuri Festival de Okinawa Eisa Matsuri e Concurso Miss. Diadema (SP): Centro Cultural Okinawa do Brasil/Associação Okinawa Kenjin do Brasil, 2010.

24º Kyodo Matsuri - Miss Ryuso. Diadema (SP): Centro Cultural Okinawa do Brasil/Associação Okinawa Kenjin do Brasil, 2011.

25º Kyodo Matsuri - Miss Ryuso. Diadema (SP): Centro Cultural Okinawa do Brasil/Associação Okinawa Kenjin do Brasil, 2012.

26º Kyodo Matsuri - Miss Ryuso. Diadema (SP): Centro Cultural Okinawa do Brasil/Associação Okinawa Kenjin do Brasil, 2013.

27º Kyodo Matsuri - Miss Ryuso. Diadema (SP): Centro Cultural Okinawa do Brasil/Associação Okinawa Kenjin do Brasil, 2014.

28º Kyodo Matsuri - Miss Ryuso. Diadema (SP): Centro Cultural Okinawa do Brasil/Associação Okinawa Kenjin do Brasil, 2015.

Anexo I

Glossário de termos em língua japonesa e okinawana

Bentô (弁当). É uma espécie de marmita que faz parte do cotidiano japonês ao menos desde o período Edo como o principal alimento para os trabalhadores rurais, guerreiros e caçadores que não tinham condição de voltar para casa nos horários de refeição. O *bentô* “contemporâneo” (com carne, frituras e empanados) surgiu na transição do século XIX ao XX quando o consumo de carne, a produção de comida industrializada e o avanço nos transportes (especialmente ferroviário) se disseminam pela maior parte do país. Até os dias de hoje as estações ferroviárias no Japão servem o *ekibento* (*bentô* de estações de trem) que são únicos e representam a culinária típica da região e, por isso, são muito procurados por visitantes como lembrancinhas de viagem

Daifuku (だいふく). Bolinho de *mochi* recheado servido como sobremesa. A versão mais popular no Brasil é com recheio de pasta de feijão azuki (*anko*) e morango (*ichigo daifuku*).

Dekkasegui (出稼ぎ). Pessoa que sai de seu local de origem para realizar um trabalho temporário.

Donburi, ou, simplesmente “*don*”(丼) é o nome genérico para uma série de pratos compostos, basicamente de uma grande porção de arroz branco coberta com carne, peixe e/ou vegetais e frutos do mar acompanhado de algum molho. É um dos pratos mais comuns e simples da culinária japonesa e, pela sua plasticidade, é muito bem aceito Brasil. O nome do prato significa, literalmente, “tigela” e remete ao tipo de recipiente que é utilizado, que é um pouco maior do que a tigela usada para chá ou sopa, a mais conhecida “chawan”).

Fue (笛). Tipo de flauta transversal japonesa.

Fukoku kyôhei (富国強兵) – País próspero, exército poderoso. Lema que traduz o duplo objetivo da modernização buscado pelo Japão do Período Meiji (1867-1912).

*Icharibachoo*de “ao nos encontrarmos somos todos irmãos”

Isei (一世). Primeira geração de imigrantes. No caso, a pessoa que nasceu no Japão/ Okinawa e imigrou.

Kachiashi (カチャシー). Momento de efervescência coletiva ao término de uma festividade okinawana onde os artistas e músicos começam a dançar, assobiar e tocar em ritmo crescente, acelerado e bastante descontraído convidando o público expectador a partilhar o mesmo espaço e a dançar movimentando os pulços e mãos de forma sincronizada semelhante ao balançar das ondas do mar.

Kokyû (胡弓). Instrumento musical japonês semelhante ao *samisen*, porém tocado na posição vertical utilizando-se um arco. A versão okinawana do *kokyû* chama-se, em *uchinaguchi, kûchô* (クウチヨウ).

NHK. *nippon hōsō kyōkai* (日本放送協会). Empresa japonesa de radiodifusão.

Mochi (餅). Bolinho de arroz japonês glutinoso.

Manjû (饅頭). Bolinho doce, arredondado, coberto com farinha de trigo ou pó de arroz e recheado com *anko*.

Nihon/nippon. (日本). Japão.

Nihongo (日本語). A língua japonesa.

Nihongaku (日本学). Escola japonesa.

Nisei (二世). Segunda geração de imigrantes. No caso, a pessoa filha de japoneses/okinawanos.

Okonomiyaki (お好み焼き,) que significa algo como “o que você quiser na chapa” é uma espécie de panqueca japonesa recheada, como sugere o nome, com uma infinidade de ingredientes, porém os mais comuns são, cebolinha, cebola, carne, bacon, polvo, lula, camarão, vegetais, queijo e caldo de peixe (*dashi*). Geralmente se traçam riscos de maionese para decoração. Trata-se de uma comida de rua bastante moderna

Onigiri (お握り) é talvez o lanche mais popular no Japão. Trata-se de um bolinho de arroz cozido, geralmente de formato ovalar ou triangular e envolvido em uma folha de alga (*nori*). São muitas as variedades de *onigiri* que pode ter ou não recheios que variam de *ume* (espécie de ameixa em conserva salgada), pequenos pedaços de salmão grelhado, entre outros. É comum encontrar barraquinhas de comida okinawana em diversos eventos que vendem *onigiri* recheados com pasta de soja (*misô*) como sendo uma versão tipicamente de Okinawa. Porém, até o momento, não foi possível comprovar essa afirmação.

Oroko. Bairro da cidade de Naha (Okinawa). As pessoas oriundas desse bairro são identificadas na comunidade okinawana como *urukunchu*. (pessoa de Oroko).

Sanba (三板), cuja tradução literal significa “três plaquetas” é um tipo de castanhola típica de Okinawa. São três pequenos retângulos de madeira unidos por um cordão na parte superior. Ao movimentar os dedos corretamente, chocam-se as tiras de madeira umas com as outras produzindo um estalo característico.

Sansei (三世). Terceira geração de imigrantes. No caso, a pessoa neta de japoneses/okinawanos.

sashimi (刺身) significa, literalmente “corpo perfurado” é um prato japonês que consiste simplesmente de fatias pequenas e bem finas de peixe cru (no Brasil os mais comuns são atum e salmão) acompanhadas com molho de soja (*shôyu*)

Shibu. (支部). Filial. No caso desse trabalho, refere-se às associações okinawanas filiadas à sede central (AOKB) no bairro da Liberdade.

Shichoson. (市町村). Associação de municípios. Nome derivado da junção de *shi*, (市) cidade, *cho*, (町) vila e *son*, (村) aldeia.

Shimeji (シメジ ou 占地) refere-se a uma grande diversidade de cogumelos comestíveis nativos do leste da Ásia e muito popular na culinária japonesa. Geralmente, no Brasil, o *shimeji* é servido grelhado na manteiga.

Shôyu (醤油) significa “molho de soja”, é um dos principais ingredientes da culinária japonesa, especialmente no Brasil.

Sushi (寿司) é o nome genérico para um tipo de bolinho de arroz japonês cozido e avinagrado podendo ser ou não ser envolto em alga (*nori*). As variações no recheio do sushi são inúmeras, especialmente nos últimos anos no Brasil com o crescimento da popularidade da culinária japonesa: pequenos pedaços de vegetais, peixe (cru ou grelhado), *kanikama* (massa de peixe ou de caranguejo), bacon, mandioca, couve, frutas, chocolate, leite condensado, dentre outras.

Temaki (手巻), que significa “enrolado à mão” é uma variação do sushi feito em formato de cone. Surgiu na capital japonesa no final do século XIX como uma opção de refeição rápida (dispensa os *hashi*) feita nesse formato para que não pingasse *shôyu* na roupa do cliente enquanto esse comia e caminhava. No Brasil, os recheios mais populares são o “califórnia” (manga, pepino e *kanikama*) e o de salmão com *cream cheese*. Porém, já são encontradas versões feitas com carne seca e queijo, goiabada, chocolate.

Tempura (天ぷら) é um prato japonês que consiste de vegetais e frutos do mar que são envoltos em uma fina camada de uma mistura de farinha de trigo e água fria sendo, em seguida, fritos em imersão. A receita do tempura é de origem portuguesa e foi introduzida no Japão pelos jesuítas desse país em meados do século XVI em Nagasaki. A etimologia do tempura ainda é controversa podendo ser originado de “tempero” e “temperar” ou então do latim “tempora” referindo-se ao período da Quaresma (*tempora quadragesimae*) quando os cristãos (portugueses) evitam o consumo de carne, dando preferência aos legumes, peixes e frutos do mar. Devido à familiaridade com pratos fritos, o tempura é muito popular em São Paulo, especialmente como comida de rua.

Gaijin (外人). Estrangeiro, forasteiro. Esse termo é considerado, hoje em dia, grosseiro e pejorativo, mas seu uso ainda é muito comum em grande parte da comunidade japonesa para se referir aos não descendentes de japoneses.

Gosei (五世) Quinta geração de imigrantes. No caso, a pessoa tataraneta de japoneses/okinawanos.

Goya (ゴヤ) (*momordica charantia*), em japonês, *nigaur* é talvez o alimento símbolo de Okinawa. No Brasil é conhecido como “melão de São Caetano”. Na aparência, assemelha-se a um pepino rugoso e tem um sabor extremamente amargo. O *goya* é largamente utilizado na culinária de Okinawa sendo que o prato mais famoso é *goya chanpuru*, uma mistura (*chanpuru*) de *goya* com diversos ingredientes, ovo, carne de porco, fiambre etc.

Gyôza ou *guioza* (餃子) é outro prato tido como japonês, mas oriundo da culinária chinesa. Contudo, ao contrário do *yakisoba*, poucos no Brasil sabem que o *gyôza* não é originário do Japão. Esse alimento consiste de uma massa bem fina feita de farinha de trigo que envolve um recheio de carne de porco e vegetais (especialmente repolho) em seguida, o bolinho é pressionado para ficar bem fino e pode ser frito, cozido à vapor, ou grelhado. O *gyôza* também se tornou muito popular no Brasil, estando presente em qualquer restaurante japonês/chinês

Harumaki (春巻き) ou “rolinho primavera” também é uma invenção da culinária chinesa. Trata-se de um tipo de pastel comprido, fino e frito em imersão. Seu recheio mais tradicional consiste de repolho cozido e pequenos pedaços de carne de porco. No Brasil também se encontram versões de queijo, chocolate, “Romeu e Julieta”, entre outros. Também é um item quase onipresente em restaurantes chineses e japoneses.

Hôgen fuda (方言札). Literalmente, “placa de dialeto”. Tratava-se de um placqueta de madeira que deveria ser pendurada no pescoço de quem falasse a língua de Okinawa nas escolas. Seu uso persistiu mesmo depois da Segunda Guerra.

Honbu (本部). Matriz, sede central. No caso desse trabalho, refere-se à *Associação Okinawa Kenjin* do Brasil localizada na Liberdade.

Hot roll é uma variação brasileira do *sushi* na qual ele é empanado em uma fina camada e frito por imersão. Frequentemente, o recheio consiste de salmão grelhado e *cream cheese*. Tornou-se muito popular nos restaurantes brasileiros a despeito dos protestos dos tradicionalistas da culinária japonesa.

Imagawayaki (今川焼き). Sobremesa muito popular nos festivais japoneses consistindo em

um bolinho assado em uma forma especial (semelhante a um *waffle*) e recheado com *anko*.

Irichi (イリチ). Cozido okinawano feito com *konbu*, *tofu*, *shitake*, cebola, pimenta e outros temperos.

Karê (カレー) é o nome japonês para *curry* ou caril. É um prato moderno que provavelmente chegou ao Japão devido ao contato com a marinha inglesa (que adotou o *curry* por influência indiana). Trata-se de um dos pratos mais populares no Japão onde existem lojas especializadas. Sua versão mais conhecida no Brasil consiste em um molho picante feito com *curry* em pó ou em tablete, cebola, cenoura, batata e carnes acompanhando arroz (*karê raissu*).

Kijimuna (キジムナー). Personagem mitológico e folclórico de Okinawa de cabelos vermelhos, baixa estatura, compridas orelhas e que traja um saiote feito de folhas. É um espírito dos bosques e das florestas que mora nas árvores sendo conhecido por fazer traquinagem com os humanos. Tornou-se um popular souvenir e tema para muitos *anime* e *manga*. Existe até um festival anual do *kijimuna* na cidade de *Okinawa shi*.

Takoyaki (蛸焼き) ou “polvo na chapa” é um bolinho japonês redondo e frito em uma chapa especial (o processo lembra a feitura de panquecas) recheado com pequenos pedaços de polvo (*tako*), *tempura*, gengibre e outros itens.

Uchinanchu (ウチナンチュ). O mesmo que okinawano na língua de Okinawa (*uchinaguchi*).

Uchinaguchi (ウチナグチ). Nome genérico para as línguas tradicionais das Ilhas Ryûkyû.

Udon (饅頭). Nome para um tipo de macarrão grosso feito de farinha de trigo (ao contrário do *soba* que é feito de trigo sarraceno) geralmente servido como sopa cujos ingredientes básicos (existem diversas variações regionais no Japão e adaptações no Brasil) são o caldo de peixe (*dashi*), *sake* de cozinha (*mirin*), *shôyu* e cebolinha.

Urukunchu (ウルクンチュウ). Refere-se aos okinawanos que se identificam como membros das famílias tradicionais do bairro de Oroko na capital de Okinawa (Naha).

Yakimeshi (焼き飯), cuja tradução literal seria algo como “arroz feito na chapa” é um prato de origem chinesa, porém largamente difundido por todo o sudeste asiático com inúmeras variações. Geralmente, o *yakimeshi* é feito em uma chapa ou em uma panela *wok* onde se misturam legumes, pedaços de carne, molho de soja e outros temperos e especiarias.

Yakisoba (焼きそば). Prato originário da culinária chinesa apesar de, no Brasil, ser conhecido pelo nome japonês. É feito com macarrão de trigo misturado (preferencialmente em uma panela *wok*) com carnes e vegetais e temperado com um molho adocicado com um sabor

agridoce e levemente picante. Já é um prato muito popular em diversas regiões do Brasil e especialmente em São Paulo onde é facilmente encontrado como comida de rua. Sua popularidade deve-se, em grande parte, à sua versatilidade, existem inúmeras receitas de *yakisoba*.

Yonsei (四世). Quarta geração de imigrantes. No caso, a pessoa bisneta de japoneses/okinawanos

Yuta (ユタ). Termo traduzido por “xamã”, ou ainda “médiuns”. Refere-se às pessoas, geralmente mulheres, que realizam consultas e diversos rituais religiosos de acordo com a religião okinawana.

Anexo II

Mapa do Japão com destaque para as ilhas de Ryûkyû na Província de Okinawa

Disponível em: http://www.welt-atlas.de/map_of_japan_politically_6-856

Acessado em 15/07/2011

Anexo III

Mapa da ilha principal de Okinawa

Anexo IV

Letra original da canção *kikyô* (帰郷) da banda BEGIN

あの頃は 島には仕事もなくて
遠縁の親戚 ハガキ一枚をたよりに
着いたのは 遥かコーヒーの国
三線の音になぜが涙がこぼれた

三年 働いたら 帰れるから
ふるさと想いながら 汗を流した
初めて恋をして 洋服も買った
嬉しくて 楽しくて さみしさも忘れた

カチャーシー はうまく踊れないけど
彼女がいれば恥ずかしくなかった

五年経ち もうそろそろ帰れろうかと
二人で貯めたお金を 空き缶に集めた
指輪は買えないけど 子供が生まれて
神様に誓った 幸せにしますと

カチャーシー はうまく踊れないけど
夜明けに畑で 一人で踊った

十年わあっという間で 家族も増えて
街へ出て市場の中に 店が開けた
両親に 送る写真は 新品の靴を履き
ふるさとはレコードの中廻り続けた

カチャーシー はうまく踊れないけど
息子の手をとり 肩車をして

五十年 僕は帰れないけど
孫から届いた手紙 ふるさとの写真と

Anexo V

Reprodução (frente e verso) de uma cédula japonesa de 2000 en (ienes)

Anexo VI

Cartazes de eventos realizados no Brasil e nos EUA sobre a ocupação e a permanência das bases militares americanas em Okinawa

40 anos da Reversão de Okinawa ao Japão

Entre 1945 e 1972, Okinawa foi um domínio norte-americano. Vamos discutir a importância desse período na história de Okinawa e na trajetória dos imigrantes?

難の自立、倒産も出る
む本土資本
から沖縄へ

Exposição histórico-fotográfica "Ryukyu, USA - 1945-1972"

Local: MIO (Memorial do Imigrante Okinawano)
Av. Sete de Setembro, 1670 - Diadema

Data: 24/6/2012 - 11h

Programa:

- 11h00 - Filme "A casa de chá do luar de agosto" (1956)
- 13h00 - Almoço - Taco rice
- 14h00-16h00 - Bate-papo "Memórias" com imigrantes sobre o período pós-guerra

U.S. Military Bases In Okinawa Forum
Uchinanchu Talk Story III

The 3rd of a series of "Talk Story Events"

- 2013: U.S. military bases in Okinawa
- 2012: Identity and future of Uchinanchu
- 2010: Social and cultural group international networking

A workshop to share information in an open forum

For the first time in Hawai'i, participants from Japan, Okinawa, United States mainland, and Hawai'i will share their perspective on this very important issue
Format: Talks, panel discussion, and discussion in small groups

Featured speakers
Hawai'i Governor Neil Abercrombie
Lt. General Wallace Gregson (USMC, Ret.)

Panelists
Prof. Tetsumi Takara
Former, Dean University of the Ryukyus Law School, Teaching Constitutional Law
Col. Grant Newsham
USMCR Active Duty in Tokyo, Former, U.S. Diplomat, U.S. Embassy in Tokyo, Lawyer
Naoya Iju
Director of Regional Security Policy Division, Executive Office of the Governor of Okinawa
Dr. Tetsuo Kotani
Adjunct Instructor, Hosei University, Tokyo. Specialty: U.S.-Japan Alliance, Maritime Security
Tomohiro Yara
Freelance Writer, Former Writer/Editorial of Okinawa Times on U.S. Bases in Okinawa

Sponsored by

Date: Sunday, March 10, 2013 (9:00AM to 4:30PM)
Place: Hawai'i Imin International Conference Center, East-West Center
Cost: \$25 for non-students, \$5 for students, cash only (Bento lunch provided)
Parking: Free parking is available on UH Manoa campus
Registration Deadline: March 3, 2013 (Limited seating so please register!)

For more information or to register, please go to:

- 3uts@eastwestcenter.org (808) 944-7439
- @uts3_2013
- www.facebook.com/2013uts3
- uts3.wordpress.com (Blog)