

Universidade de Brasília  
Departamento de Antropologia

YOKO NITAHARA SOUZA

# **A COMUNIDADE *UCHINANCHU* NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO**

## **CONTRASTANDO “OKINAWANOS” E “JAPONESES”**

Brasília-DF  
Outubro, 2009

Yoko Nitahara Souza

# A COMUNIDADE UCHINANCHU NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO

CONTRASTANDO “OKINAWANOS” E “JAPONESES”

Dissertação submetida ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador:

Prof. Dr. Gustavo Lins Ribeiro

Banca Examinadora:

Dr. Gustavo Lins Ribeiro (DAN/UnB – presidente)

Dra. Ellen Fensterseifer Woortmann (DAN/UnB - membro)

Dra. Andrea de Souza Lobo (IPEA - membro)

Dra. Cristina Patriota (DAN/UnB – Suplente)

Brasília-DF

Outubro, 2009

# Sumário

AGRADECIMENTOS	06
RESUMO	08
ABSTRACT	09
PRÓLOGO – O contexto histórico e interesse de pesquisa	10
Antecedentes Paranaenses	15
<i>Uchinanchu e naichi</i>	23
Minorias do Japão	27
Minorias na colônia <i>nikkey</i>	29
Fazendo a pesquisa	37
INTRODUÇÃO – Pesquisando os Parentes: Implicações de se realizar uma etnografia de seu próprio grupo Identitário	40
CAPÍTULO I – Aproximando-nos às nuances das identidades <i>nikkey</i>	47
Pequisando “parentes”	54
CAPÍTULO II – Identidade <i>uchinanchu</i> , festas e comensalidade	64
O lugar das festas e da consalidade na comunidade <i>uchinanchu</i>	73
Associações e diversidade cultural	77
Indo a uma Associação em Brasília	81
Roland Barthes e a comida japonesa: interregno	85

	4
Preparando uchina soba	92
Festas, alimentos e uchinanchu	99
Pertencimento e exclusão na experiência migratória	105
CAPÍTULO III – Afirmação identitária <i>uchinanchu</i>	108
Um funeral, adoções e casamentos	109
Identidade <i>Uchinanchu</i> e a representatividade do <i>taiko</i>	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS – Identidade <i>uchinanchu</i> : Articulações de uma comunidade diaspórica transnacional em contraponto com a trajetória <i>nikkey</i>	137
Os percursos <i>uchinanchu</i> e <i>naichi</i>	145
BIBLIOGRAFIA	158
ANEXO – O <i>Shamisen</i> do vovô	168

## Índice de Fotos

Foto 1 O Castelo de Shuri	17
Foto 2 Entrada do Castelo de Shuri	17
Foto 3 A sala do trono	18
Foto 4 A coroa	18
Foto 5 <i>Sanshin</i>	21
Foto 6 Barco em festival folclórico, Okinawa	24
Foto 7 Traje e estampa típicos do <i>odori</i> de Okinawa	35
Foto 8 O grupo Ryukyu Koku Matsuri Daiko	35
Foto 9 <i>Obon Odori</i>	63

Foto 10 e 11 Príncipe Naruhito em Brasília	65
Foto 12 Lançamento do selo comemorativo do centenário	66
Foto 13 <i>Shishimai</i>	68
Foto 14 <i>Katchiashi</i>	69
Foto 15 Exposição Eternos tesouros do Japão – A Arte dos <i>samurai</i>	70
Foto 16 Carne cortada para o Uchina <i>soba</i>	93
Foto 17 Panelas cozinhando a carne	94
Foto 18 Panelas cozinhando o macarrão	95
Foto 19 O macarrão sendo lavado	96
Foto 20 Tigelas com o Uchina <i>soba</i>	97
Foto 21 <i>Shinenkai</i>	98
Foto 22 <i>Katchiashi</i>	101
Foto 23 Dudu no <i>sanshin</i>	102
Foto 24 Oba Kame Uema	110
Foto 25 Urasaki sensei	129
Foto 26 Faixa da comemoração do centenário da imigração okinawana no Brasil	135
Foto 27 e 28 Imagens da paisagem de Okinawa	148

## Índice de Imagens

Imagem 1 - Localização de Vargem Bonita	13
Imagem 2 – O <i>kaikan</i> de Vargem Bonita	13
Imagem 3 – A posição geográfica de Okinawa	15
Imagem 4 – Uchina “Uma Corda no Mar”	16
Imagem 5 – Cartaz da exposição “A beleza da água”	71
Imagem 6 – Mapa com a localização de Vrgem Bonita	81
Imagem 7 – O <i>kaikan</i> e o campo de <i>yakyu</i>	83

## Agradecimentos

Agradeço à minha família: minha mãe Maiumi pelo exemplo de mulher com garra, meu pai Fino pela música que me nutriu e principalmente por cuidar dos meus filhos Athos Yohan e Ana Keiko, aos quais peço desculpas pela prolongada ausência nesta tão efêmera infância. Athos Yohan e Ana Keiko, meus filhos, agradeço o imenso e incondicional amor que me faz viver cada passo da caminhada da vida. Aos meus irmãos Akira e Akemi pela parceria. Aos meus sobrinhos Naomi, Thales, Hana, Izumi, Midori e Isao pela alegria contagiante. Aos meus tios Nelson, Pedro, Roberto, Terezinha, Harumi e Amélia, aos meus primos Hugo, Daniele, Carla, Keiji, Cristiano, Douglas, Robson, Andreas e Daniel agradeço pelo apoio e carinho. Aos cumpadres e cumadres Carlos Eduardo (Lila), Malena, Fred, Alba, Cláudio, José Leonardo, Graça, Leopoldo, Pauline (amiga, eu sei que não se escreve assim, mas...), Duboc; aos afilhados Yan e Beatriz pelo carinho e parceria. Aos amigos Erika, Atawalpa, Iaci, Carol, Fabíola, Ricardo, Vanessa, Adolfo, Fabiana, Gordon, Taynã, Iaiá, J. Pingo, Andrea, Ana Paula, Guilherme, Terena, Carlos, Zezinho, Carla, Chico, Chiquinho livreiro, Rasheed, Gustavo, Relry, Liliana, agradeço o apoio e a compreensão pelo sumiço desta pessoa que vos fala.

Aos meus amigos companheiros da Antropologia e Katakumba pelas horas, dias e madrugadas compartilhando experiências, leituras, pesquisas, teoria, conversas, angústias, amizade, alegria, livros e cerveja. Muito obrigada Júlia, Júnia, Josué, Valéria, Lilian, Erich, Daniel, Fabíola, Andrea, Rogério, Amanda, Alda por sermos uma turma de mestrado que curtiu muito junto, com carinho e amizade. Adolfo, Carlos Alexandre, Gleides, Larissa, Aina, Mariana, Elena, Luis Cayon, Luis Guilherme, Leila, Cristina, Diego, Silvia, Sonia, André, Gonzalo – professor Gonçalves, Odilon, Fernando, Ana Izaura, Sandro, Diogo, Martina, Júlio, Tadvald, Lena, Walisson, Alessandro, Marcus Cardoso e Marquinhos, Pati e Tati pela companhia, parceria, conversas e amizade.

Agradeço imensamente aos uchinanchu da Associação Okinawa Kenjin de Brasília, à família Hanashiro, à família Ono, à família Uema, à família Hiyane, à família Higa que me acolheram calorosamente e se dispuseram prontamente a colaborar em minha pesquisa. Christiane, Dudu, Vildeni Niho, Liza, Nelson, Hélio, Irene, Kiyomori,

Luis, Luiza, Marina, Olímpio, Hideaki, Fabrício, André, Myuki, Hitoshi, muito obrigada por terem sido meus guias e amigos em campo.

Rosa, Adriana e Paulo (Souza, meu parente) muito obrigada pela atenção, ajuda, carinho, simpatia e solicitude que sempre dispensaram a mim ao longo de toda minha jornada na Antropologia.

Aos professores Paul Litle, Stephen Baines, Marcela Coelho, Lia Zanota, Henio Trindade, Rita Segato agradeço pelas aulas e conhecimento antropológico. Professoras Lili Kawamura, Ellen Woortmann, Andrea Lobo e Cristina Patriota muito obrigada por aceitarem pronta e interessadamente participarem de minha banca.

Ao meu orientador professor Gustavo, agradeço pela parceria, ensinamento, direcionamento, paciência, apoio, compreensão, discernimento, carinho, trabalho, dedicação e principalmente por acreditar e confiar no meu trabalho.

Sem a existência de vocês nada disso seria possível ou teria sentido o caminhar.

*Dedico esta dissertação aos meus batchan e  
jitchan Teiko Kikuchi Nidahara e Chuji Nidahara,  
à minha hibatchan Kano Nitahara e à minha  
cumadre Alessandra Maria Neves*

## Resumo

### A COMUNIDADE *UCHINANCHU* NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO

#### CONTRASTANDO “OKINAWANOS” E “JAPONESES”

O trabalho versa sobre a identidade *nikkey* no Brasil com um foco específico na contrastiva construção identitária operada entre *uchinanchu* e *naichi*, okinawanos e japoneses. Compartilhando a dinâmica do fluxo migratório do Japão para o Brasil os dois grupos transpuseram para terras alhures não só a sua própria cultura, língua e identidade como também carregaram em sua diáspora a relação de contraste e distinção existente entre *uchinanchu* e *naichi*. Após uma aproximação com relação aos dois grupos realizada em uma pesquisa etnográfica abordando alimentação, comensalidade, festas, sociabilidade, parentesco, articulações sociais, pertencimento e identidade se percebe que a atual conformação das comunidades *uchinanchu* e *nikkey* se diferenciam drasticamente. Fatores culturais e identitários, conceitos e idéias que determinam sentimentos de identificação e pertencimento operaram na conformação de duas comunidades cujas trajetórias diaspóricas apesar de paralelas, apresentam características fundamentalmente distintas.

# Abstract

## THE *UCHINANCHU* COMMUNITY IN THE ERA OF GLOBALIZATION

### CONTRASTING “OKINAWANS” AND “JAPANESES”

The work deals with the identity *Nikkei* in Brazil with a specific focus on contrastive identity construction operated between *Uchinanchu* and *Naichi*, Okinawans and Japanese. Sharing the dynamics of emigration from Japan to Brazil, the two groups transposed to land elsewhere not only their own culture, language and identity as well as carried on its diaspora for the contrast ratio and distinction between *Uchinanchu* and *Naichi*. After a closer relationship with the two groups held in an ethnographic research addressing food, fellowship, parties, sociability, kinship, social articulations, belonging and identity is perceived that the current shape of our communities *Uchinanchu* and *Nikkei* differ dramatically. Cultural factors and identity, concepts and ideas that determine feelings of identification and belonging operated in the conformation of two diasporic communities whose trajectories although parallel, have fundamentally different characteristics.

# Prólogo

## O contexto histórico e interesse de pesquisa

O início do curso de mestrado em 2007 coincidiu com os preparativos e com o burburinho em torno das comemorações do centenário da imigração nipônica para o Brasil. Completava-se, em 2008, um século do estabelecimento da colônia *nikkey*<sup>1</sup> no Brasil, uma data histórica que mereceu atenções da mídia e dos governos brasileiro e japonês. Ao longo do ano de 2007, foram amplamente divulgados os planos e eventos programados para a comemoração, como por exemplo, o lançamento de uma moeda comemorativa - estampando a colônia nipobrasileira trabalhando nas lavouras de café - pelo governo japonês. O lançamento oficial da moeda comemorativa foi marcado para a data do centenário da partida do navio Kasato Maru que, em 28 de abril de 1908, saiu do porto de Kobe rumo ao Brasil. Já no fim do segundo semestre de 2007 se iniciou uma intensa seqüência de eventos comemorativos diretamente relacionados ao centenário da imigração japonesa no Brasil. O tema “centenário” apareceu associado aos mais diversos tipos de evento. As associações nipônicas, o governo japonês mediante a embaixada e consulados, o governo brasileiro nas mais variadas instâncias e instituições, empresas públicas como Correios e Infraero e mesmo associações como a ABIC (Associação Brasileira da Indústria de Café) participaram ativamente de inúmeros eventos como shows, exposições, festas, apresentações culturais, lançamentos editoriais. O lançamento de um selo comemorativo pela Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos, no dia 18 de junho de 2008, foi um ato oficial dentre muitos. A visita do príncipe Naruhito, em uma apertada agenda que incluiu a visita às cidades nas quais a presença *nikkey* é proeminente, marcou com muita emoção os eventos comemorativos do centenário da imigração japonesa no Brasil.

---

<sup>1</sup> *Nikkey* é o termo japonês que designa toda a população de descendentes de japoneses fora do Japão, incluindo os próprios emigrantes nascidos no Japão, os *isei*, segunda geração, *nisei*, terceira e quarta gerações, *sansei* e *yonsei*, atingindo até a quinta geração *gosei*.

Pesquisei a comunidade *nikkey* desde 2002, quando decidida a investigar o movimento migratório *dekassegui*<sup>2</sup>, permaneci por 40 dias na cidade de Londrina – PR realizando pesquisa de campo. Esta pesquisa de campo colocou-me mais diretamente em contato com um dinâmico mosaico identitário, em relação ao qual nutri curiosidade desde a infância. Discuto a minha participação na colônia *nikkey* mais adiante, sob o título “pesquisando os parentes”. Em campo pude perceber a negociação identitária vivida por aqueles que se engajaram como *dekassegui* trabalhando por longos anos nas fábricas japonesas. Particularmente despertou-me muito interesse etnográfico o contato que mantive com uma família *uchinanchu*<sup>3</sup> de Londrina que havia migrado como *dekassegui*. Além de a trajetória *dekassegui* desta família ter se mostrado bastante peculiar em relação às demais, a afirmação veemente e apaixonada de portarem uma identidade, cultura, sociabilidade, comensalidade, língua e *ethos* próprio e não japonês foi motivadora de um forte interesse de pesquisa.

A comunidade *uchinanchu* é um tema pesquisado por uma rede sediada na Universidade do Havaí, mas com pesquisadores também na Califórnia e em Okinawa. Com formações variando entre Sociologia, Antropologia, Ciência Política, Línguas e Artes este grupo lançou em 2007 o volume 42 da revista *Social Process in Hawaii* voltado exclusivamente para a temática *uchinanchu* com o título “Uchinanchu diaspora – Memories, Continuities, and Constructions”. Em um artigo, Yamazato (2007) analisa características adquiridas em experiências de vida marcadas por uma migração de retorno como um fator a distinguir uma minoria em uma colônia imigrante. Trata-se de os *nisei kibeis*, grupo caracterizado por ter nascido nos Estados Unidos (sua pesquisa foi no Havaí) e ter sido enviado para ser educado no Japão. Dentre os *nisei kibeis* do Havaí o autor selecionou os *uchinanchu*, uma minoria dentro deste grupo marcado pela migração de retorno. Yamazato analisa histórias de vida de idosos que passaram parte substancial da infância e juventude sendo educados por parentes tanto no Japão como em Okinawa, anteriormente à Segunda Guerra. Sua análise é centrada na importância desse grupo de pessoas no sentido de formar as Associações Okinawa Kenjin como

---

<sup>2</sup> *Dekassegui* é um termo japonês cuja tradução literal é trabalhar fora de casa. É pejorativamente utilizado para designar migrantes internos que saem das áreas pouco industrializadas do Japão como Hokkaido e Okinawa. Com a ida e regulamentação legal da imigração trabalhista, elegendo a ampla colônia *nikkey* para morar e trabalhar em território japonês, o termo *dekassegui* designa os *nikkey* que realizam uma migração de retorno ao Japão, bem como a própria dinâmica migratória de retorno efetivada pela colônia *nikkey* desde a década de 80.

<sup>3</sup> *Uchinanchu*, povo de Uchina. Uchina, arquipélago ao sul do Japão, um reino independente até 1872, quando foi anexado ao Estado Japonês. Em 1879 foi renomeado como Okinawaken, província (*ken*) Okinawa.

pólos articuladores de um processo de difusão do conhecimento cultural e espírito *uchinanchu*. Assim o autor considera as pessoas que viveram na terra de seus ancestrais uma minoria internamente ao grupo *uchinanchu*, por sua vez minoritário em relação à colônia *nikkey* do Hawai. Os *Kibei Nisei* Okinawanos são considerados como uma minoria dentro de uma minoria - os *uchinanchu* – por sua vez uma minoria internamente à colônia *nikkey* no Hawai.

De maneira semelhante vislumbrei que os *dekassegui* portam uma identidade diferenciada internamente a colônia *nikkey* brasileira. Ao pesquisar este grupo marcado pela experiência migratória internacional tive, como disse um contato próximo com uma família *uchinanchu* de Londrina que se engajou no movimento *dekassegui*. Esta família tinha uma história bastante peculiar se comparada aos demais *dekassegui*. Este contato com o caloroso, solícito e comunicativo *ethos uchinanchu* sensibilizou-me para o fato de as diferenças culturais influenciarem diretamente a trajetória transmigrante. O *ethos* de cada cultura, japonesa e *uchinanchu*, determinou uma drástica diferença na estrutura atual da comunidade *uchinanchu* transnacional com relação à colônia *nikkey*. Transnacionalidade aqui entendida como uma condição, conforme ressalta Ribeiro (1997)

“... sua própria particularidade reside no fato da transnacionalidade apontar para uma questão central: a relação entre territórios e os diferentes arranjos sócio-culturais e políticos que orientam as maneiras como as pessoas representam pertencimento a unidades sócio-culturais, políticas e econômicas. Isto é o que denomino modos de representar pertencimento a unidades sócio-culturais e político-econômicas. Estes modos são centrais para a definição de alianças em múltiplos contextos de cooperação e conflito. São precisamente as formas através das quais nos integramos nestes guarda-chuvas simbólicos que estão mudando rapidamente com a globalização. O transnacionalismo coloca em perigo a lógica e eficácia de modos pré-existentes de representar pertencimento sócio-cultural e político.” (Ribeiro, 1997: 2-3)

A acentuada divergência no pensar e negociar o pertencimento encontrado entre *uchinanchu* e *naichi* resultou na formação de uma comunidade diaspórica transnacional *uchinanchu* em contraponto com uma segmentada e compartimentada (a idéia é de organização da sociedade em numerosas caixas) colônia *nikkey*. Ambas encontram membros em múltiplos locais dispersos pelo globo, no entanto a certeza do pertencimento e reconhecimento da identidade *uchinanchu* contrasta com a intensa categorização operante entre japoneses, *nikkey*, nipobrasileiros, *ainoko* (mestiços),



Com o interesse voltado à comunidade *uchinanchu*, dei início à minha pesquisa de campo em Vargem Bonita, Distrito Federal, com a Associação Okinawa Kenjin de Brasília, em novembro de 2007. Meu objetivo era analisar a trajetória da dinâmica *dekasegui* como um contraponto fundamental em relação à trajetória da diáspora *uchinanchu* em suas diferenças marcadas pelos *ethos* das culturas *uchinanchu* e japonesa. Assim, um mosaico de identidade e jogos de pertencimento será destrinchado ao analisar as diferentes estruturas transnacionais *nikkey* e *uchinanchu*, cuja construção ocorre em meio a trânsitos identitários envolvendo questões de raça e mestiçagem, afirmação étnica e lingüística.

## Antecedentes paranaenses

Exponho brevemente aqui o resultado de minha pesquisa anterior (Nitahara Souza 2004), desenvolvida em Londrina, Paraná. Também situei a trajetória da família Ojido, a família *uchinanchu* responsável por despertar meu interesse em relação à comunidade *uchinanchu*. Descendentes de migrantes provenientes de Okinawa, que compartilhavam laços de pertencimento à comunidade *uchinanchu* de Londrina, migraram como *dekassegui* para o Japão coabitando em uma família extensa. A flexibilidade em termos de ajuda mútua familiar na empreitada migratória, a coesão familiar, a valorização dos estudos e da cultura *uchinanchu* ficou fortemente impressa desde este contato.

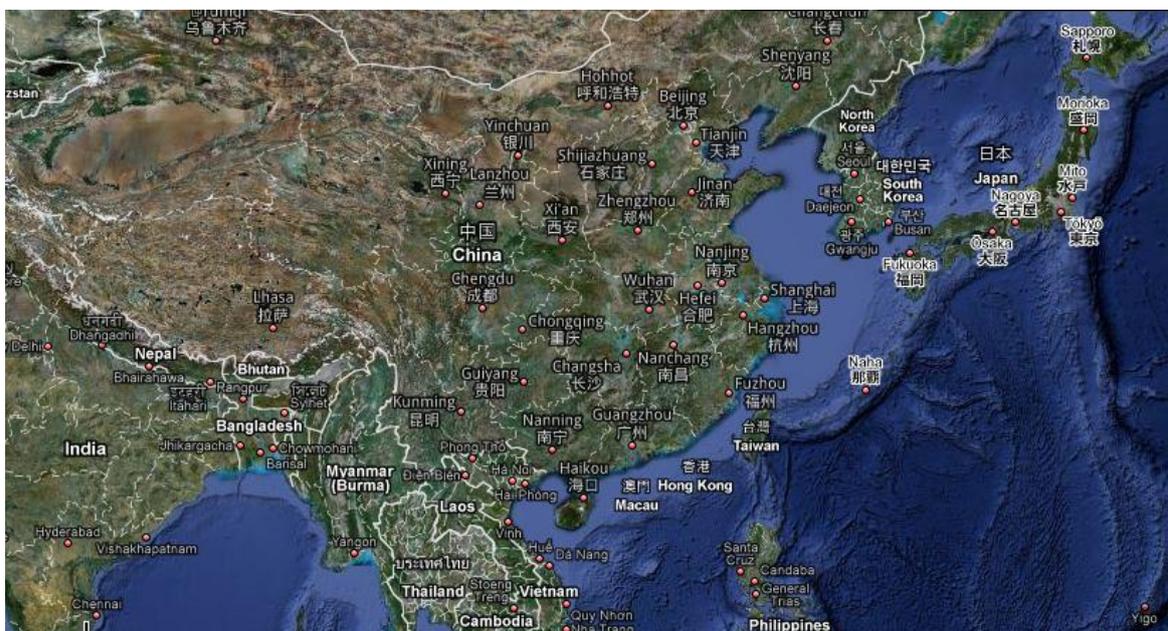


Imagem 3 - A posição geográfica estratégica de Okinawa e sua capital Naha

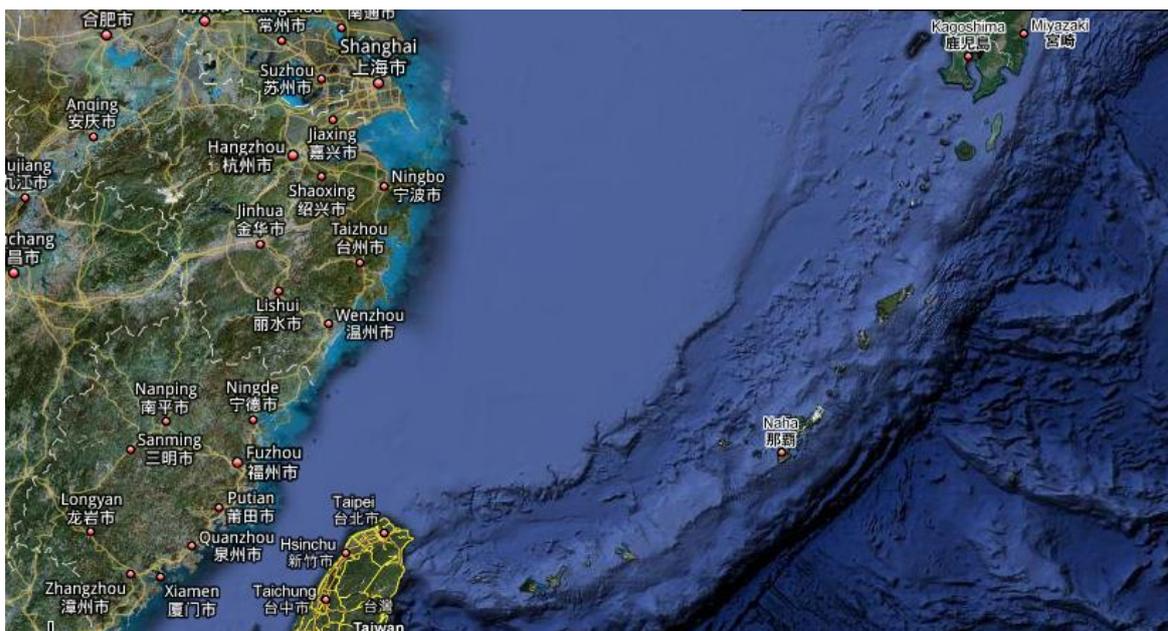


Imagem 4 - Uchina “Uma Corda no Mar”

O termo “*uchinanchu*” é autodenominação das pessoas que compartilham pertencimento identitário como o povo descendente direto dos habitantes de Uchina. Uchina ou Ryukyu foi um reino independente até o século XVIII, conhecido como “a terra da cortesia” pela posição de entreposto comercial entre a China, Ilha Formosa (atual Taiwan), Filipinas, Indonésia, Japão. O termo “Uchina” significa corda no mar em *uchinaguchi* (dialetto próprio) sendo utilizado para se referir ao reino entre o povo *uchinanchu*. O termo “Ryukyu” é a denominação para se referir ao próprio reino em conversas com não *uchinanchu*. O arquipélago que formava o reino de Uchina - Ryukyu foi dominado administrativamente pelo Japão em 1872 (no ensejo da restauração Meiji, que unificou e conformou o Estado japonês e se iniciou em 1868). Em 1879 passou a ser denominado Okinawa Ken após a monarquia de Shuri ser abolida pelo governo Meiji e partir para um exílio na China. Kojima (2007) comenta sobre um termo cunhado para a o episódio histórico da anexação

“Ryukyu Shobun is the term used to point to the historical event of the Ryukyu Kingdom being forcefully annexed into the Meiji Government of Japan as one of its prefectures. [...] an undeniable case of victimization, starting from the year 1872; this was the point at which political actions were initiated by the Meiji Government to include Ryukyu as part of the new Imperial Japan.” (Kojima, 2007: 161)



Foto 1 - O castelo de Shuri



Foto 2 - Entrada do castelo de Shuri



Foto 3 - A sala do trono



Foto 4 - A Coroa

O contato extremamente caloroso e comensal que mantive com a família Ojido revelou uma sensível distinção com a postura extremamente formal da maioria dos japoneses com que convivi em Londrina. Este contato despertou-me o interesse em investigar mais a fundo a especificidade cultural e identitária *uchinanchu*. Com aquela convivência percebi uma construção identitária contrastiva em relação aos *nihonjin*

(japoneses) baseada fortemente no modo de ser, nos sentimentos, no *ethos*, no espírito *uchinanchu*. A família, em conversas bastante informais, declarou que não era japonesa. Muitos propalaram uma maior afinidade cultural e identitária entre eles e os brasileiros. Afirmaram que seu temperamento expansivo, comunicativo e caloroso tem origem em uma cultura bem mais aberta historicamente do que a do Japão. Muitos membros da família *uchinanchu* citaram a valorização dos laços de família e do carinho entre seus membros como mais uma afinidade entre a cultura *uchinanchu* e a cultura brasileira. Este elemento cultural, segundo a família Ojido, os distancia do jeito de ser dos Japoneses, considerados frios, rígidos, que colocam o trabalho e os amigos em precedência com relação à família. Citou-se inclusive o clima subtropical, propício ao cultivo de produtos agrícolas como banana, melão, abacaxi como um fator que os dotou de um temperamento mais caloroso. Okinawa é um arquipélago ao sul, possui belas praias, constituindo-se no balneário “tropical” do Japão. As características frequentemente ressaltadas relativas à hospitalidade, diplomacia, abertura são consideradas pelos *uchinanchu* como fruto de um passado histórico de intensas, dinâmicas e fluentes relações internacionais políticas e comerciais. A postura política histórica do reino de Ryukyu, privilegiando as relações de cortesia e comércio, funcionando como um entreposto marítimo para negócios entre China, Ilha Formosa (Taiwan) Indonésia e Filipinas, dotou os *uchinanchu* com a característica de serem mais abertos e extrovertidos que os japoneses.

A trajetória da família Ojido foi transversalmente trespassada pela dinâmica *dekassegui*. O modo como os membros desta família se engajaram nesta dinâmica, porém, me pareceu deveras diferenciado dos demais *dekassegui* com que convivi em Londrina. Quando estive com eles, muitos membros da família extensa se encontravam trabalhando e residindo no Japão. A maleabilidade desta família extensa se revelou nos arranjos estabelecidos para as co-residências durante a permanência de seus membros separados em pólos opostos do globo. Gravei entrevistas primeiramente com uma família nuclear. Em um momento posterior, a mãe desta primeira família marcou uma conversa com dois irmãos seus em sua casa. Irmão e irmã, na época da pesquisa de campo, residiam juntos. Ficaram no Brasil cuidando dos filhos e sobrinhos para que estudassem no país. Seus cônjuges se encontravam no Japão, juntamente com outros membros da família extensa. Os membros desta família me revelaram que na época que residiram no Japão, alugaram uma casa grande para os padrões japoneses. Nesta casa

chegaram a residir até 15 pessoas da família extensa. As crianças eram acompanhadas em seus estudos, sendo auxiliadas nas tarefas da escola no Japão ao mesmo tempo em que o conteúdo das escolas brasileiras era ensinado a elas. Os momentos de lazer, relacionados principalmente à comensalidade, em eventos de fim de semana como churrasco e feijoada, eram passados em família.

A decisão dos membros desta família nuclear de se fixar no Brasil foi definida pela vontade do filho mais velho de cursar o nível superior. Ele estava cursando fisioterapia na época da pesquisa de campo em Londrina. A intenção da família era voltar a trabalhar mais um período no Japão após a formatura do filho. Este jovem, então com 22 anos, foi a única pessoa com quem convivi em Londrina que havia estudado em escola regular japonesa. Em nossa conversa tive acesso ao cotidiano escolar no Japão, por meio de revelações interessantes e por vezes inesperadas. Ele comentou que se cobra muito o resultado da aprendizagem, pois mesmo que não aprenda o aluno não terá uma segunda oportunidade para isso. Não há reprovação, as turmas são formadas de acordo com a idade dos alunos. Ele relatou-me um episódio onde o professor de matemática esbofeteou a turma inteira, em fila, devido a um mau resultado na prova. Revelou-me ainda o papel diferenciado da escola na sociedade japonesa comparativamente ao Brasil. No Japão, a formação moral fica a cargo da escola. Se uma criança ou adolescente não se comportar como esperado, eventuais reclamações são dirigidas à escola, não aos pais. A manutenção da escola tanto em termos de limpeza das instalações quanto na distribuição de lanches e refeições fica a cargo dos alunos. As crianças permanecem na escola em período integral. Em nossas conversas, outro assunto que me fascinou foi sua verdadeira paixão pela cultura de seus antepassados. O interesse deste jovem em aprender a tocar *Sanshin*<sup>4</sup> e a falar *uchinaguchi* foi revelado com um tom de preocupação em manter sua cultura e identidade viva.

---

<sup>4</sup> *Sanshin* ou *Shamisen* - denominação de um instrumento de corda cujo corpo é revestido de pele de cobra, central nas músicas típicas *uchinanchu*. É uma referência constante quando se fala de memória, das festas, cultura e da identidade *uchinanchu*. Em anexo apresento uma crônica sobre o *Shamisen* escrita por Helio Higa.



Foto 5 - *Sanshim* no museu folclórico de Okinawa do Centro Cultural Okinawa do Brasil, em Diadema (SP).

A referência ao fato de os jovens da colônia *nikkey* estar cada vez mais cedo partindo como *dekassegui* se revelou enquanto uma preocupação crescente para os *nikkey* como um todo. Principalmente quando esta migração *dekassegui* representa o abandono do estudo e a falta de perspectiva de retornar ao Brasil e aqui estabelecer sua vida. Muitas trajetórias familiares *dekassegui* são marcadas pela inserção precoce dos jovens no árduo mercado de trabalho japonês. O ambiente de trabalho das fábricas revela um quadro identitário marcado por contrastes. Este quadro pode ser ampliado para envolver as relações da sociedade japonesa como um todo. Expressões como “os japoneses são como água e óleo, não se misturam” para se referir ao comportamento da maioria dos japoneses em relação aos “de fora”, se aplica também entre os próprios japoneses. Segundo as falas dos *dekassegui* brasileiros, as redes sociais do Japão constituem pequenos círculos de amizade e dificilmente incluem pessoas consideradas hierarquicamente inferiores. As diferenças marcantes são delineadas pela oposição entre “moderno” e “atrasado” que distingue as vilas montanhosas ao norte e as cidades industriais do centro do Japão. Outra distinção fortemente operante no quadro identitário japonês e percebida claramente por quem vive no arquipélago vai além das

diferenças regionais entre os próprios japoneses. Trata-se das diferenças étnicas entre os habitantes de Okinawa e os demais japoneses. A afirmação “*okinawajin* não é japonês” tem também a sua recíproca por parte dos próprios *uchinanchu*, que afirmam, como vimos, não serem japoneses.

## *Uchinanchu e Naichi*<sup>5</sup>

A construção identitária contrastiva que envolve japoneses e okinawanos se transferiu para a colônia nipobrasileira. Em Londrina, há um clube da colônia japonesa, chamado ACEL<sup>6</sup>. Há também um clube correspondente formado exclusivamente pelos descendentes de Okinawa chamado ACROL (Associação Cultural Recreativa Okinawana de Londrina). Em Brasília a Associação Okinawa Kenjin utiliza o *kaikan* (espaço de socialização onde ocorrem eventos, esportes, aulas, reuniões), a sede da Associação Nipobrasileira de Vargem Bonita e seguem paralelamente. Apesar da maioria da população de Vargem Bonita ser de origem *uchinanchu* as Associações não se fundem, ainda que organizem alguns eventos em cooperação. A justificativa para a existência de duas Associações separadas é feita no sentido de afirmar que os descendentes de japoneses não *uchinanchu* não participariam de uma Associação Okinawa Kenjin, que possui muitos membros que não são de Vargem Bonita. Aspectos das Associações em suas redes, eventos, pontos comuns e divergentes serão apresentados posteriormente.

Na existência das associações nipônicas se imiscui o objetivo de se evitar casamentos interétnicos na colônia *nikkey*. Casamentos entre *naichi* e *uchinanchu*, *okinawajin* e *nihonjin* não eram aceitos igualmente pelas famílias. Um *nissei* de Londrina casado com uma descendente de Okinawanos me revelou que sua família impôs forte resistência ao casamento dos dois. Ouvi de um *uchinanchu* de Curitiba, ao ser questionado quanto à aceitação familiar do casamento de sua prima com um *nissei*, que a sua tia preferia ver sua prima casada com um negro do que com um japonês. A expressão foi bastante espontânea, ele ficou se desculpando pela comparação politicamente incorreta, mas reafirmou que o sentimento era este mesmo. A prima justificou a atitude de sua família pelos sofrimentos infligidos aos *uchinanchu* pelos

---

<sup>5</sup> *Naichi* ou *naichá* é o termo utilizado pelos *uchinanchu* para designar os *nihonjin*, japoneses não *uchinanchu*.

<sup>6</sup> “Oficialmente, a ACEL foi fundada em 1933, sob o nome de Associação Japonesa de Londrina (*nihonjinkai*). Mas sua história se confunde com a própria história da colonização de Londrina. Em 23 de setembro de 1955, com a fusão da *nihonjinkai* (Associação japonesa) com o *seinenkai* (Associação de moços), também denominada Associação Cultural e Esportiva de Londrina, recebe a sigla ACEL, mantendo a denominação da associação dos moços: Associação Cultural e Esportiva de Londrina. Em 17 de janeiro de 1996 a ACEL passou a ter a seguinte denominação: ‘ACEL – Associação Cultural e Esportiva de Londrina – Centro Nipo-Brasileiro’, cuja denominação permanece atualmente.”  
<http://www.acellondrina.com.br/>

japoneses na Segunda Guerra Mundial. Uma mulher de Londrina, ao me mostrar uma foto de sua filha com o marido frisou veementemente que o genro não era descendente de japoneses, que *uchinanchu* é completamente diferente, um outro povo, mais morenos, outro país, que não se entende a língua que eles falam. De forma ampla, ao perguntar às pessoas sobre o relacionamento entre *uchinanchu* e *nihonjin* obtive respostas parecidas quanto à diferença entre os grupos. Conforme depoimento do único *dekasegui* não-*nikkey* com quem convivi durante minha pesquisa em Londrina:

*Eu trabalhei em fábrica onde tinha pessoas de Okinawa, e tinha o japonês de lá mesmo do Japão. Você acredita que eles discriminavam um ao outro? Aquele cara era okinawajin e o outro era nihonjin, eles, entre um e outro, eles não se conversavam, eles não tinham afinidade, sabe. Ah não! Esse cara é de Okinawa. Ah, Okinawa é meio bagunçado, é meio diferente de nós. E o cara de Okinawa falava a mesma coisa. Eu não sou japonês, eu sou okinawano. Então eles, entre eles, têm essa divergência, sabe.*

(Entrevista com Sidnei Rodrigues realizada em Londrina, PR em 21 de maio de 2003)



Foto 6 – Barco em festival folclórico, Okinawa.

De forma geral as falas dos *nikkey* em relação aos okinawanos se referem ao não pertencimento étnico ao Japão. Comentam-se sobre a cor da pele, mais morena, os

cabelos crespos e a não compreensão da língua *uchinaguchi*, diferente do *nihongo*. É de conhecimento geral da comunidade *nikkey* o passado de independência política do arquipélago Ryukyu<sup>7</sup>. As primeiras notícias sobre o “reino da cortesia” aparecem em escritos chineses datados do ano 690. Como vimos, Uchina significa uma corda no mar em *uchinaguchi*. Os *uchinanchu* se consideravam homens do mar. Eram exímios navegadores e dominavam as rotas de ida e volta utilizando-se das correntes marítimas e assim praticavam o comércio com inúmeros povos do extremo oriente. O reino de Ryukyu manteve contato inclusive com o Japão Feudal apesar da não abertura oficial. A queda da corte do rei Sho Tai em 27 de março de 1879, com sua retirada do palácio de Shuri para o exílio na China, é um episódio que marca o fim do reino de Uchina política e administrativamente independente, denominado Ryukyu Shobun. Podemos encontrar informações sobre a história de Ryukyu em sites como

[http://en.wikipedia.org/wiki/History\\_of\\_the\\_Ryukyu\\_Islands](http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Ryukyu_Islands):

“Early Chinese visitors noted the hospitality of the islanders, as well as the sharp economic divisions between the small upper class and the impoverished masses. Along with the arrival of European explorers in the nineteenth century, the Ryukyans also came into contact with the Dutch, the Portuguese, the English and others, who always noted the hospitality of the natives.

The dominant economy has historically been based on the farming of sugar cane (uuji), and later on, the sweet potato. Other farmed items include guava, banana, papaya, and tobacco. In the fifteenth and sixteenth centuries, the Ryukyans traded from Java to Japan, as well as with China and Korea. This led to an increased level of prosperity for the kingdom (...) The Three Kingdoms period, also known as the Sanzan period (三山時代,) lasted from 1322 until 1429 and saw a gradual consolidation of power, culminating in the unification of the Ryūkyū Kingdom. In 1429, King Hashi completed the unification of the three kingdoms and founded one Ryūkyū Kingdom with its capital at Shuri Castle.

Near the end of the sixteenth century, Japanese feudal leader Toyotomi Hideyoshi ordered the Ryūkyū kingdom to support Hideyoshi’s invasions of Korea with men and arms. However, the kingdom was already a tribute state of China. The kingdom’s policy was to not participate in military efforts against China, and they certainly did not wish to risk losing their Chinese trade. The Japanese proceeded with their attack on the Korean peninsula without the aid of the Ryūkyū kingdom. During this same period a ferocious battle of succession

---

<sup>7</sup> Em 1872, sob a expansão imperialista da era Meiji o arquipélago é dominado pelo Japão. Após a segunda guerra Okinawa é mantida sob domínio norte americano, segundo um acordo entre os governos, até a reversão em 1972 (porém mantidas as bases militares norte americanas).

arose in the Ryūkyū kingdom due to the death of Hideyoshi. The Shimazu clan of Satsuma, the nearest Japanese neighbors of the kingdom, was the victors.

The Shimazu clan not only wanted its share of the Ryūkyūan trade with mainland Japan and Southeast Asia, but also to gain favor with the regime in Edo (modern-day Tokyo). The kingdom had not paid respects to the new regime; therefore, permission was granted by the rulers in Edo to invade the kingdom.

The invasion of the Ryūkyūs by Satsuma took place in 1609. Three thousand men and more than one hundred war junks sailed from Kagoshima at the southern tip of Kyūshū. The Ryūkyūans did not put up a fight, due to the order of the king, who told them “nuchidu takara” (Life itself is a treasure). Many priceless cultural treasures were looted and taken to Kagoshima.

The kingdom became a tribute state of both China and the Satsuma clan, with Satsuma exercising ultimate control. Because China would not make a formal trade agreement unless a country was a tribute state, the kingdom was a convenient loop-hole for Japanese trade with China. When Japan officially closed off trade with European nations except the Dutch, Nagasaki and Ryūkyū became the only Japanese trading ports offering connections with the outside world.

The Shimazu introduced the policy of banning sword ownership by commoners, which was already well established on the mainland. This led to the development of the indigenous martial art karate, which utilizes domestic items as weapons.

Perry’s “black ships”, official envoys from the United States, came in 1853. The Ryūkyū kingdom was formally annexed to Japan as Ryūkyū han in 1872. In 1879, Ryūkyū han was renamed Okinawa Prefecture by the Meiji government and the monarchy in Shuri was abolished.

Hostility against mainland Japan increased in the Ryūkyūs immediately after its annexation to Japan. Japan introduced modern institutions, based on Western models, including public education using standard Japanese. This increased the number of Japanese language speakers on the islands, creating a link with the mainland. When Japan became the dominant power of the Far East, many Ryūkyūans were proud of being citizens of the Empire. However, there was always an undercurrent of dissatisfaction for being treated as second class citizens. For example, during an earlier part of the Meiji era, Japan offered the Ryūkyū Islands to the Qing Dynasty in exchange for treaty concessions, though the negotiation eventually failed.”

## Minorias do Japão

Na construção do imaginário nacional japonês impera a ideologia da homogeneidade. Assim a imagem Oficial que o Estado Nacional japonês apresenta com relação ao quadro étnico demográfico do país é de uma nação sem diversidade étnica. O posicionamento dos japoneses com relação às minúcias de pertencimento identitário diferenciado se constitui em uma tentativa de invisibilizar toda e qualquer diferença étnica, social e cultural. Esta ideologia da homogeneidade teve papel relevante na história da antropologia japonesa, conforme escreve Ronan Alves Pereira (1999: 73-103). O autor analisa a antropologia Japonesa num esforço investigativo no sentido de visualizar a inserção da antropologia japonesa no quadro que Roberto Cardoso de Oliveira (1988:143-159) chamou de estilos de antropologia, ou seja, pesquisar as especificidades das chamadas antropologias periféricas. Ao longo da análise da trajetória histórica da antropologia japonesa feita por Alves Pereira se percebe que a disciplina mantém o foco do esforço de pesquisa nas formas tradicionais da solidariedade em um contexto de rápidas mudanças. Alves Pereira analisa os estudos dos últimos 40 anos em Ciências Sociais sobre o Japão. Os autores analisados consideravam a modernização do Japão como sinônimo de ocidentalização. Os intelectuais japoneses do início do século pensavam em termos de um contraste entre a ‘civilização’ ocidental e a ‘cultura japonesa’.

Segundo o autor, os estudos na área de Antropologia tratam mais especificamente da questão biológica do homem, são mais próximos à Antropologia física. Assim, as pesquisas que segundo o autor possuem métodos e tratam de temas mais próximos à Antropologia social e cultural são as pesquisas do chamado *Nihonjinron*. Semelhantes aos estudos de folclore, os *Nihonjinron* partilham algumas características básicas: acredita-se que os japoneses constituem uma entidade ‘racial’ homogênea social e culturalmente, cuja essência é imutável; tem-se a convicção de que os japoneses diferem de todos os povos porque são fruto de uma sociedade singular, inigualável, distinta de todas as outras sociedades devido ao seu prolongado isolamento; os intelectuais da linha *nihonjinron* são conscientemente nacionalistas e tendem a menosprezar ou hostilizar qualquer análise externa (não japonesa) de sua cultura; a sociedade e a cultura são tidas como uma entidade holística. Ou seja, segundo Alves Pereira (1999: 73-103), os estudos

*Nihonjinron* constituem uma ideologia da niponicidade, bastante difundida e adotada como discurso por acadêmicos e políticos.

O artigo da antropóloga Japonesa Chie Nakane (1982: 52-60) revela como a ideologia de homogeneidade étnica e cultural japonesa influencia o modo de fazer antropologia no país. Segundo a autora, os antropólogos japoneses realizam pesquisa de campo fora do Japão, pois internamente não há grupos minoritários a serem estudados. É preciso considerar a data da publicação do artigo, 1982, quando se iniciava o movimento *Dekassegui*, para justificar o fato de a autora não saber que a população *nikkey* ou mesmo outros grupos migrantes estavam firmemente estabelecidos em território japonês. De qualquer maneira Nakane não considera a existência de grupos minoritários como os Ainu e os *uchinanchu* como de interesse para pesquisas antropológicas<sup>8</sup>. No entanto há também autores como Joshua Hotaku Roth (2002), Michael Weiner (1997), George A. De Vos e William O. Wetherall (1983), Takeyuki Tsuda (1998 a, 1998 b, 1999 a, 1999 b), entre outros, que pesquisaram e escreveram sobre as minorias do Japão num contraste flagrante com a abordagem utilizada por Nakane. Atualmente os chamados *nikkeyjin* (migrantes estrangeiros descendentes de japoneses) são também considerados um grupo minoritário, alvo de discriminações e com isso têm-se tornado foco de pesquisas antropológicas.

---

<sup>8</sup> O grupo Ainu tem status semelhante a dos indígenas na América do Sul. Não possuem direitos territoriais garantidos pela legislação japonesa, uma vez que minorias étnicas foram reconhecidas nos marcos da convenção 169 da OIT oficialmente no Japão somente em junho de 2008. Historicamente considerados os habitantes originários, os Ainu foram empurrados para o extremo norte da região de Hokaido, hoje habitam esta região e as Ilhas Sakhali. Os Ainu possuem língua e cosmologia próprias e é possível visitar museus e “aldeias típicas” Ainu que se tornaram atrações turísticas.

## Minorias na colônia *nikkey*

As diferenças identitárias atravessaram o oceano. Em um contato com a colônia nipobrasileira temos acesso a variadas maneiras de se perceber no mundo influenciadas diretamente pela experiência *dekassegui*. Os descendentes dos migrantes que hoje formam a maior população *nikkey* fora do Japão possuem identidades algo peculiar neste cenário de fluxos transmigrantes. Ao ter contato com as redes sociais transmigrantes, no âmbito de minha pesquisa de campo, pude perceber o modo específico como estas pessoas negociam suas identidades. A experiência transmigrante *Dekassegui* faz com que as pessoas nela envolvida percebam e acionem contextualmente distintos pertencimentos a identidades culturais híbridas marcadas pelos fluxos migratórios circulares ao redor do globo. A colônia *nikkey* do Brasil mantém fortes laços de identidade cultural com o país de seus antepassados, o Japão. No Japão, o transmigrante se conscientiza de seu pertencimento identitário ao Brasil.

Uma dinâmica bastante diversa, praticamente oposta, é revelada ao etnografar a comunidade *uchinanchu*. O maior contingente populacional de *uchinanchu* fora de Okinawa se concentra no Brasil. Esta relação se aplica também à colônia *nikkey* brasileira, a maior fora do Japão. Enquanto a trajetória da colônia *nikkey* e principalmente os valores culturais e *ethos* ativados na relação *nikkey*/Japão estruturou uma polarização radical de pertencimentos étnicos, raciais, nacionais e identitários, ocorreu uma outra dinâmica na estruturação da comunidade global *uchinanchu*. O estabelecimento dos grupos *uchinanchu* em terras brasileiras ocupou locais distintos e distantes dos locais ocupados pela colônia *nikkey*. A imigração nipônica inicialmente se deu em São Paulo, onde permaneceram muitos *nikkey* e *uchinanchu*. A migração secundária dispersou os imigrantes *nikkey* para o Paraná e Pará. Os imigrantes *uchinanchu* migraram secundariamente principalmente para o Mato Grosso do Sul. Mesmo em São Paulo o estabelecimento de *nikkey* e *uchinanchu* se deu separadamente. Na grande São Paulo é sabido que japoneses de bairros como Vila Carrão e Casa Verde na verdade não são japoneses, mas *uchinanchu*.

Campo Grande acolheu a maior colônia *uchinanchu*. Curiosamente o *soba* se tornou um prato bastante apreciado na cidade. Cito um texto retirado do site

<http://www.overmundo.com.br/overblog/soba-mania-campo-grandense> que relata o histórico e sucesso do consumo do *soba* em Campo Grande:

### **“Sobá: mania campo-grandense**

Rodrigo Teixeira, Campo Grande (MS), 27/3/2006

Para começar explico logo de cara: *soba* não é igual a *yakisoba*. Ambos vêm da culinária japonesa, têm macarrão, legumes e carne, mas são bem diferentes. O *soba* tem como base um macarrão feito artesanalmente e um caldo especial que obriga o indivíduo a comer em uma cumbuca. O prato ainda leva omelete cortado em tirinhas, um bocado de cebolinha e carne de porco bem frita. Joga-se *shoyu* a gosto ou pedacinhos de gengibre. Esta é a receita que faz a cabeça da população de Campo Grande há décadas e que nos últimos anos virou uma verdadeira mania. Como é difícil de se fazer em casa, o campo-grandense tem que ir procurar o *soba* na rua. Por isso, do centro aos bairros mais populares, sempre se encontra um bar, barraquinha, trailer, feira livre e até restaurante residencial vendendo a iguaria. “O *soba* é a maior contribuição da colônia japonesa para Campo Grande. Virou um símbolo cultural”, afirma a jornalista Maristela Yule, diretora do documentário Arigatô, que relata a história da colônia japonesa no Estado.

Na verdade, o *soba* é um prato de Okinawa, um departamento do Japão. Como a maioria dos japoneses que habitam Campo Grande é originária desta ilha-continente, o *soba* veio naturalmente junto. Em 1914, quando a estrada de ferro finalmente ficou pronta e chegou a Campo Grande, muitos japoneses adquiriram lotes para plantar café e se estabeleceram na área rural. Mas o preço do café caiu e eles resolveram investir em hortas. Com isso, começaram a ter mais contato com as feiras livres. “Quem estava na cidade fazia o *soba* para esperar os que vinham das granjas. Era tipo a marmita deles. Todos iam comer em uma barraquinha, que tinha uma cortininha impedindo que os outros vissem dentro. Era comer escondido mesmo. Até que um brasileiro abriu a cortininha, viu o que eles estavam comendo, perguntou o que era, experimentou e gostou. Em pouco tempo o *soba* já estava conhecido em toda a cidade”, relata Maristela.

Mais do que conhecido, o *soba* é um verdadeiro astro da culinária local. Na Feira Livre de Campo Grande, por exemplo, existem 20 restaurantes especializados. O local reúne facilmente duas mil pessoas consumindo vorazmente o prato vendido a R\$ 9,00 (grande), R\$ 8,00 (médio) e R\$ 7,00 (pequeno). Na Barraca da Amélia, uma das mais tradicionais do local e que produz o prato desde 1990, vende-se uma média de 100 *soba* por dia. Anísia Higa, irmã de Amélia, garante que não é fácil fazer o *soba* e quem vê o prato sendo montado em menos de 30 segundos não imagina o grande preparo que é preciso para dar conta do público esfomeado e aficcionado na iguaria. “Não é qualquer um que faz. O caldo tem um segredinho que só a Amélia sabe e trazemos muita coisa já pronta, como o omelete e as carnes”, explica Anísia, uma típica okinawana campo-grandense.

Não existe o macarrão para *soba* industrializado, por exemplo. Por isso, não só a Amélia, mas a maioria dos comerciantes precisa comprar o macarrão de algumas senhoras que fazem em grande quantidade o produto. O quilo do macarrão sai por R\$ 5,00 e é suficiente para preparar dois *soba* grandes e um médio que rendem R\$ 26,00. Mas existem os outros gastos, como as oito cartelas de ovos (aqueles de duas dúzias e meia) para fazer o omelete todos os dias.

“Mesmo não tendo um lucro muito grande, o *soba* segura muita gente no comércio. Antes as pessoas comiam mais na feira central, mas agora tem cada vez mais restaurante nos bairros e a concorrência aumentou muito”, analisa Anísia.

Um exemplo de concorrência é a senhora Antônia Pereira Borges, que monta a sua barraca nas feiras livres que acontecem durante a semana em vários bairros de Campo Grande. Ela vende no mínimo 30 *soba* por dia, chegando a triplicar dependendo do lugar. “O bairro Piratininga é o campeão. Lá são no mínimo 25 quilos de macarrão de *soba* por noite”, comemora a feirante de 60 anos.

O detalhe é que o *soba* é um prato extremamente saudável, como toda a culinária de Okinawa, um dos motivos para o local abrigar a maior concentração de pessoas centenárias no planeta. Aos poucos, por exemplo, dona Amélia, Antônia e companhia vão criando mais artimanhas para atrair os campo-grandenses, como substituir a carne de porco por carne de boi, frango e até mesmo dobradinha dependendo do gosto do freguês. “Como descendente me orgulho de toda a população de Campo Grande gostar de *soba*, um prato que veio da colônia, mas que atinge pessoas de todas as raças e idades” reflete Anísia Higa.”

<http://www.overmundo.com.br/overblog/soba-mania-campo-grandense>

Este *soba*, patrimônio de Campo Grande, apresenta diferenças profundas com relação ao *soba* japonês<sup>9</sup>. Nos eventos organizados pela Associação Okinawa Kenjin de Brasília o *soba* de Okinawa é o prato principal, ingrediente e receita vêm diretamente de Campo Grande. Nádia Fujiko Luna Kubota (2008) analisa a manutenção das tradições na família japonesa em Campo Grande – MS. Citando amplamente Saito (1961 e 1980) e Handa (1987) a autora traça um breve histórico da imigração japonesa para o Brasil de forma abrangente. Kubota apresenta em seguida a trajetória e perfil da colônia *nikkey* em Campo Grande para então analisar histórias de vida de famílias, buscando detectar os valores japoneses presentes na cidade. Nestas falas não é possível identificar se a pessoa entrevistada é descendente de *uchinanchu* ou de *naichi*. A autora não leva em consideração, apesar de citar, a existência de uma construção identitária contrastiva entre *naichi* e *uchinanchu*. Considera as distinções entre *naichi* e *uchinanchu* somente

---

<sup>9</sup> Além da tradição japonesa de se comer o *moti* no primeiro dia do ano, existe também a de comer o *toshikoshi soba*, literalmente *soba* (macarrão feito de trigo sarraceno) da passagem de ano, na noite de réveillon, para garantir a sorte e a prosperidade para o ano vindouro. (<http://portalmie.com/atualidade/2008/02/05/toshikoshi-soba/>).

As diferenças entre as receitas do *soba* japonês para o Okinawano são marcantes. O japonês dispensa a costela de porco e o omelete em tirinhas. Seu omelete é grosso e dobrado, cortado em pedaços grandes. O macarrão do *soba* japonês é cozido apenas em água, enquanto no *soba* de Okinawa o caldo que cozinha o macarrão é temperado com carcaça de frango. O caldo com o qual se cobre o macarrão no Okinawa *soba* é o caldo do cozimento da costela de porco, enquanto no *soba* japonês o caldo é temperado com molho de soja e peixe seco.

como negativas, tendo sido superadas há algum tempo. A manutenção das tradições e valores familiares em Campo Grande é tratada sem ter em pauta a complexidade e diferenciação cultural existente entre *uchinanchu* e *naichi*.

O momento crítico causado pela reforma Meiji é apontado por Woortmann (1995) como propulsor da emigração japonesa. Segundo a autora um excedente demográfico incompatível com as dimensões territoriais do Japão e sua tecnologia produtiva foram direcionados às lavouras cafeeiras paulistas. Saito (1961) pontua que entre 1908 e 1925 o governo de São Paulo com os fazendeiros subsidiaram as passagens marítimas, posteriormente cobradas dos imigrantes. A perspectiva de acumular um capital e retornar ao Japão não se realiza e a coletividade japonesa muda sua configuração, marcando uma crise de identidade. Handa (1987) classifica este período como o fracasso das fazendas de café, nas quais famílias japonesas não permaneceram. O autor explica este fato como devido à diversa profissão do colono - muitos não eram lavradores - e também devido à prática da “família composta para a migração”, cuja estrutura atendia à imposição das “três enxadas por família” (Cardoso, 1972). De acordo com Saito (1961) entre 1926 e 1941 o governo japonês promove e subsidia a vinda de japoneses pro Brasil, sob a perspectiva de o país acolher trabalhadores e ser um mercado de investimento. Nas discussões da Constituição de 1934, segundo Lesser (2001), surgiu uma retórica anti-japonesa. Com o nacionalismo do Estado Novo de Vargas em 1937, a migração torna-se questão de segurança nacional. A terceira fase da imigração japonesa compreende de 1942 a 1951 e se caracteriza pela decisão do *nikkey* de se radicar no Brasil dado o corte nos laços com seu país (Saito, 1961). Ocorreu então uma mudança na atitude do imigrante, que começa a pensar em uma fixação mais firme e a longo prazo.

Segundo Kubota (2008) em Mato Grosso do Sul os imigrantes japoneses chegam vindos de São Paulo. Encaminharam-se para Campo Grande em 1909 com a finalidade de trabalhar na construção da estrada de Ferro Noroeste. No total foram 75 imigrantes, basicamente todos eram *uchinanchu*. Houve também a chegada de okinawanos que inicialmente dirigiam-se ao Peru e se fixaram definitivamente em Campo Grande. Vale a pena reproduzir um trecho de Kubota:

“Segundo Handa (1987), por volta do ano de 1920 havia cerca de 50 famílias japonesas em Campo Grande, sendo que 49 eram originárias de Okinawa e apenas uma procedente de outra província do Japão (não há informação sobre o local de origem). Já em 1958, ano do cinquentenário da

imigração japonesa, o número atingia 600 famílias, aumentando para 25% a porcentagem dos imigrantes de outras províncias japonesas. Porém essa situação não altera o perfil de Campo Grande como um local de grande concentração dos imigrantes de Okinawa, sem, no entanto, tirar o mérito dos não okinawano no seu desenvolvimento. (Imigrantes originários do maior arquipélago do Japão, formado pelas ilhas Hokkaido, Honshu, Shikoku e Kyushu. Há o preconceito das pessoas desses locais que não consideram as pessoas originárias de Okinawa como japoneses. Até alguns anos atrás era comum ouvir pessoas desses locais referirem-se aos okinawanos de maneira pejorativa ou jocosa: “mas ele (a) não é japonês, é de Okinawa” era uma frase comum de se ouvir em várias conversas. Atualmente, aparentemente já não há mais distinções entre esses grupos, sendo todos considerados japoneses).

Um dos fatores de estabelecimento dos okinawanos em Campo Grande teria sido a facilidade com que formaram um grupo estreitamente ligado, composto por pessoas vindas praticamente da mesma província. Esse agrupamento gerou a fixação do grupo no local, mas também contribuiu para que houvesse o isolamento dos mesmos.

Atualmente, são cerca de 5000 famílias de descendência japonesa em Campo Grande. Aproximadamente 2500 pertencem ao Clube Nipo, porém ainda existem famílias nipônicas participantes de outras associações e as que não são sócias de nenhum desses clubes. Os mais conhecidos são o Clube Nipo ou Cruzeiro e o clube Okinawa. Segundo funcionários do Clube Nipo, ambos foram fundados por japoneses oriundos da região de Okinawa, localizada ao sul do Japão. (...) Com o passar dos anos, imigrantes de outras partes do Japão se associam ao Clube Nipo, enquanto que no clube Okinawa, persiste a descendência de pessoas vindas daquela província. Como campo Grande recebeu a maioria dos imigrantes da região de Okinawa, até os dias atuais, cerca de 60% a 70% dos associados do Clube Nipo são daquela região, porém, com aproximadamente 30% a 40% de japoneses vindos de outras partes do Japão.” (Kubota 2008 169-171).

O trecho citado explicita a especificidade do grupo *nikkey* de Campo Grande enquanto majoritariamente *uchinanchu*. No entanto, em uma nota de rodapé (transcrita no trecho acima entre parênteses) a autora afirma o desaparecimento das distinções entre japoneses oriundos de outras regiões e os okinawanos. Em seguida, apresenta dados relativos à manutenção de distintos clubes, o Nipo e o Okinawano na cidade de Campo Grande. Este dado é de extrema relevância, apesar de a autora não incorporar em sua análise final que esta manutenção possui um sentido de afirmação identitária *uchinanchu*. A permanência das Associações Kenjinkai, por província, se verifica somente entre as Associações Okinawa Kenjinkai. As outras associações por província se desarticularam, tendo sido diluídas nas associações nipônicas. Esta longa existência e não inserção dos *uchinanchu* nas associações nipônicas é um dado empírico a confirmar as diferenças dos *ethos uchinanchu* e *naichi*.

Após apresentar o perfil populacional *nikkey* da cidade, Kubota passa a buscar a manutenção dos valores familiares tradicionais, hábitos e costumes. Sua busca é por conferir um maior relevo ao papel desempenhado pelas *obaasan* (tias e avós) como educadoras e mantenedoras da língua e cultura japonesa. Mesmo diante de dados contundentes em relação à distinção *uchinanchu-nihonjin* a autora não põe em pauta de análise que possivelmente a coesão familiar e valorização das redes (quando a autora escreve que o grupo tem facilidade em formar ligações estreitas) são características encontradas mais freqüentemente entre os *uchinanchu* do que entre os *nikkey*. A própria concentração de *uchinanchu* em Campo Grande e o exemplo dos que vieram do Peru para se fixar na cidade é obra da sociabilidade específica articulada em torno das práticas de ajuda mútua, cooperação e do sentimento de pertencimento à identidade e compartilhamento do espírito *uchinanchu*.

As distinções têm sido afirmadas culturalmente, como são um forte exemplo a luta pela recuperação do *uchinaguchi* e o contemporâneo “boom okinawano” na mídia japonesa, onde novelas cujo foco temático é Okinawa e cantores okinawanos estão fazendo um grande sucesso. A estreita ligação entre as associações Okinawa Kenjinkai é uma realidade. Um exemplo disto é a difusão do conhecimento acerca de danças típicas como o *odori* de Okinawa e o *Taiko* de Okinawa<sup>10</sup>. Há atualmente um intenso fluxo de pessoas e objetos entre as Associações Okinawa Kenjin regionais que se unem para formar a Associação Okinawa Kenjin do Brasil. Os Grupos de *odori* e *taiko* realizam apresentações onde participam representantes de Associações Okinawa Kenjin de vários locais. Chika (2007), com o intuito de dar voz às mulheres para falar sobre a experiência diaspórica *uchinanchu* e casamentos interétnicos, fala sobre sua experiência em dançar *odori* de Okinawa em uma Associação Okinawa Kenjin do Havaí. A autora discorre sobre o fundamental papel socializador que o grupo de dança exerce na manutenção e valorização da cultura, bem como no estreitamento dos laços da própria comunidade *uchinanchu* no Havaí.

---

<sup>10</sup> A Associação Okinawakenjin de Brasília patrocinou oficinas com professores vindos de Campo Grande a fim de aprender e difundir a dança *odori* de Okinawa e as coreografias do *Taiko* de Okinawa.



Foto 7 – Traje e estampa típicos do *odori* de Okinawa.



Foto 8 - Ryukyu Koku Matsuri Daiko com membros de Brasília, São Paulo e Campo Grande

A comunidade *nikkey* de forma ampla pode ser considerada uma minoria étnica e cultural, com muitas especificidades, tanto no Brasil como no Japão. A primeira delas é o fato de a sua identidade ser híbrida e negociada relacionalmente a contextos culturais radicalmente diferentes. Em sua inserção em terreno brasileiro, a construção identitária dos *nikkey* ocorre no sentido de contrastar com os brasileiros tanto seus traços fisionômicos quanto aspectos culturais, tais como alimentação, modo de vida, valores, relações sociais e familiares. O movimento desta formação identitária *nikkey* percorre uma supervalorização de aspectos ligados ao Japão, desde o aprendizado da língua japonesa até a manutenção de costumes tradicionais. Neste sentido, todo material trazido do Japão para o Brasil adquire um valor simbólico diferenciado<sup>11</sup>. O estabelecimento da comunidade *nikkey* na intensa dinâmica migratória *dekassegui* favoreceu o afluxo de produtos do Japão no Brasil, o que em certo sentido reforça o laço de pertencimento cultural e o elo afetivo da colônia *nikkey* com o Japão. Ao mesmo tempo a colônia *nikkey* estabelecida no Japão acaba por delinear a formação de sua identidade baseando-se em aspectos da cultura brasileira. É comum ouvir relatos revelando que o *nikkey* no Japão passa a valorizar tudo que se relacione ao Brasil, do arroz com feijão ao samba. Há relatos de pessoas afirmando que no Brasil selecionavam o estilo musical, por exemplo, gostavam de rock americano e quando estão no Japão passaram a adorar toda e qualquer música brasileira, inclusive aquelas que eles consideravam de mau gosto, como pagode, *axé music* e música sertaneja. Estas pessoas afirmam que ao ouvir estas músicas brasileiras estando tão distantes de sua terra natal experimentam emoções inimagináveis relacionadas à saudade do lugar que após a experiência *dekassegui* passou a ser definitivamente seu lar. Assim o transmigrante *dekassegui* permanece vinculado à identidade de ser japonês no (verdadeiramente “do”) Brasil ao mesmo tempo em que estabelece profundamente o “ser brasileiro” em seu *self* graças a sua vivência imerso na dinâmica transmigrante *dekassegui* (Kawamura, 1999; Sasaki, 1999; Capuano de Oliveira, 1999).

---

<sup>11</sup> É notável o fato de ocorrer no Brasil o culto ao Imperador, entoando uma antiga canção japonesa específica para este fim, que não mais ocorre no próprio Japão. A língua japonesa falada no Brasil remete ao período anterior à ocupação americana, não tendo sofrido as influências do inglês, como a contemporânea língua japonesa. (Takano, 2002)

## Fazendo a pesquisa

Adicionalmente ao tema da formação de uma colônia nipobrasileira no Japão tive acesso a inúmeras referências às minorias internamente ao Japão, através das falas sobre os *Burakunin*, sobre *Ainu* e sobre os *Okinawajin*. Mais decisivo na minha escolha por buscar esmiuçar o dinâmico mosaico identitário interno à colônia *nikkey* no Brasil foi o fato já mencionado de ter me aproximado, em Londrina, de uma família *uchinanchu*. A emoção com que falaram de sua cultura e principalmente a firmeza com que me apontaram diferenças fundantes entre o *ethos* japonês e o *ethos uchinanchu* despertaram-me imensa curiosidade em relação a este processo de construção identitária contrastiva. Etnograficamente o contato com esta família *uchinanchu* revelou uma sensível diferença, me arrisco a utilizar os termos emocional e passional, entre a comunidade *uchinanchu* em relação à comunidade *nikkey*, digamos, “envolvente”.

Ao ter a oportunidade de participar não só dos eventos comemorativos do centenário da imigração japonesa no Brasil como - e principalmente - acompanhar a participação da comunidade *uchinanchu* nestes eventos, considero ter sido este momento histórico por demais oportuno e esclarecedor da dinâmica identitária internamente à colônia *nikkey*. Pude participar de eventos onde os *uchinanchu* estavam incluídos na ampla programação, como a enorme apresentação no sambódromo de São Paulo; bem como participei de eventos comemorativos do centenário da imigração okinawana no Brasil, exclusivos da comunidade *uchinanchu*. De maneira mais detida, cotidiana e intensiva realizei pesquisa de campo etnográfica em Vargem Bonita no Distrito Federal, participando das atividades de treinamento do grupo de *taiko*<sup>12</sup>, acompanhando apresentações de *taiko* em vários locais, contribuindo na preparação de festas das duas Associações de Vargem Bonita.

A própria pesquisa de campo levou a subdividir a estrutura da dissertação da seguinte maneira: primeiramente há a necessidade de uma localização histórica do movimento migratório tanto na história nipônica como na do reino de Ryukyu. Ainda de forma introdutória discuto sobre a minha própria identidade étnica, proximidade cultural

---

<sup>12</sup> Literalmente, *taiko* significa tambor em japonês. Há bastante diferenças entre as apresentações de *taiko* japonesas e *uchinanchu*. O *taiko* japonês é maior que o okinawano, fica apoiado no chão e muitas vezes é acompanhado pela flauta japonesa e não há dança ou coreografias. O *taiko uchinanchu* é preso ao corpo, e nas apresentações as coreografias executam movimentos bastante vigorosos.

e posicionamento internamente à comunidade *nikkey* pesquisada. A partir daí passo à etnografia e análise dos eventos mais gerais ligados às comemorações do centenário da imigração japonesa no Brasil. Afunilando o tema para o contraste identitário entre *uchinanchu* e *naichi*, analiso a etnografia das duas Associações de Vargem Bonita, a Associação Nipobrasileira de Vargem Bonita e a Associação Okinawa Kenjin de Brasília, comparando o calendário<sup>13</sup> de eventos e festas, cardápios e diferenças organizacionais.

A etnografia que encerra os capítulos prioritariamente etnográficos diz respeito ao grupo de *taiko*, seu caráter transnacional e intensa participação na colônia *nikkey* com legítima representatividade da comunidade okinawana, bem como a manifestação de fervor identitário encontrado no histórico do grupo leva à conclusão. Somando as análises dos dados etnográficos e históricos delineados ao longo do fluxo da dissertação a conclusão que se impõe, baseada na comparação das trajetórias tanto da comunidade okinawana como da colônia nipobrasileira e principalmente na forma como esta trajetória é determinada pelas manifestações das características culturais identitárias, é que enquanto a comunidade *uchinanchu* aglomera-se coesamente mesmo espalhada por muitos países, caracterizando como uma comunidade transnacional, a colônia *nikkey* no Japão tornou-se uma minoria segregada em relação aos japoneses. O simbolismo do “espírito *uchinanchu*” marca a relação próxima e intensa de uma comunidade *uchinanchu* global, que determinou de forma positiva a cultura e identidade formando elos de pertencimento em escala transnacional. Se compararmos com a negociação identitária vivenciada pelos *dekassegui*, na qual o imigrante tem nitidamente marcada e estigmatizada a diferença radical que separa *nikkey* e japoneses, fica evidente que o *ethos uchinanchu* definiu uma trajetória bastante diferenciada para a comunidade diaspórica *uchinanchu*.

Ouvi relatos de que mesmo na viagem do navio Kasato Maru, na qual os okinawanos representavam cerca de 42% do contingente, não havia proximidade entre os imigrantes provenientes de Okinawa e os demais japoneses. O fato de o *nihongo* (língua japonesa) e o *uchinaguchi* (*Hogen*, dialeto *uchinanchu*) não serem mutuamente compreensíveis objetivamente justifica tal acontecimento. No entanto as diferenças culturais e étnicas determinaram de forma marcante o rumo tomado pelas duas

---

<sup>13</sup> Do qual participei ativamente por mais de um ano, contemplando duas edições de alguns eventos como o Okinawa Fest e o *Shinenkai*.

comunidades. Pretendo ao longo da dissertação traçar comparações e contrastes entre a trajetória da comunidade *nikkey* e da comunidade *uchinanchu* para que fique clara a maneira como a cultura, a sociabilidade, o *ethos*, enfim, as identidades diferenciadas determinaram de forma definitiva as características das atuais comunidades *nikkey* e *uchinanchu*.

# Introdução

## **Pesquisando os parentes: Implicações de se realizar uma etnografia de seu próprio grupo identitário**

Fazer parte de um grupo minoritário marcado fisionomicamente me impeliu desde muito nova a questionamentos e à busca por compreensão da dinâmica interna e da trajetória histórica deste grupo imigrante. Participar de conversas sobre a comunidade *nikkey*<sup>14</sup> sempre me despertou sentimentos de inquietação típicos de quem não entende os porquês de seus valores e posicionamentos. Ações corriqueiras como se referir às pessoas apontando sua geração e principalmente à “pureza de sangue”; considerar os relacionamentos interétnicos inaceitáveis; conceder ao divórcio um peso exacerbado; zelar pela continuidade do nome; preservar a tradição e o pertencimento à “raça japonesa”; etc. soavam aos meus pueris ouvidos como uma discrepância com a modernidade. Algo anacrônico no tempo e no espaço e também muito descompassado com o contexto cultural e social brasileiro.

Nasci em Brasília no ano de 1978 e cresci em meio à nascente e crescente comunidade artística e intelectual oriunda dos mais diferentes e distantes estados brasileiros que se encontrou na jovem capital. Minha mãe atua como arquiteta e meu pai é músico, componente do Grupo Liga Tripa, que foi fundado em 1979. Meus pais chegaram a Brasília no início dos anos 70 para estudar na UnB. Pessoas que abriam espaços para a produção cultural artística nas mais variadas vertentes, poetas, artistas plásticos, jornalistas, profissionais liberais, professores, funcionários públicos, escritores, arquitetos, músicos e artistas cênicos e circenses faziam parte do círculo de amizades dos meus pais. Desde muito nova participei das mais diversas atividades e eventos culturais como lançamentos de livros e exposições, espetáculos teatrais, festivais culturais e shows musicais acompanhando meus pais durante a infância e por

---

<sup>14</sup> *Nikkey* é a denominação dada pelos japoneses à comunidade formada pelos *isei* (emigrantes nascidos no Japão) e seus descendentes estabelecidos em diversos países do globo. A maior colônia *nikkey* encontra-se no Brasil, representando cerca de 1 % do total da população brasileira, mas concentrou-se em determinadas cidades de São Paulo, Paraná, Pará, Distrito Federal e Mato Grosso do Sul.

iniciativa própria na adolescência. Entre 1992 e 2000 participei de grupos teatrais apresentando várias montagens, adultas e infantis, para peças escritas por Nelson Rodrigues, Jean Paul Sartre e Maria Clara Machado. Neste círculo artístico não era comum encontrar nipodescendentes, mesmo mestiços. Posso afirmar que cotidianamente em Brasília não participei das atividades ligadas à comunidade *nikkey* pelo fato de a minha mãe não se sentir muito à vontade devido a já ter ouvido comentários negativos, em *nihongo* (língua japonesa) sobre o seu relacionamento com um *gaijin*<sup>15</sup>. Isto aconteceu antes do nascimento dos filhos em um restaurante japonês, onde os donos comentaram que tinham dó do *jitchan*<sup>16</sup> ao ver minha mãe com um *gaijin*, *hippie* para piorar. Eu participava ativamente no círculo social ligado ao mundo artístico pelo fato do meu pai ser músico e apesar de sempre haver poucos japoneses minha mãe estava também bastante integrada neste círculo social.

Não tínhamos nenhum parente em um raio de mil quilômetros, mesmo assim muitos hábitos (inclusive alimentares, sempre tivemos muito interesse em aprender a fazer os pratos tradicionais) e a forte influência da educação e cultura japonesa foram mantidos, repassados e adaptados a nível doméstico. Frequentemente viajávamos de férias a Londrina – PR, onde - aí sim - a convivência com a colônia *nikkey* ocorria rotineiramente. Íamos a eventos no clube *nikkey* Acel com a *batchan*<sup>17</sup> e visitávamos o cemitério, bem como muitos parentes, sempre levando algum *omiyague*<sup>18</sup>. As visitas ao cemitério, onde acendíamos velas e incensos, além de depositar frutas e *moti*<sup>19</sup> junto ao túmulo da família, eram praticamente obrigatórias em todas as viagens a Londrina. Algo que ficou marcado na memória, tanto quanto as oferendas e orações diárias no

<sup>15</sup> Termo pejorativo derivado de *gaikokujin* – estrangeiro – cujo *kanji* traz a representação de fora, país e pessoa. Curiosamente foi utilizada pela colônia japonesa no Brasil para indicar os outros que não eram japoneses, desde os italianos e alemães com quem conviviam nas fazendas até os portugueses e brasileiros seus patrões.

<sup>16</sup> Termo vocativo informal pra *ojiisan*, avô.

<sup>17</sup> Termo vocativo informal para *obaasan*, avó.

<sup>18</sup> Lembrancinhas, presentes simples, que em situações de visita são imprescindíveis. Denomina também souvenir de viagens.

<sup>19</sup> Tradicional bolhinho de arroz pilado. Simbolicamente traz fartura e deve ser consumido na virada do ano bem como no aniversário de um ano da criança ela deve ser posta a caminhar sobre o *moti*, que será consumido pelos convidados. Nestas duas ocasiões o *moti* não deve ser frito, modo de consumo cotidiano. O prato tradicionalmente consumido no momento da passagem do ano novo é o *sobá*. Uma tigela contendo macarrão comprido, simbolizando a longevidade e coberto com um caldo temperado com molho de soja *shoyu*. Há também verduras, omelete e outros ingredientes como *kamaboko* (massa de peixe). O *moti* é um ingrediente especialmente adicionado para o ano novo e deve ser cozido no *sobá* servido na virada do ano. Em um capítulo dedicado às festas e à comensalidade analiso mais detidamente os pratos aqui citados. Há uma crença que se o *moti* servido no primeiro aniversário for frito ou cozido a criança irá queimar os pés. Minha mãe quando criança sofreu queimaduras nos pés e sua *batchan* dizia ter sido este o motivo. Outra crença relativa ao *moti* é que os japoneses dizem haver a figura de um coelho pilando *moti* estampada na lua cheia.

*butsudan*, o templo doméstico da família. Da mesma forma ficaram marcados na minha memória os comentários sobre as interdições familiares a casamentos interétnicos, bem como as conversas com relação aos rearranjos familiares decorrentes da migração, tanto da época dos pioneiros como dos *dekassegui*<sup>20</sup>.

A aceitação do casamento de minha mãe com um *gaijin* por parte do *jitchan* foi um processo demorado. A família só teve conhecimento do relacionamento anos após o seu início e já nascido o primeiro dos três filhos. O *jitchan* teve que desfazer o acordo de casamento entre a minha mãe e um marinheiro da marinha mercante japonesa, firmado por ele sem o conhecimento da minha mãe. Ele possuía grandes expectativas com relação a esta união com um japonês, algo como uma esperança de retorno ao Japão de pelo menos uma de suas filhas. Pela mágoa causada devido ao peso simbólico de desonrar um compromisso, minha mãe e meu *jitchan* passaram anos sem se conversar ou mesmo sem se ver. Quando ela chegava a Londrina com as crianças bem pequenas ele saía pela porta dos fundos e só voltava após o retorno de minha mãe à Brasília. E assim foi até que a caçula tivesse cerca de três anos, e ao ver o avô partiu pra cima dele num abraço. Minha mãe diz que isso amoleceu o coração do velho. Gradualmente a convivência se tornou mais harmoniosa e tenho claras lembranças de bem humoradas conversas em *nihongo*, *karaokê* entre família, de estar juntos para tirar fotos, das reuniões familiares de comemoração do ano novo nas viagens frequentes a Londrina.

Apesar desta relativa aceitação da minha mãe de volta à família, a relação do meu pai com o *jitchan* nunca se tornou próxima. Nunca se dissipou também o sentimento de estranhamento ao vivenciar um namoro proibido pelo *jitchan* entre a minha tia caçula e um homem negro que estudava psicologia com ela. Minha mãe de certa forma incentivava e acobertava o namoro, tendo o casal passado férias em Brasília na nossa casa. Pressionada e sendo alvo dos mais dispares comentários o

---

<sup>20</sup> O Brasil é o país que possui o maior contingente *nikkey* (nipo-descendentes) fora do Japão. A chamada colônia japonesa no Brasil se engajou, desde os anos 80, em um movimento migratório de retorno, denominado *dekassegui*. Esta expressão é usada pelos japoneses para designar pessoas que se deslocam de seu lugar de origem para trabalhar temporariamente na região industrializada do país (Tóquio, Osaka, etc). Tais deslocamentos se devem à falta de trabalho durante o longo inverno nas montanhosas regiões do norte do Japão, como Hokaido e Saporo. Entre os japoneses há uma forte carga pejorativa ligada ao termo, porém a expressão foi conferida aos *nikkey* de vários países que migraram ao Japão. Atualmente há aproximadamente 300.000 brasileiros trabalhando como mão de obra não especializada em fábricas e serviços no Japão. Kawamura (1999) e Sasaki (1999) nos apresentam um histórico do movimento *dekassegui* e a maneira como os *dekassegui* percebem seu pertencimento identitário. Abordam também questões como educação, globalização, trabalho, vida cotidiana e encontros culturais.

relacionamento teve curta duração e esta tia hoje não mora mais no Brasil. Histórias sobre casamentos na geração anterior à do meu *jitchan* sempre me impressionaram sobremaneira. No capítulo três analiso mais detalhadamente o arranjo matrimonial ocorrido ainda no Japão, bem como o caso de adoção para garantir a continuidade do sobrenome familiar também no Japão e a separação da família com a emigração para o Brasil. O casamento da minha *hibatchan*<sup>21</sup>, mãe do meu *jitchan*, com um homem a quem não havia sido sequer apresentada era um assunto corrente nas conversas familiares. Algo incompreensível na minha infantil concepção de casamento e família. Uma descrição e análise da trajetória familiar, enfocando a adoção e o arranjo, serão realizadas posteriormente em uma comparação com situações vivenciadas na pesquisa de campo entre os *uchinanchu*. Em entrevistas e mesmo ouvindo conversas enquanto convivi com a comunidade *uchinanchu* me foi relatada a existência de casos de adoção em uma família *uchinanchu*. Assim, no terceiro capítulo analiso comparativamente as trajetórias familiares distintas.

Considero que a minha posição de estar inserida de uma maneira muito específica na colônia *nikkey* me deu uma grande sensibilidade para analisá-la profundamente. Esta participação se deu na posição de mestiça, uma *ainoko*<sup>22</sup>, fruto de um casamento desaprovado socialmente e inaceitável familiarmente. Um livro que li na infância, “O Jardim japonês” (Suzuki, 1986), narrava uma história passada no interior de São Paulo, com foco na trajetória de um mestiço, filho de uma *nisei* com um descendente de italianos. Foi a primeira vez que soube da existência de um termo específico e pejorativo para os mestiços. A história gira em torno do mestiço e sua inserção diferenciada na família e na colônia, o que me pôs a refletir desde muito nova sobre a minha própria inserção e sobre como são percebidos os mestiços no interior da comunidade *nikkey*. Esta inserção liminar possibilita a mim enquanto antropóloga ter uma perspectiva externa, um distanciamento com relação à colônia *nikkey*, tanto quanto uma proximidade. Por possuir um *background* de quem sente na pele o que é ser considerada parte de uma minoria internamente a um grupo por sua vez minoritário, mas imaginado como homogêneo pela sociedade brasileira mais ampla, lanço mão da

---

<sup>21</sup> Bisavó.

<sup>22</sup> Literalmente traduzido do japonês por filho do amor. Utilizado em sentido pejorativo devido ao fato de a estrutura familiar necessitar, segundo a concepção japonesa de casamento, de bases mais sólidas, como o compromisso e o trabalho. Indica também que a regra de casamento intra-étnico foi quebrada.

minha própria experiência de vida como fonte de dados que guiarão a comparação das diferenciadas e contrastivas construções identitárias internamente à colônia *nikkey*.

Situações bastante diferenciadas quanto à estrutura e desempenho do grupo familiar entre os *nikkey*, bem como falas relativas aos “outros” serviram de estímulo a entender o porquê deste comportamento congelado no tempo e no espaço. Posicionando-se de forma a refletir o passado recente, quando se consideravam parte da raça japonesa, apenas deslocada geograficamente, a colônia *nikkey* se manteve coesa e relativamente fechada. Desde 2002 focalizo a comunidade *nikkey* como alvo de meu interesse acadêmico antropológico. Desta forma, ao refletir sobre o fazer antropológico por um membro da minoria pesquisada é importante discutir a minha trajetória e a maneira como o pertencimento e a identificação desempenham fundamentais inserções e distanciamentos, dada peculiaridades da identidade e trajetória particular da pesquisadora.

À época da minha infância (anos 80) os *nikkey* brasileiros não se questionavam quanto à sua niponicidade e pertencimento etno-racial. Na colônia reproduziam a língua (inclusive com mídia impressa, que permanece atualmente), hábitos alimentares (mesmo tendo passado por um dinâmico processo de adaptação) e rituais, como por exemplo, o culto ao imperador e a manutenção do santuário doméstico. Pode-se notar que no Brasil ocorreu algo como uma manutenção de elementos lingüísticos e de certas tradições que remetem à era Meiji (1868 – 1912). Foi neste período que houve uma volumosa emigração de japoneses, anterior à Segunda Guerra Mundial. Mantiveram nas colônias língua, hábitos e tradições não mais vistos no Japão contemporâneo. Afinal, após a II Guerra Mundial, o Japão passou por um acelerado e radical processo de modernização, industrialização e ocidentalização que atingiu e transformou a língua e o *ethos* nipônico. Uma marcante influência ocidental se fez sentir e guiou uma mudança quase ideológica a partir da ocupação pelas forças aliadas e reestruturação do Japão. Valores e atitudes como a competitividade e o consumismo ligado às tecnologias de informação e automobilísticas somaram-se aos valores tradicionais como a hierarquia, a honra e o trabalho. Com a crescente produtividade industrial japonesa, que atingiu seu auge no início dos anos oitenta, e devido à alta escolaridade e qualificação profissional de seus habitantes que não mais se dispunham a executar serviços braçais, houve a necessidade de o governo japonês “recrutar” mão de obra não especializada. Assim

passou a receber imigrantes estrangeiros para executar os serviços rejeitados pelos japoneses.

No final da década de 1980 os primeiros nipobrasileiros que foram como *dekassegui* para o Japão obtiveram um compensador e rápido retorno financeiro por seu trabalho. No início dos anos noventa foi promulgada a lei de imigração pelo governo japonês e assim ocorreu entre a comunidade *nikkey* uma efêmera sensação de religação à terra natal que rapidamente seria substituída pela segregação e contraste identitário. Mesmo ao procurar conhecer parentes no Japão, a acolhida não se deu da forma esperada pelos *dekassegui*, que descrevem estes encontros como tendo sido demasiado frios e desinteressados por parte dos familiares japoneses.

No início do movimento *dekassegui* havia a necessidade de que um cidadão japonês se responsabilizasse pelo imigrante para que este pudesse conseguir um emprego, no entanto mesmo entre parentes tal fiança era difícil obter. A lei de imigração japonesa, ao estabelecer a elegibilidade da comunidade *nikkey*, representava muito mais um ato para restringir a entrada de estrangeiros, como por exemplo, chineses e coreanos, impondo pesadas multas aos estabelecimentos que empregavam estrangeiros ilegais, do que um ato de abertura do país. O movimento *dekassegui* significou para a comunidade brasileira nipodescendente, o maior contingente *nikkey* fora do Japão, não só a possibilidade de trabalho bem remunerado, como principalmente significou uma irreversível ruptura identitária. Ficou patente que os *dekassegui* não compartilham uma mesma identidade nipônica, no sentido de não serem considerados japoneses nem serem inseridos na vida social no Japão. Até então pairava na colônia *nikkey* brasileira um forte sentimento de pertencimento à “raça japonesa”, reforçada pela imagem criada pela ampla sociedade brasileira em relação aos “seus” japoneses. Inclusive a indústria de publicidade lançou mão desta imagem no *slogan* “os nossos japoneses são mais (entraram vários adjetivos como inteligentes e criativos) do que os outros japoneses”.

Ao se empregarem no Japão, no ambiente de trabalho os relatos revelam que os *dekassegui* ficam restritos a grupos formados exclusivamente por brasileiros. As poucas horas de folga e lazer são passadas também entre os conterrâneos. O sentimento generalizado com relação aos *dekassegui* é considerá-los em certo sentido aproveitadores. Declaram que seus antepassados abandonaram o Japão quando este passava por situação difícil e que quando o país se recupera e atinge uma considerável fluência econômica estes *nikkey*, que não participaram da reconstrução do país, querem

simplesmente chegar e aproveitar a situação favorável. Apesar de que as colocações ocupadas pelos *dekassegui* são restritas às atividades rejeitadas, marcadas pelos três “Ks<sup>23</sup>”, a corriqueira fala relativa à disputa por vagas entre trabalhadores nacionais e imigrantes é também relatada pelos *dekassegui*.

A lei de imigração japonesa estabeleceu em 1994 a elegibilidade da ampla colônia *nikkey*, de primeira e segunda geração – *nisei* e *sansei* - dispersa pelo globo a fim de receber trabalhadores não qualificados. Anteriormente a promulgação da lei de imigração havia a necessidade de ter um avalista japonês que afiançasse a entrada do *nikkey* para trabalhar no Japão. Esta exigência muitas vezes era impeditiva do visto, pois devido à postura dos japoneses com relação aos *nikkey*, era praticamente impossível conseguir alguém, mesmo parente, para se responsabilizar pela permanência do *dekassegui*. Principalmente devido ao fato de que os japoneses consideravam algo vergonhoso os seus parentes estrangeiros estarem retornando ao Japão para trabalhar em colocações não qualificadas. Significava que seus parentes estavam passando por dificuldades em sua terra natal, dispostos a se submeter a qualquer condição de trabalho. Definitivamente significava que não haviam conseguido vencer, prosperar no seu país de origem.

Com o *boom* econômico pelo qual o Japão passava a oferta de empregos se tornou um atrativo para a entrada de trabalhadores estrangeiros ilegais. A lei de imigração surgiu na verdade para regular a entrada de trabalhadores, de certa forma impondo uma restrição étnica, apesar de conceder visto a cônjuges não nipônicos. A promulgação da lei foi movida pela suposição de que os *nikkey* não perturbariam a tão propalada homogeneidade étnica e cultural do Japão. No entanto a proximidade cultural, pertencimento e identificação étnica não se verificaram na convivência diária entre japoneses e *nikkey*. Portanto tal assimilação cultural e social dos trabalhadores *nikkey* não se efetivou. Assim o enorme contingente de trabalhadores nipodescendentes atualmente em território japonês é considerado uma minoria isolada e segregada no interior da sociedade japonesa. Ocorreu então a formação de uma colônia de *nikkey* brasileiros *dekassegui* no Japão na década de noventa, com uma rede de estabelecimentos comerciais gerenciados e voltados para a comunidade brasileira. Neste cenário de formação de uma colônia de brasileiros no Japão surge uma dinâmica ligação transnacional de comunidades dispersas pelo globo, como será discutido a seguir.

---

<sup>23</sup> *Kikken, kitanai e kitsui*, que significa pesado, penoso e perigoso.

# Capítulo I

## Aproximando-nos às Nuances das Identidades *Nikkei*

No começo dos anos 2000, veio à tona uma grande problemática envolvendo a falta de adaptação cultural e social dos nipobrasileiros em terras japonesas. Na vida cotidiana do Japão, a população possui hábitos de cooperação, como por exemplo, para limpeza de áreas públicas do bairro onde residem. Há dias marcados e divulgados para esta limpeza, no entanto os moradores brasileiros muitas vezes se recusam a participar, o que faz com que sejam mal vistos e se relacionem mal com seus vizinhos. Outro exemplo é na separação do lixo doméstico, que os *dekassegui* não seguem as regras estabelecidas para a coleta seletiva de lixo. No entanto são mesmo as estatísticas relatando o alto índice de ocorrências policiais envolvendo os brasileiros que mais têm sido utilizadas como argumento contra a índole dos *nikkei*. O distanciamento entre a colônia *nikkei* e a população japonesa é tão marcado que a cidade de Oizumi, onde a população brasileira é predominante, passou a ser chamada cidade dos brasileiros. Assim há autores que revelam e analisam a vida dos brasileiros e a estrutura, inclusive comercial, que possibilita a existência de um mundo paralelo no Japão. O mundo da colônia nipobrasileira, cujas cidades onde há maior concentração de estrangeiros passa a ser evitada pelos japoneses (Fukasawa, 2002).

O movimento *dekassegui* representou para a colônia *nikkei* a criação de um fluxo transnacional, marcado por intenso trânsito identitário. Segundo Sueli Siqueira (2007: 13) autores como

“Boyd (1989), Massey (1997) e Tilly (1990) têm desenvolvido estudos demonstrando que o fenômeno recente da migração internacional tem, em grande parte, sua explicação no estabelecimento de redes sociais... o emigrante leva consigo a sua identidade. “Alguns elementos de identidade do país de origem são eleitos, negociados e reconstruídos no contexto da migração” (Tilly 1990). A proposta teórica deste grupo de autores é uma análise das migrações internacionais baseada na transnacionalização... Essa análise parte do princípio de que não há uma ruptura definitiva com o país de origem. Os novos imigrantes mantêm vínculos e relações sociais com o seu país, estabelecem uma teia de relações sociais entre o local de origem e destino. Participam da vida familiar, da

comunidade e outras instituições em seu país, mas também constroem possibilidades de participação no país hospedeiro. Neste sentido tornam-se transmigrantes, vivem entre dois mundos com hábitos, costumes e valores diferentes, envolvendo assim relações e conexões entre as duas sociedades, entre o local e o global... Vivendo entre o desejo de retornar e o de ficar, a migração não se efetiva, o emigrante não é nem permanente, porque tem sempre um projeto de retornar, faz investimentos na terra natal, mantém contato estreito com os familiares e amigos. Também não é temporário, porque na ambigüidade entre o desejo de retornar e o de ficar, cria relações com o novo mundo e assimila valores e costumes. Torna-se um transnacional.” (Siqueira, 2007:13)

Na minha primeira pesquisa de campo realizada em 2003, com famílias da cidade de Londrina – PR cujos membros se engajaram no movimento *dekassegui*, convivi não só com os próprios migrantes que se encontravam na cidade, como com cônjuges e filhos que ficaram. Pude perceber a forma com que a experiência da migração determina uma característica negociação identitária nos *nikkey* ‘*dekassegui*’ quando comparados aos demais *nikkey* brasileiros. Os próprios familiares dos migrantes *dekassegui* possuem uma visão diferenciada quanto ao pertencimento identitário e a situação um tanto liminar de se viver entre dois mundos tão distantes. As famílias são partes constituintes fundamentais das redes transmigrantes, que é justamente a característica de se manter laços de sociabilidade nos dois países. Boyd (1986) analisa a importância das redes sociais na análise dos fluxos migratórios internacionais contrapondo a teoria economicista *push pull* e a teoria da psicologia social com a abordagem estrutural da imigração. Tal abordagem considera a existência de um sistema de migração em que os lugares são ligados por um fluxo e refluxo de pessoas, bem como por relações políticas e econômicas entre as áreas.

“In sum, by the 1980s, researchers increasingly considered migration as representing and evolving from linkages between sending and receiving countries (Lim, 1987a, 1987b; Salt, 1987). Social networks represented one such link in these migration systems. Networks connect migrants and nonmigrants across time and space. Once begun, migration flows often became self-sustaining, reflecting the establishment of networks of information, assistance and obligations which develop between migrants in the host society and friends and relatives in the sending area. These networks link population in origin and receiving countries and ensure that movements are not necessarily limited in time, unidirectional or permanent.” (Boyd (1986:5)

O termo transmigração remete à idéia de uma dinâmica de circularidade de pessoas por redes sociais que se ramificam estabelecidas em pelo menos dois países. O transmigrante, ao transpor aspectos da interculturalidade resultante de sua vivência

nestes países interliga elementos das realidades locais, regionais e globais. O fato de haver membros da mesma família vivendo em dois países separados pelo globo cria um fluxo internacional de informações, comunicações, bens, dinheiro, obrigações, mercadorias e, claro, pessoas. Esta rede intensa e viva de sociabilidade se concretizou na era da globalização, criando uma crescente rede de fluxos. No centro desta dinâmica está o transmigrante, que atrai sua identidade neste redemoinho que fragmenta e reconstitui seus laços de pertencimento ao longo dos anos. Os familiares percebem que o migrante incorporou hábitos e “manias” japoneses, desde a clássica separação dos calçados para cada ambiente até os padrões de beleza. Estes familiares percebem também, pela experiência daquele migrante, que “a gente só é japonês aqui, lá a gente é *gaijin*”. Desta forma se tem claro que a negociação identitária em que o transmigrante vive atinge também sua família.

Ficou assim bastante evidente para os *dekassegui* e seus familiares que os descendentes dos emigrantes japoneses, onde quer que estejam, não mais partilham com os japoneses atuais uma identidade nipônica. O sentimento de pertencimento à raça nipônica foi reproduzido pelos imigrantes *isei* na colônia *nikkey* no Brasil. Tal sentimento pode ser observado como o propulsor da formação de associações, como principal instrumento de coesão social e continuidade das tradições, principalmente relativas aos casamentos internos à comunidade. Um episódio histórico conhecido como *Shindo Renmei* (narrado no livro “Corações Sujos”, do jornalista Fernando Morais, 2000) é bastante revelador do sentimento de lealdade que os emigrantes japoneses nutriam com relação a sua raça e seu país<sup>24</sup>. No entanto mesmo quando um *isei* retorna ao Japão ele jamais é considerado pelos japoneses como um dos seus. Participar da dinâmica migratória de retorno ao Japão fez com que os *dekassegui*, ao não serem considerados cidadãos, nem parte do mundo nipônico, enxergassem de forma diferenciada a sua identidade, se comparados aos demais *nikkey* que permaneceram em sua terra natal. Definitivamente são brasileiros, pois acabam por perceber que são cidadãos reconhecidos como tal apenas pelo estado brasileiro, não pela burocracia

---

<sup>24</sup> Após a derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial o grupo fundamentalista nacionalista Shindo Renmei foi fundado por um ex-coronel japonês. O grupo chegou à conclusão de que o Japão não perdeu a guerra e organizou atentados terroristas e assassinatos contra quem acreditava e aceitava a derrota japonesa. O Shindo Renmei não admitia a possibilidade da derrota por não ter ocorrido o grande suicídio coletivo anunciado pelo imperador que marcaria a derrota. Houve registro de cerca de 20 mortes, e 150 feridos em atos de agressões físicas e vandalismo praticado pelo grupo que não admitia a derrota do Japão. Para eles o Japão era invencível na arte da guerra, uma raça guerreira, cujo imperador era considerado uma divindade.

japonesa. No entanto para a sociedade brasileira mais ampla é impossível desvincular a identidade nipônica de sua minoria nipodescendente. A ligação aparente entre o império japonês e a colônia *nikkey* é oficialmente reforçada como aconteceu, por exemplo, nas comemorações do centenário da imigração japonesa no Brasil. Os critérios de pertencimento ao Japão são ambíguos, causando muitas vezes no *dekassegui* um sentimento de confusão, tal como revela a seguinte fala.

*Irene - Eu, eu volto pro Japão e vou voltar quantas vezes eu tiver que voltar. Não só pela questão financeira, mas por essa questão do reconhecimento, né. Principalmente das crianças que nascem ali que não são reconhecidas como japonesas. Não importa que seja brasileiro, coreano, peruano, entendeu. Japoneses não tem esse conceito, entendeu. Eles tem o conceito do sangue. Agora, eu sou cem por cento japonesa se Okinawa está integrada ao Japão. Pensa bem. Sangue puro, digamos assim. Bom ou mau, mas é puro, né. Então, mas não sou reconhecida como. Por que, porque eu sou sansei, né? Então qual é a questão, é do sangue, do local que você nasce, como é que fica isso. Pra minha cabeça fica muito, é muito confuso, eu me sinto muito mal nesse aspecto no Japão tá, eu me sinto discriminada. Sem identidade. Discriminada. Agora a gente volta por que, a gente quer esse reconhecimento também, não é só o dinheiro.*

*Yoko – Você quer ser reconhecida como descendente pelo menos?*

*Irene – Talvez a gente não seja reconhecido nunca. Que a gente possa ter um passaporte japonês como um italiano de não sei quantas gerações pode ter.*

*Yoko – Eu acho que até terceira, né.*

*Irene – É. Mas independente. Mas ele tendo o passaporte italiano o filho dele vai poder ter daqui a pouco. Quer dizer, tem uma abertura, né. Então é bem complicado.*

*Yoko – E essa, porque quando eu trabalhei com os *dekassegui* tinha essa questão, né. No Brasil a gente é japonês, a gente chega ao Japão não é mais japonês.*

*Irene – Não. Mas ali você se sente muito brasileira. Aí você recupera realmente a sua cidadania brasileira, que você começa a ver que aqui bem ou mal se você quiser prestar um concurso público você presta, se você quiser ir num banco você tem a sua identidade, entendeu. Você é respeitado. Lá você não tem essa cidadania, você é um *dekassegui*.*

*Yoko – Você é de fora.*

*Irene – É de fora, sendo que você sente que você é de dentro também. Que muita coisa da cultura japonesa a gente sabe muito mais do que o pessoal que trabalha ali dentro. A gente trabalha com um pessoal de baixo nível cultural, né. Os japoneses que trabalham com a gente é de baixo nível cultural. Não é o japonês que estudou, pode ter até estudado. Aquela coisa, você tem o certificado, mas você não tem conteúdo. No Japão acontece também.” (Entrevista com Irene e Hélio Higa realizada em Atibaia, SP em 22 de junho de 2008)*

Esta fala é bastante representativa de como a experiência transmigrante confere aos indivíduos que nela se engajam uma perspectiva vivencialmente informada com

relação à sua inserção em cada uma das nações em que estabeleceu laços sociais. A trajetória de vida imersa em uma dicotomia radical de *ethos*, principalmente ao se comparar ocidente/oriente, desenvolve em quem a vivencia um aguçado sentido para a percepção das relações sociais mais amplas encontradas e vivenciadas nas duas sociedades de que participa. Adquirem assim uma maleabilidade que engloba tanto a própria estrutura familiar como a maneira de se auto-representar e negociar sua identidade face às diferentes sociedades por onde circula. Aos nipobrasileiros participantes do movimento *dekassegui* coube a negociação identitária operando em uma rede internacional de sociabilidade e informações com uma intensa movimentação. A existência de tratamentos distintos pela sociedade japonesa em relação a quem nasceu e cresceu no Japão em oposição aos que não permaneceram no Japão e seus descendentes (população *nikkey*) é uma característica marcante revelada e realçada pelo movimento *dekassegui*. Esta separação clara e explícita será o principal dado etnográfico, enquanto revelador do *ethos* e valores culturais nipônicos, a ser utilizado comparativamente aos *ethos* e cultura *uchinanchu* na argumentação da dissertação. A radical diferença observada por esta pesquisadora nas trajetórias e diásporas de japoneses e *uchinanchus*, inseridos no contexto histórico do último século, tem sua base diferencial no *ethos* e valores culturais distintos de cada grupo em análise.

A experiência de vida marcada pela dinâmica migratória internacional confere aos *dekassegui* uma perspectiva e posicionamento de fala bastante peculiar. A conscientização de participar de mobilizações historicamente inseridas, formando assim um conjunto com características semelhantes e comparáveis, é uma rica fonte de estudos etnográficos na temática migração. A abordagem metodológica de selecionar um grupo de histórias de vida marcadas pela experiência de viver na terra de seus ancestrais é reveladora de dinâmicas identitárias muito particulares.

Considero assim que o recorte metodológico de etnografar um grupo de pessoas cuja história de vida foi marcada por uma experiência migratória de retorno torna possível analisar uma construção identitária diferenciada no interior de uma minoria. Ao deparar-me com uma realidade de dinâmicas sobreposições, deslizamentos e negociações identitárias desempenhadas em Londrina pelos *nikkey*, internamente e com relação à sociedade brasileira mais ampla, decidi analisar mais detidamente este mosaico identitário.

A pesquisa de campo realizada entre 2007 e 2009 envolvendo as comemorações do centenário da imigração japonesa no Brasil, a etnografia da Associação Nipobrasileira de Vargem Bonita, do grupo de *taiko* Ryukyu Koku Matsuri Daiko e da Associação Okinawa Kenjin de Brasília representou uma profunda imersão na diversidade identitária, étnica e cultural da colônia *nikkey* brasileira. Assim a comparação entre a trajetória da colônia *nikkey* e da comunidade *uchinanchu*, pautada por diferenciações fundamentais guiará a argumentação. As diferenças e contrastes claramente perceptíveis entre *naichi* (termo utilizado pelos *uchinanchu* para se referir aos japoneses da ilha principal) e *uchinanchu*, *nihonjin* (auto denominação utilizada pelos japoneses em *nihongo* – língua japonesa) e *okinawajin* (termo conferido aos *uchinanchu* após a queda do reinado de Ryukyu e anexação forçada do arquipélago ao governo do Japão na era Meiji) japoneses e okinawanos são solidamente baseadas em sentimentos e *ethos*. Aspectos culturais e históricos moldaram um processo de construção de identidades distintas que por sua vez edificaram grupos nitidamente diferenciados.

A crise financeira mundial que se iniciou no final do ano de 2008 intensificou as tensões sociais que marcam a vida do imigrante em muitos países desenvolvidos. As rígidas medidas legais para controle da migração internacional têm se tornado gradualmente mais duras e desencadeado reações violentas por parte dos marginalizados nas sociedades ricas. Estados Unidos com os protestos de imigrantes e França com carros incendiados pelas ruas estiveram no foco da mídia. O grande diferencial do movimento migratório para o Japão, qual seja, o controle governamental por lei específica, permanece atuante. Em 2009 fala-se em um contingente em torno de trezentos e vinte mil brasileiros em terras nipônicas sendo afetados diretamente pela crise financeira mundial. Está em tramitação no poder legislativo japonês uma lei que obrigaria os estrangeiros residentes no Japão a utilizar um chip contendo informações pessoais em seus cartões de identificação. Portar um documento de identidade é dispensado aos cidadãos japoneses, o que já causava nos estrangeiros, obrigados a estar sempre com a identificação, um sentimento de discriminação. A inovação da lei em trâmite é a incorporação do chip que pode disponibilizar a qualquer pessoa informações pessoais do estrangeiro. Tem havido protestos contra a aprovação desta lei que significa controle total sobre os atos e dados do estrangeiro. Em 2009, foi veiculada pela mídia a

iniciativa do governo japonês de financiar o retorno dos *dekassegui* à sua terra natal sob a condição de não mais retornarem ao Japão.

Em terras tupiniquins, no entanto, os laços identitários com o Japão operam positivamente fazendo da população *nikkey* do Brasil uma minoria étnica diferenciada. A atração exercida pela cultura pop japonesa - representada pelo animê, mangá e videogame, bem como música *Jpop* e *Jrock* - e pelas inovações tecnológicas sobre muitos jovens brasileiros de ascendência não-*nikkey* tem aumentado significativamente a participação destes nas atividades da colônia *nikkey*. Acompanhar o centenário da imigração japonesa no Brasil demonstrou que no imaginário da sociedade brasileira como um todo prevalece a idéia de uma comunidade nipobrasileira que mantém características homogêneas. Entretanto, além de constituir-se em uma comunidade etnicamente diferenciada no interior da sociedade brasileira, a comunidade *nikkey* do Brasil apresenta internamente distinções identitárias. Tanto as distinções que foram transportadas do território do Japão para o Brasil (por exemplo, o contraste entre *nihonjin* e *okinawajin*) como diferenças geracionais (*isei*, *nisei*, *sansei*, *ionsei*, *gosei*), além daquelas devidas à “miscigenação”. Apresenta ainda diferenças identitárias marcadas pela experiência migratória de retorno; denominado “movimento *dekassegui*”. Obviamente muitas destas categorias identitárias podem sobrepor-se, deslocar-se e deslizar, tornando assim a etnografia e a análise das trajetórias de vida um exercício metuculoso na pesquisa de campo. A aparente uniformidade da colônia *nikkey* brasileira ao ser submetida a uma detida etnografia revela um interessante mosaico identitário.

## Pesquisando “Parentes”

Na prática etnográfica o fato de observar e analisar a comunidade *nikkey* da qual faço parte traz a tona a necessidade de deixar explícitos elementos de aproximação, inserção, afastamento e separação. A proposta é revelar e analisar uma rica e dinâmica diversidade étnica e cultural onde o imaginário social brasileiro estabeleceu a completa homogeneidade. A anedota “tudo igual é um caminhão cheio de japonês” é bastante representativa deste imaginário nacional. Tocando neste tema da homogeneidade versus diversidade é importante sublinhar a importância da minha participação na comunidade *nikkey*. Aqui direciono a discussão para o meu posicionamento perante a comunidade *nikkey*.

Pesquisei concomitantemente o movimento indígena brasileiro e a comunidade *nikkey* (meus “parentes”) desde a graduação. Utilizo o termo “parente” em uma referência bem humorada ao tratamento utilizado correntemente pelos militantes do movimento indígena brasileiro. No caso do movimento indígena brasileiro, por se tratar de uma mobilização pan-indígena, a identidade étnica específica, em momentos de reivindicações políticas mais gerais, fica subsumida a uma identidade indígena mais ampla. A ligação exercida por compartilhar um passado na posição de dominados pelo colonizador mobiliza os povos indígenas brasileiros no sentido de uma luta por reparações históricas e reconhecimento social. Nas reuniões e conferências indígenas os participantes se chamam por parente, termo com mais frequência usado no plural. Utilizo o termo parente em analogia à utilização feita pelo movimento indígena para expressar a noção de que a comunidade *nikkey* engloba uma multiplicidade dinâmica de identidades. Simultaneamente aciono a idéia de que estou etnografando uma comunidade da qual faço parte.

Assim o fato de eu sentir-me pesquisando os parentes deve ser entendido em dois níveis. A imagem familiar imediatamente acionada opera no sentido de demonstrar que a história da trajetória familiar com arranjos matrimoniais, adoções e casamentos desaprovados se desenrolam tendo como pano de fundo eventos historicamente localizados. A dinâmica migratória global iniciada há mais de um século pelos japoneses e a conseqüente formação de uma colônia *nikkey* é o foco central da pesquisa. O sentimento de compartilhar uma identidade nipônica permeou minhas indagações e

curiosidades relativas ao movimento migratório e ao contexto sociopolítico e econômico mundial. A minha peculiar inserção/posição tanto na genealogia familiar quanto na colônia *nikkey* brasileira conferiu, ao longo de minha vida, perspectivas vivencialmente informadas quanto às noções de pureza de sangue, pertencimento à civilização e raça nipônica, hierarquia das raças, dos gêneros, da genealogia que operavam nas categorizações nipônicas. A multiplicidade de categorias identitárias contrastivamente operantes no interior da comunidade *nikkey* é de pouca visibilidade para a sociedade brasileira. E neste ponto segue-se para o segundo nível de entendimento do porque me sinto pesquisando os parentes. Na alusão ao uso corrente do termo parente no movimento indígena brasileiro inscrevo a idéia de que a comunidade *nikkey* tem acionado as características homogeneizantes de coesão no relacionamento com a sociedade brasileira “envolvente”. Guardadas as devidas proporções no tempo histórico, no espaço geográfico e no relacionamento com a sociedade brasileira, esta enxerga conclusivamente a imagem de homogeneização tanto do “índio” como do “japonês”. Existe ademais, um sentimento de identificação entre as pessoas cujos antepassados compartilham o fato de estar envolvidos em eventos históricos como a migração japonesa pelo mundo e a experiência colonizadora para os povos indígenas. A idéia de uma comunidade advinda do compartilhar de uma trajetória histórica comum, para além da idéia de “laços de sangue” e consangüinidade que o termo “parente” usualmente evoca, opera de forma a unir e identificar tanto os povos indígenas como a comunidade *nikkey*. Assim ao dizer pesquisando os parentes não se trata de uma investigação familiar estritamente, mas da ampla comunidade *nikkey*. A tradicional questão da sucessão hereditária e o zelo pela continuidade do nome familiar, a idéia da unidade e identidade clânica são elementos que impediriam decisivamente a comunidade *nikkey* utilizar como vocativo o termo parente. Mesmo assim tomo o termo parente de empréstimo para uma reutilização de forma a unir a colônia *nikkey* concomitantemente à análise da construção identitária contrastiva entre *uchinanchu* e *naichi* internamente à colônia.

A diversidade étnica, linguística e cultural internamente à categoria povos indígenas do Brasil é bastante vasta. No entanto, ainda existe a imagem de uma regularidade quase homogênea reforçada, por exemplo, em livros didáticos e na mídia. De forma positiva o movimento indígena instrumentaliza esta imagem de possuir ‘uma cultura’ diferenciada e ganha visibilidade midiática em momento de reivindicação e

protesto, como nas comemorações dos quinhentos anos do descobrimento do Brasil.<sup>25</sup> A imagem de coesão e homogeneidade como características da comunidade *nikkey* é também corrente na sociedade brasileira. A comunidade *nikkey*, apesar de integrada em larga medida às classes médias brasileiras, possui um diferencial fisionômico marcante, utilizado na definição de uma identidade de caráter étnico. É incomparável a amplitude da diversidade étnica dos povos indígenas brasileiros com a diversidade existente na comunidade *nikkey* estabelecida há um século no Brasil. De qualquer maneira, mesmo em menor escala, existe uma diversidade considerável e uma intensa e dinâmica relação identitária contrastiva no interior da comunidade *nikkey*.

A minha trajetória de vida com uma inserção na colônia *nikkey* bastante peculiar confere uma perspectiva reveladora de processos de categorização internos à minoria da qual faço parte. Desta forma é preciso maiores informações acerca de como poderia me enquadrar na comunidade *nikkey*. Pretendo aqui refletir sobre o modo como a minha identidade desempenhou um papel fundamental tanto para articular as informações do campo como para demonstrar os contrastes identitários existentes no interior da comunidade *nikkey* brasileira. Para Stuart Hall (2000) toda fala é posicionada. A posição de fala do pesquisador e sua especificidade identitária foram, na pesquisa de campo e dissertação, aspectos aos quais dediquei especial atenção por revelarem níveis de interação e participação distintos no interior da comunidade *nikkey*.

De que forma a aproximação, a participação e a identificação em relação ao grupo pesquisado influenciam na pesquisa de campo? Há um grau de distanciamento mínimo necessário para uma etnografia? Estas são questões que sempre estiveram presentes, ainda que no background, de todos, ou quase todos aqueles que se dedicam a pensar a relação etnógrafo – “informante” nas condições de pesquisa de campo comuns na antropologia brasileira. O chamado estilo de antropologia brasileiro se caracteriza por focar como tema de pesquisa grupos minoritários internos à nação amplamente compreendida. O engajamento em defesa das minorias historicamente desfavorecidas, principalmente os grupos indígenas e as comunidades remanescentes de quilombos, tem arregimentado muitos antropólogos, se constituindo também em uma característica do estilo da antropologia feita no Brasil<sup>26</sup>. Atribui-se ao antropólogo brasileiro a especificidade de ser peça fundamental na efetivação de direitos garantidos pelo Estado

---

<sup>25</sup> Análise a forma de atuação política do Movimento indígena em Nitahara Souza (2007a.)

<sup>26</sup> Para uma análise das especificidades da antropologia realizada no Brasil ver Peirano (1991).

Brasileiro às populações historicamente negligenciadas, principalmente o acesso a terra para as comunidades indígenas e quilombolas.

A diversidade dos temas pesquisados pelos antropólogos brasileiros tem-se ampliado bastante, movimento que se iniciou nos anos 80 e permanece ocorrendo, alcançando as populações e questões urbanas, de gênero, mobilizações imigrantes e mesmo as relações globais vinculadas à modernidade. De forma ampla, os estudos sobre imigrantes no Brasil têm privilegiado o foco sobre a utilização de redes étnicas para a ascensão econômica e fixação da colônia imigrante. A bibliografia produzida no Brasil sobre o tema migração contempla assim trajetórias de comunidades regionais em suas relações internas e com a sociedade imediatamente envolvente. Um outro aspecto bastante pesquisado é o impacto econômico trazido pela emigração de brasileiros para a região de onde ele saiu e as redes internacionais estabelecidas a partir do vínculo entre o emigrante a sua comunidade. Os trabalhos de Sales (1992), Patarra (1995), Ribeiro (1999) Reis e Sales (1999), Ribeiro (2000), Martes e Fleischer (2003), Ribeiro (2003), Póvoa Neto (2007 e 2005), Seyferth, Zanini e Santos (2007) focam o tema migração sob os mais variados aspectos. Para o caso de imigrantes japoneses no Brasil, ver Ruth Cardoso (1972), Vieira (1973), Saito (1961 e 1980) Handa (1987), Sakurai (1993) Woortmann (1995) Ennes (2000). No caso da imigração Alemã ver Seyferth (1974 e 1982), Woortmann (2000) e Italiana ver Santos (2005 e 2006) e Santos e Zanini (2007). É perceptível que muitos pesquisadores da imigração para o Brasil integram a minoria pesquisada.

Os temas mais recorrentes nas pesquisas realizadas com a comunidade *nikkey* são a preservação cultural e linguística, a questão identitária e a especificidade do movimento *dekassegui* se comparada à trajetória dos outros grupos migrantes. Woortmann (1995), Kawamura (1999), Sasaki (1999), Capuano (1999), Galimberti (2002), Fukasawa (2002), Toma (2000), Moriya (2000), escreveram especificamente sobre a temática *dekassegui*. Meu interesse anterior em aprofundar e analisar o movimento *dekassegui* surgiu em conversas sobre as reconfigurações familiares desencadeadas por esta migração de retorno. No entanto, o que mais saltou aos olhos na pesquisa de campo foi a maleabilidade e arranjos, não só a desestruturação da família *nikkey*, mas principalmente a própria negociação identitária operante nesta dinâmica migratória global. Em Londrina, em 2003, apesar de eu não participar de círculo social da cidade, a minha identidade *nikkey* certamente favoreceu a grande aceitação dos

*dekassegui* em conceder entrevistas. Traços como a valorização dos estudos e a solidariedade desempenharam claramente uma abertura a conversar. O fato de eu ser uma pessoa vinda de outra região, distante mais de mil quilômetros de Londrina, aliada à participação e compreensão de muitas temáticas internas à colônia *nikkey* resultou em registros de depoimentos densos e pertencentes a esferas íntimas da vida, envolvendo relacionamentos extraconjugais, filhos ilegítimos, divórcios e violências.

Ficou claro então que a minha participação na comunidade *nikkey* em muito contribuiu para vislumbrar nuances identitárias que foram percebidas ao longo da minha trajetória de vida. Os arranjos familiares presentes na trajetória de meus antepassados e a própria inserção desta história familiar no âmbito do fluxo migratório internacional desde muito nova me instigou curiosidade. Sou neta pelo lado materno de japoneses chegados na década de 30 ao Porto de Santos. Meus avós maternos casaram-se no Brasil pelo tradicional *miai* (acordo de casamento feito pelos pais). De forma ampla a colônia *nikkey* estabeleceu mecanismos de restrição do círculo social etnicamente determinado. As próprias Associações Nipônicas executariam esse papel segundo o depoimento a seguir.

*Yoko – Isso acontece ainda? De, por exemplo, japoneses não querer que os filhos casem com descendentes de okinawanos?*

*Nels – Pode até acontecer, comigo não. De ser contra*

*Yoko – De ser contra casar japonês com okinawano.*

*Luiza – Eu acho que tem algumas famílias sim.*

*Yoko – Por que tem algumas famílias que não gostam que os filhos casem com não japoneses?*

*Luiza – Não, tem.*

*Nels – Existe.*

*Luiza – Existe ainda.*

*Yoko – Meu avô quase teve um treco quando a minha mãe casou com brasileiro.*

*Luiza – Você é mestiça, né?*

*Yoko – Sou mestiça.*

*Nels – A própria, a idéia dessas Associações, na verdade, no fundo é pra isso, pra não ter mistura.*

*Yoko – Sério?*

*Nels – É.*

*Luiza – Sério.*

*Yoko – Pra casar. Pra conhecer, pra juntar as pessoas pra casarem entre si.*

*Luiza – Isso.*

*Nels – Qual o motivo maior de uma Associação?*

*Yoko – Nipônica.*

*Nels – É étnica, né. É pra não ter mistura mesmo. E os filhos começarem a conviver com os filhos.*

*Yoko – Dos japoneses.*

*Nels – Dos associados. Eu acho que o grande objetivo na verdade era esse.*

*Yoko – Casar ente si.*

*Nels – Só que camuflado.*

*Luiza – Acho que a intenção dos velhos no fundo, no fundo, era essa, eu acho.  
Nels – Que os filhos não se misturassem.*

(Entrevista com Nelson Uema e Luisa realizada em Vargem Bonita dia 15 de junho de 2008)

Como fica claro na entrevista, os membros da colônia *nikkey* empreenderam esforços no sentido de que os casamentos dos descendentes não fossem interétnicos. Posicionando-se de forma a refletir o passado recente quando se consideravam parte da raça japonesa, apenas deslocadas geograficamente, muitas famílias não aceitavam que os casamentos de seus filhos ocorressem com pessoas pertencentes a outras etnias. Isto acontecia não só com relação aos brasileiros, mas também reciprocamente entre japoneses e okinawanos, *uchinanchu* e *naichi*. Durante a minha pesquisa de campo em Vargem Bonita no ano de 2008 acompanhei um episódio demonstrativo de que a livre escolha do marido é ainda uma questão complicada. No final de abril, durante um ensaio do grupo de taiko<sup>27</sup> percebi que Hissami, uma das jovens participantes estava grávida e mesmo assim estava dançando as coreografias com o *odaiko*. *Odaiko* é um tambor razoavelmente pesado para uma grávida pular carregando. Aproximei-me dela e falei sobre minha preocupação com o excessivo esforço que ela fazia. Criei uma situação altamente embaraçosa. Hissami estava tentando esconder a gravidez devido ao fato do pai, Renato, também membro do grupo de *taiko* não ter descendência nipônica. A criança nasceu cerca de duas semanas após este episódio, sob total desconhecimento por parte dos pais da jovem de cerca de vinte anos.

É interessante notar neste outro depoimento a maneira como o assunto Associação leva ao tema de casamentos.

*Yoko – Então a Associação é mais um grupo de amigos?*

*Chris – Isso, não deixa de ser. São pessoas que nasceram, cresceram, ou nasceram não, cresceram praticamente juntos, praticamente como irmãos. Aquela família você conhece, você sabe da onde é.*

---

<sup>27</sup> Como vimos, *taiko* em *nihongo* é tambor. Há uma grande diferença entre as apresentações de *taiko* japonesas e *uchinanchu*. Entre os japoneses o tambor é muito maior que nas apresentações *uchinanchu* e fica apoiado sobre uma base, no chão. No *taiko* típico *uchinanchu* há diversos tamanhos e modelos de tambores, que simboliza também a organização e conhecimento prático das coreografias do Ryukyu Koku Matsuri Daiko. Há o *pankaru*, que se assemelha a um pequeno pandeiro e é utilizado pelas crianças, o *odaiko*, um tambor maior preso por uma alça ao ombro (é preciso ter pelo menos quatorze anos para tocar *odaiko*) e o *shime*, que lembra uma caixa clara com as peles amarradas com corda e é utilizado apenas por pessoas com grande conhecimento das coreografias. Para tocar todos estes modelos de tambores, utiliza-se o *bati*, uma baqueta reta.

*Yoko – Os avós se conheciam, você comentou. Então a comunidade Okinawa aqui de Brasília é muito unida. E como que é a relação dos okinawanos com os outros japoneses?*

*Chris – Eu acho que é bem tranqüila. É tranqüila. Tanto é, é engraçado que a gente fala assim, a associação lá da Vargem Bonita, que os okinawanos estão bem concentrados na Vargem. Aí você fala, na Associação do kaikan de lá, a maioria é Okinawano, o presidente hoje é o Luis. O vice presidente é o Tsutomu Ono. Tem mais uns dois ou três okinawanos lá no meio.*

*Yoko – Vargem Bonita é de maioria okinawana. E como é que fica então. Porque duas associações se são mais ou menos coincidentes?*

*Chris – Eu não sei exatamente por quê. Existe. Como eu falei aqui a questão de japonês ter aquele ranço assim de japonês com okinawano. Antigamente, quando eu era pequena eu ouvia histórias assim de ah, fulano não deixou a filha namorar com fulano porque o fulano é filho, é descendente de Okinawa. Você é pequena você ouve isso, mas fica guardado. Porque antigamente. Tem hoje ainda tem. Você não vai namorar com brasileiro, né. Eu conheço gente que o pai proibiu de namorar brasileiro. Hoje ta casada com brasileiro, meio que fugida assim.*

*Yoko – Mas isso acontece hoje mesmo, não é a Hissami?*

*Chris – A Hissami.*

*Yoko – A Hissami escondeu. É porque o menino, o Renato é brasileiro, por isso que ela escondeu ou porque eles não aceitariam?*

*Chris – O Renato. Não, eu acho que são várias coisas assim, de ser gente de fora, mas eu acho. Por ser brasileiro já não. Você ta entendendo, algumas pessoas. E eu acho que o pai dela é meio assim, entendeu. Por ele ela casava com okinawano e de sangue lá.*

*Yoko – De lá ainda.*

*Chris – De lá ainda. Na minha época quando eu era de terceiro ano, né, segundo grau. Tinha minhas amigas que não eram de Okinawa não é, mas o pai não deixava namorar, aí dela se aparecesse com namorado...*

*Yoko - Brasileiro.*

*Chris – Brasileiro. Podia namorar, mas não podia ser brasileiro. E assim ah, fulano não pode namorar porque é okinawano.*

*Yoko – Entre os japoneses.*

*Chris – Daí você vê mais ou menos porque que tem essa, dois, duas associações. Porque se você falar pro pessoal da Vargem que não é descendente de Okinawa que ele vai fazer parte de uma associação que é de Okinawa também. Ele vai falar. Não quero. Alguns vão falar que não quero. Agora melhorou bastante por causa do taiko. Pega a criança. Aí que tá o pulo do gato, pegar a criança.”*

(Entrevista com Christiane Hanashiro, realizada na UnB em 22 de maio de 2008)

O contraste identitário opera ainda hoje no âmbito das relações matrimoniais, tanto em relação aos “*gaijin*” como internamente à colônia *nikkey*. Nas duas pesquisas de campo com a colônia *nikkey* que realizei o fato de eu ser mestiça foi muitas vezes posto em pauta. Em 2002, quando comecei a etnografar o *Obon Odori* do templo budista da 315/316 sul, ao conversar com uma *obaasan*, esta exclamou: “Você é mestiça, né. Mas você é muito bonita.” O *Obon Odori* é a festa japonesa em homenagem aos ancestrais mortos, ocasião tradicional que no Japão é considerada o

maior evento (praticamente o único) que aglomera as famílias da vizinhança, semelhante a uma quermesse. Aliás, foi este o nome dado pelo templo às primeiras edições do *Obon Odori* que, em Brasília, acontece em todos os finais de semana de agosto. Em minha trajetória de vida, na infância este era o único espaço predominantemente *nikkey* que eu freqüentava. Minha mãe de certa forma não buscou se inserir na comunidade *nikkey* de Brasília. Na realidade ela deixou de freqüentar até mesmo restaurantes japoneses após ouvir, em alto e bom *nihongo* do dono de um restaurante que supôs que ela não o entenderia que tinha pena dos seus pais (meus avós no caso) pelo fato de ela estar acompanhada de um *gaijin*. Por ser uma festa bastante aberta, nós sempre íamos e mesmo sem um convite formal vestíamos nossos *kimonos* e dançávamos. Então começamos a ser convidadas a partilhar do *bentô* (refeição) oferecida às senhoras que puxam a dança vestidas com *kimono*. Apenas quando minha mãe fez alguns projetos arquitetônicos para membros da comunidade *nikkey* e estabeleceu amizade com uma senhora moradora da colônia agrícola Incra 9 em Brazlândia que esta nos repassava o convite para irmos dançar de *kimono* no *Obon Odori*. A organização do templo distribui entre as associações nipônicas do DF a responsabilidade de levar um grupo de mulheres vestidas de *kimono* para dançar as coreografias do *Obon Odori* em um círculo ao redor dos tambores. Há alguns anos nós participamos juntamente com as senhoras de Brazlândia. Ao longo dos últimos anos o número de pessoas que participam do evento cresceu espantosamente, se constituindo majoritariamente de jovens brasileiros fãs de *anime* (desenho animado japonês) e *mangá* (histórias em quadrinho japonesas) também conhecidos como *otaku*. O termo *otaku* é utilizado no Japão como sinônimo para o “*nerd*” americano, no entanto no Brasil foi adotado sem restrições para se referir aos aficionados, fãs de *anime*, *mangá*, *Jpop* e *Jrock* (modernas músicas pop e rock japonesas).

A discussão apresentada versa sobre aspectos íntimos e pessoais da trajetória da minha vida, mas que são fundamentais à medida que expõem e posicionam de forma bastante sensível a dinâmica identitária operante na colônia *nikkey*. A minha inserção – meu lugar de fala - na comunidade *nikkey*, marcada por uma liminaridade, opera no sentido de possibilitar uma escrita diferenciada, sob perspectiva interna e externa concomitantemente. Conforme coloca Kondo citando Crapanzano e Rosaldo:

“That an anthropologist’s experience in the field is conditioned by his/her culturally and biographically mediated way of seeing – one’s distance from one’s informants and the inevitable prejudices forming one’s baggage of cultural

assumptions – is by now an idea of no particular novelty in anthropological circles. Recent experiments in ethnography and anthropological epistemology sensitively examine these issues, based around an awareness of the position of the ethnographer vis-a-vis his/her informants and how this might affect the fieldwork experience and its representation in the ethnographic text. (Crapanzano 1977; Rosaldo 1984)” (Apud Kondo, 1986: 74).

Dorine Kondo inicia seu artigo versando sobre o modo como a definição de si e da identidade são postas em negociação tanto pelos informantes quanto pelo pesquisador. Assim expõe que o entendimento não é livre de valores e pressupostos. A autora argumenta que o colapso da sua própria identidade está imerso em uma configuração de poder própria ao encontro etnográfico, e negociações identitárias entre os diversos atores envolvidos em uma situação de pesquisa de campo são baseadas nos pressupostos que o pesquisador e os informantes trazem para este encontro. Assim o fato de Kondo ser uma nipo-americana fazendo pesquisa de campo no país de seus ancestrais e principalmente a revelação para si própria de que seu *background* cultural é muito informado pela cultura japonesa é ressaltado com veemência em seu texto. A inserção, acolhida e boa recepção da autora por parte de seu grupo pesquisado são creditadas ao seu *background* cultural, não à sua posição identitária americana. Kondo, ao concluir que enquanto pessoa passou a se ver mais como japonesa do que imaginava anteriormente à pesquisa de campo, não atenta para o fato de ser americana e principalmente não inclui em seu horizonte de possibilidades a maneira como os japoneses vêem e se relacionam com a sociedade americana. O jogo identitário não é desempenhado individualmente, ao estabelecer um contato etnográfico. O imaginário em relação à sociedade de origem do pesquisador interfere nos relacionamentos e desdobramentos em campo. A discussão aqui apresentada busca ilustrar este ponto.



Foto 9 – *Obon Odori*

## Capítulo II

### Identidade Uchinanchu, festas e comensalidade

Visando apreender o processo de construção identitária contrastiva entre *Uchinanchu* e *Naichi* internamente à comunidade nipobrasileira etnografei as comemorações do centenário da imigração japonesa no Brasil entre novembro de 2007 e junho de 2009. Tal seqüência de eventos teve inúmeros organizadores. O príncipe Naruhito foi recebido pelo presidente Lula dia 18 de junho de 2008, após passar o Batalhão da Guarda Presidencial em revista em uma solenidade em frente ao Palácio do Planalto, conversou com representantes das associações nipônicas na Embaixada do Japão, discursou na Sessão Solene da Câmara dos Deputado, esteve na abertura da exposição “Eternos Tesouros do Japão – A Arte dos *Samurai*” e participou de um jantar no Palácio do Itamarati. Instituições oficiais como a Câmara dos Deputados, a Infraero, os Correios, a Embaixada do Japão, o Governo Federal e o governo de estados como São Paulo e Paraná promoveram eventos comemorativos e prestaram sua homenagem à comunidade nipobrasileira formada por este movimento migratório centenário e seus descendentes. Representantes da iniciativa privada, como o banco Bradesco, a ABIC - Associação Brasileira de Produtores de Café, *shopping centers* e mesmo a feira internacional de artesanato de Brasília, também prestaram sua homenagem. Assim, o período de pesquisa de campo coincidiu com um momento de enorme efervescência e visibilidade da identidade e cultura nipobrasileiras. A vasta programação que ocorreu no sambódromo do Anhembi, em São Paulo, em junho de 2008, contou com a presença do príncipe Naruhito e de marinheiros da Marinha mercante japonesa com transmissões ao vivo por TVs japonesas e brasileiras.



Foto 10 – O príncipe Naruhito na Camara dos Deputados



Foto 11 – A chegada de Naruhito ao Palácio do Planalto.



Foto 12 – Lula e Naruhito no lançamento do selo comemorativo do centenário.

O espaço midiático aberto às comemorações do centenário ressaltava os aspectos de integração dos nipodescendentes à cultura e nação brasileiras. Neste período das comemorações do centenário valorizaram-se abertamente as contribuições nipônicas ao desenvolvimento do país. A impressão primordial das comemorações do centenário da imigração japonesa no Brasil se deu no sentido de vislumbrar-se uma colônia *nikkey* homogênea, integrada e profissionalmente bem sucedida na conformação da sociedade brasileira. Ao participar ativamente nas preparações de eventos da Associação Nipobrasileira de Vargem Bonita, da Associação Okinawa Kenjin de Brasília e do grupo de taiko Ryukyu Koku Matsuri Daiko (RKMD) pude observar que as respectivas festas e sua organização refletiu de forma definitiva o contraste identitário.

Em duas viagens a São Paulo, a primeira delas em junho de 2008, em um ônibus juntamente com o RKMD filial Brasília participei dos bastidores da apresentação de todo o RKMD Brasil na programação oficial das comemorações do centenário da imigração japonesa no Brasil no sambódromo do Anhembi. Acompanhei dos bastidores

todo o dia da programação desempenhada no sambódromo que tinha uma precisão de segundos para cada uma das muitas participações. A programação abriu espaço para manifestações culturais típicas de Okinawa, como o *karatê*, o *odori* (dança) de Okinawa e o *taiko* (tambor) okinawano em uma longa seqüência de apresentações japonesas como *judô*, *radio taisso* (ginástica muito seguida por idosos), *kendo* (esgrima japonesa), *yosakoi soran* (dança jovem), *odori*, *taiko*, desfiles militares, etc.

A segunda viagem se deu em agosto do mesmo ano, ocasião em que a Associação Okinawakenjin do Brasil comemorou o centenário da imigração *uchinanchu* no Brasil. Na rua em frente à Associação Okinawa Kenjin de Vila Carrão, em São Paulo, ocorreu um grande desfile que começou com apresentações da dança do leão *Shishimai* (símbolo de Okinawa, uma fantasia de leão que duas pessoas vestem e desempenham danças e brincadeiras) seguido pela comissão de frente, banda marcial, misses *ryusso* (vencedoras de uma seleção paralela ao concurso miss centenário), autoridades e delegações do exterior – com representantes de várias comunidades *uchinanchu* vindas do Havaí, Califórnia, Peru, México, Argentina, delegações das sub-sedes do Brasil - atletas, trezinho com idosos acima de 95 anos, *Yotsudake* (dança folclórica com traje típico), *Taiko* (tambores de Okinawa), *Miruku* (Deus da fartura), dança do centenário, escola de samba e encerramento com discursos das autoridades okinawanas que se encontravam presente no evento.



Foto 13 - *Shishimai*

No *kaikan* de Vila Carrão (espaço da Associação Okinawa Kenjin que conta com campos de *yakyu* ou baseball, guetoboro ou *Gateball*, ginásio poliesportivo coberto, quadras, arquibancada e um salão) as instalações montadas para o evento incluíam um espaço para exposição de fotos, palco para apresentações de instrumentos típicos como o *Kotô* e o *Sanshin* além de bandas e cantores *uchinanchu*. Havia ainda uma cobertura do campo para apresentações de *odori* e de grupos de *taiko* de Okinawa e outras danças como *break* e *street dance*. Uma grande quantidade de barraquinhas vendia pratos típicos como o Okinawa sobá e a sopa de cabrito, o sake *Awamori*, além dos sempre presentes espetinhos, pastéis, *yakissoba*, *sushi*. Em Diadema, na sede da Associação Okinawa Kenjin do Brasil houve uma cerimônia comemorativa com a participação do seu presidente, do governador de Okinawa, do presidente da Câmara Legislativa de Okinawa, do prefeito de Diadema, dentre outras personalidades. Foi seguida de uma apresentação artística narrando a saga dos pioneiros e a mistura cultural ocorrida em solo brasileiro. Bastante emblemática foi a apresentação da dança do leão *shishima* junto com o bumba meu boi. Houve também apresentação da escola de samba Prova de Fogo que, no carnaval de 2008, homenageou os *uchinanchu*. Foi executado o

*odori* do centenário e coreografias do *taiko* de Okinawa pelo RKMD que emendou em um animado *Katchiashi*. *Katchiashi* é o nome que se dá ao momento de êxtase coletivo que marca a celebração ao término das apresentações. É um momento tido pelos *uchinanchu* como o ponto crucial de um ritual. Marcado pela exaltação, alegria e participação de todos não só na dança como principalmente no fato de compartilhar o espírito *uchinanchu*. São tocadas músicas bastante animadas, com o ritmo marcado pelos tambores e assobios. A dança, que imita o movimento das ondas do mar, consiste em erguer as duas mãos executando movimentos inversos de ir e vir acompanhando o ritmo da música. Os homens mantêm as mãos fechadas, as mulheres dançam com as mãos espalmadas. Ao fim das apresentações e do animado *katchiashi* visitei o museu de cultura e arte de Okinawa que abriga o acervo da Associação Okinawa Kenjin do Brasil.



Foto 14 - Katchiashi

A pesquisa de campo realizada em Brasília não se restringiu aos eventos das Associações de Vargem Bonita. Acompanhei ainda o lançamento de três edições comemorativas da Editora da Universidade de Brasília em homenagem ao centenário, exposições, o *Japan Fest*, que ocorreu na faculdade Unip em março de 2008, Palestra do Embaixador do Japão em maio, a Chegada do príncipe herdeiro Naruhito ao Palácio do Planalto, a Homenagem prestada pela Câmara dos Deputados aos cem anos de imigração japonesa no Brasil no dia 18 de junho de 2008, o teatro *Noh*, o *show* de Yumi Inoue, o *Obon odori* do templo budista da 315/316 sul. O primeiro evento oficial realizado pela embaixada do Japão em Brasília foi uma exposição do fotógrafo japonês

Seiten Miyake denominada “A beleza da água – em busca da preservação do meio ambiente”. O coquetel de abertura ocorreu dia 29 de janeiro de 2008 no Espaço Cultural Renato Russo (508 sul), ocasião em que foi servido *sushi* contendo três diferentes tipos de peixe e ervilhas de wasabi. No dia 18 de junho de 2008 ocorreu no Museu da República uma disputada abertura da exposição Eternos Tesouros do Japão – A Arte dos *Samurai* com acervo vindo do museu de Arte Fuji de Tóquio.



Foto 15 – Exposição no Museu Nacional da República, Brasília.



**Exposição fotográfica**  
30 de janeiro a 28 de fevereiro de 2008  
das 9h às 21h, de 2ª a domingo

Galeria Rubem Valentim  
Espaço Cultural Renato Russo  
CRS 508 Bl. A loja 72

*A Beleza da Água*  
Em busca da preservação do meio ambiente  
por **Seiten Miyake**

Realização:  
Embaixada do Japão

Apoio:  
Espaço Cultural Renato Russo  
Secretaria de Cultura do DF  
Governo do Distrito Federal

Informações  
Embaixada do Japão . Setor Cultural  
61 3442-4200 . [culturaljapao@gmail.com](mailto:culturaljapao@gmail.com)

Imagem 5 – Cartaz de divulgação de exposição em Brasília.

Nesta seqüência de eventos pude vivenciar profundamente um momento de exaltação da cultura japonesa no Brasil. Como meu interesse de pesquisa está direcionado à comunidade nipobrasileira desde 2002 considero o fato de ter desenvolvido a etnografia neste momento histórico uma oportunidade singular. Ao direcionar o foco de pesquisa a uma minoria internamente a um grupo minoritário pude conviver com distintas maneiras de perceber, sentir e posicionar-se entre os nipobrasileiros. A comunidade *uchinanchu* com a qual convivi se realiza, articula-se e mostra-se efetivamente nos alegres e comensais momentos festivos.

As festas podem basear etnograficamente uma pesquisa que vise analisar contrastes identitários em um grupo minoritário tido como homogêneo? Elementos como alimentação, sociabilidade, música e a organização do trabalho na preparação das festas podem revelar minúcias culturais de distintas identidades? Ao me deparar com comemorações históricas na pesquisa de campo, fui contemplada com a possibilidade de participar de festas e eventos variados. Assim a etnografia de eventos ligados à comunidade nipobrasileira possibilitou-me distinguir com clareza a construção de uma identidade *uchinanchu* centrada em valores e práticas próprias e diferenciadas dos demais nipodescendentes. As festas e seus cardápios possuem características radicalmente distintas entre os *uchinanchu* comparativamente aos japoneses e aos *nikkey*. Em uma festa no Japão os convidados são sempre muito poucos, os pratos são contados e servidos individualmente. Ouvi certa vez em uma aula de *nihongo*, sobre a palavra “*paatei*”, adaptada do inglês “*party*” a seguinte definição “não é nada nem ao menos parecido com qualquer coisa que a gente chame de festa”. Mesmo entre os nipobrasileiros as festas são perceptivelmente diferentes, tanto das dos demais brasileiros como daquelas dos *uchinanchu*. A organização das festas em Vargem Bonita se mostrou diferente de acordo com a associação que a promovia, se a Associação Nipobrasileira de Vargem Bonita ou a Associação Okinawa Kenjin de Brasília, esta com menor número de participantes. Os *uchinanchu* que participam de ambas as associações afirmam que a preparação das festas acontece de forma mais dinâmica e fácil em sua Associação. Afirmam também que apesar de muitos dos *uchinanchu* não residirem em Vargem Bonita há mais frequência e facilidade em realizar encontros e reuniões da Associação Okinawa. Entre os *uchinanchu* há uma rede transnacional articulada, mobilizados pela identidade cultural, que nas festas envia delegações para celebrar com *katchiashi* e *awamori* o espírito *uchinanchu*.

## O Lugar das Festas e da comensalidade na comunidade Uchinanchu

Os *uchinanchu* afirmam e expressam em suas festas praticarem uma forma própria de sociabilidade e comensalidade. O próprio cardápio das festas é bastante significativo em termos de afirmação identitária. Na organização do primeiro Okinawa *fest*, evento realizado pela Associação Okinawa Kenjin de Brasília que aconteceu no dia primeiro de dezembro de 2007, iniciei meu contato e inserção em Vargem Bonita. Na primeira reunião que participei ocorreu a distribuição das responsabilidades por cada prato a ser vendido na festa. O prato principal, cujo preparo ocupou a cozinha do *kaikan* com enormes panelas, era o *soba* de Okinawa. Os ingredientes principais, em especial a massa de macarrão artesanal foi trazida a Brasília diretamente de Campo Grande, o centro urbano com maior concentração populacional da comunidade *uchinanchu* no Brasil. As Associações Okinawa Kenjin de Brasília e de Campo Grande, bem como a de São Paulo mantêm estreitos laços de cooperação. É intenso o intercâmbio de informações, objetos e pessoas na rede formada pelas associações Okinawa Kenjin. Em muitos eventos e festas dos *uchinanchu* há participantes dos diversos grupos de *taiko* filiados apresentando junto suas coreografias. Estas e outras Associações Okinawa Kenjin se encontram articuladas e coordenadas formando a Associação Okinawa Kenjin do Brasil que por sua vez se encontra articulada a uma rede formada por associações nacionais. É no caráter festivo, hospitaleiro, expansivo, receptivo e solidário, pacífico e caloroso da cultura *uchinanchu* que seus membros depositam os principais parâmetros comparativos com os *naichi*.

O lugar da festa, da comensalidade e da comemoração nas *kenjinkai* (associações organizadas entre os descendentes de uma mesma província/*ken* do Japão, no caso Okinawa) da colônia *uchinanchu* em Davaos, Filipinas é descrito por Kaneshiro.

“Rather than traveling to the city of Davao, where the American and Japanese elite socialized in country clubs and golf courses, Okinawan immigrant farmers socialized among themselves in their rural communities, conversing in their native dialects and reminiscing about Okinawa. They formed prefectural associations (*kenjinkai*), village association (*sonjinkai*) and small clubs. Electing representative and supporting a vast membership, these organizations printed newsletters that informed members of weddings, births, and deaths, and they

coordinated various activities. One such activity was the annual sumo match between village associations. Okinawan immigrants led active and socially rich lives. For example, after the birth of a child, it was not uncommon for several families to gather and celebrate the occasion for three days, often in drunken exhilaration. Because of these activities and frequent social interaction, many Okinawans reported that they did not feel lonely or homesick for Okinawa. In many ways, Okinawan immigrants had successfully transplanted and adapted Okinawan village life to Davao". (Kaneshiro, 2007: 71).

Nesta passagem fica evidente a importância da força coesiva desta peculiar sociabilidade para a migração e o estabelecimento das comunidades *uchinanchu*.

A referência ao consumo de bebidas alcoólicas se mostrou algo bastante freqüente nas entrevistas que realizei com *uchinanchu* no Brasil, no entanto os entrevistados não expressavam sentimentos uníssonos em relação ao tema.

*Tem um negócio que okinawano fala, que é um povo mais alegre. Que é um povo mais não sei o que, só que é o seguinte. É um povo que às vezes me dava vergonha. Porque os maiores bêbados eram okinawanos. Eles saíram de um país que estava acabado, saiu porque não tinha o que comer mais mesmo, literalmente. Veio e não conseguiu voltar, pra mim, assim, eu vejo muito fracasso. Com o tempo é que o povo foi se levantando. Agora é um povo disciplinado e unido, entendeu, aí sim. Por isso que essa diferença cultural. As vezes eu fico pensando se é tanto assim, porque tem muito nome é comum entre os dois. Aí já não pode ter tanta diferença cultural se nos próprios nomes, a própria caligrafia, a caligrafia não. A própria escrita, ela é adaptada. Não pode ter tanta diferença não, mesmo cultural. Aí é questão de, a diferença é meio ressentimento mesmo, a diferença cultural ela não é muito assim não. Como todo mundo fala. O pessoal fala demais também, entendeu, porque fantasia demais. Se você viaja, você não vê essa diferença não.*

*Yoko – Você foi em Okinawa?*

*Eu fui. Rapaz, esse negócio que o pessoal fala. Ah, é muito diferente, é mais alegre, mais hospitaleiro. Não. Nem todos. Assim como nem todos os okinawanos são bebum, ou fracassado, e tinha essa pecha, né. É porque, por exemplo, todo mundo falava assim, ah, okinawano bebe demais e é tudo fracassado. Aquelas famílias mais pobres. Mas também vieram do local mais ferrado que tinha, pô entendeu, então pô era. Foi o mais arrasado na guerra. Foi o primeiro lugar a ser entregue, assim e tal. Foi entregue mesmo.*

(Entrevista com Nelson Uema, realizada em Vargem Bonita em 15 de junho de 2008)

Esta fala se mostrou inteiramente diversa da fala seguinte, onde a relação habitual com a bebida é exposta de forma singular e interessante.

*Kiyo - Eu cheguei até aqui já tem o que, quarenta, quarenta e sete anos já, quarenta e oito anos já. Chegou assim, né, sem nada. Veio sem nada, não trouxe. Sem dinheiro. Trouxe cem dólares. Quando cheguei Brasil. Trouxe cem dólares. Cem dólares, quando chegou Brasil, Santos, tinha quarenta dólares. É, navio. E guardando a cachaça, digo sake, cerveja, é raça, não sei se é raça. Japonês, modo geral, não é todo mundo que gosta de sake. Não é todo mundo. Okinawano, homem, setenta, oitenta por cento é bêbado. Primeiro lugar no Japão.*

*Yoko – Pra fazer festa, pra comemorar?*

*Kiyo – Não, não, não. Dia a dia.*

*Yoko – Dia a dia.*

*Kiyo – Dia a dia. Comemorar é outra coisa, em dia de festa bebe mais.*

*Yoko – Bebe mais ainda.*

*Kiyo – É, é. DNA, não sei, tem aceitação, não sei, não sei então. Japonês tem, okinawano é primeiro lugar do Japão inteiro.*

*Yoko – De beber.*

*Kiyo – Beber. Fisicamente tem aceitação, aceita, né, por ser forte, aceita mesmo.*

*Yoko – Forte. E também são os que vivem mais, né?*

*Kiyo – Ah, também tem, isso é mais comida, tipo de comida, né, comida dia a dia, né. Eu também gosta, até agora não tomei, né. Até agora não. Ah, é, to esperando. Diferente um pouco, esse aqui é, é co, ga. (inaudível) (ele pega e mostra a garrafa)*

*Yoko – Veio de lá, veio de lá o sake?*

*Kiyo – Eu trouxe mês passado de São Paulo.*

*Ritsu – É fabricado aqui no Brasil.*

*Kiyo – Brasil, é, Melo fabrica.*

*Yoko – Qual o nome, é sake também?*

*Kiyo – Sake. Ah, não. Sake não. Chama Awamori. Chama Awamori. Awamori, isso, nome de sake.*

*Yoko – Desse sake diferente, ele é mais, desse sake mais forte.*

*Kiyo – Até setenta graus, ele fica, esse aqui.*

*Yoko – Setenta?*

*Kiyo – Grau, é. E chootchu também tem. Existe chootchu Kagoshima (inaudível) tem bastante chootchu*

*Yoko – O que é Chootchu?*

*Kiyo – Sake.*

*Yoko – Hum, forte assim também.*

*Kiyo – Hum, hum. Mais aí pra, pra venda, se for assim não vende, não, então. Baixa pra vinte e cinco. Sake tem o que, dezoito, dezoito graus, né. Esse aqui tem trinta e cinco graus, até setenta graus. Mas esse aqui, Okinawa você já sabe como que vai tomar, né. Bota água. Ou gelo. Igual esse aqui.*

*Yoko – Realmente muito forte. Você não toma assim puro?*

*Kiyo – Tomava, muito, depois da operação não agüentei. Então não agüenta mais assim.*

*Yoko - Mas tem um gostinho diferente mesmo do sake, bom.*

*Kiyo – Isso aqui não é do Japão não, de Okinawa mesmo. A gente pode tomar mais. Esse aqui, ó, você pode caçar, procurar que não encontra não. Pode procurar aqui no Brasil, não encontra, vocês.*

*Yoko – Awamori.*

*Kiyo – É, difícil. Eu trouxe de São Paulo.*  
*Yoko – São os okinawanos de lá que fazem?*  
*Kiyo – É, mesmo vila lá, mesmo, Okinawa (fala em nihongo)*  
*Ritsu – É, mesma vila.*  
*Kiyo – Mesma Vila.*  
*Ritsu – Mesma cidade.*  
*Kiyo – Mesma cidade.*

(Entrevista com Kiyomori Nakayoshi, realizada em seu apartamento na Octogonal – AOS, Brasília, em 30 de maio de 2008)

Nesta fala se explicita além do caráter socializador conferido à bebida, a importância dos laços da comunidade original, nas vilas e cidades de Okinawa. Estes laços de amizade se fortaleceram entre os descendentes *uchinanchu* que conferem enorme afetividade e importância à manutenção das redes de amizade nas associações por vilas. Em geral os *uchinanchu* evocam a longa existência deste tipo de associação extremamente restrita (por ser das vilas e cidades pequenas, deixadas para trás há muito tempo) e ativa como um forte diferencial em relação os japoneses do Honshu, a ilha principal. Muitas das associações por província (*ken*) se encontram desarticuladas, perdendo inclusive bolsas de estudo específicos para descendentes das próprias províncias. Este dado, da falta de candidatos à bolsas de estudo circula nos e-mails enviados pela Asebex, a associação de ex-bolsistas no Japão, que recebo com frequência.

## Associações e Diversidade Cultural

Para um entendimento maior com relação aos diferentes papéis desempenhados pelas Associações de província, Associações *nihonjinkai* (nipônica, apenas para *isei* no Brasil, mas nascidos no Japão) e Associações *nikkeyjinkai* (inclui além dos *isei* as gerações descendentes de japoneses) no Brasil, exponho o argumento encontrado em Hayashi (2008). O autor inicia o texto apresentando como justificativa para o artigo estar inserido no livro comemorativo o papel diferenciado e central que as associações *kenjinkai* desempenham dentro da comunidade nipobrasileira e a sua importância nas relações Brasil-Japão (Hayashi 2008: 347). Ao explicar a terminologia, o autor esclarece que o termo *kenjinkai* – Associação de Província - engloba instituições representativas de todas 47 unidades administrativas do Estado Japonês. “Além das 43 províncias - Ken há a capital To, um território Do e duas prefeituras urbanas Fu, que em nosso meio é comum o uso generalizado do termo *kenjinkai* para se referir a qualquer das 47 associações. Estas entidades se encontram representadas na Federação das Associações de províncias do Japão no Brasil, apelidada de Kenren”. Ao lançar a pergunta “Por que existe *kenjinkai*, se existem *nihonjinkai* e *nikkeyjinkai*?” Hayashi pondera que o surgimento dos *kenjinkai* deve ser compreendido em relação à trajetória histórica do Japão e suas implicações na formação de um mosaico cultural existente no próprio país.

A atual configuração *To Do Fu Ken* em suas 47 unidades surgiu na era Meiji, anteriormente eram 3 *Fu* e 306 *Ken*. A era Meiji se iniciou em 1868 e durou 45 anos, sendo marcada por uma crise de governabilidade, bruscas mudanças sociais e culturais, a unificação e reconfiguração estatal e mudança dos topônimos utilizados pelo *shogunato*. Edo passou a ser chamado Tóquio e no mesmo período, século XIX, ocorreu a ocupação de Hokkaido, anteriormente conhecida como Ezo. Okinawa era um outro reino, o reino de Ryukyu. Anteriormente à era Meiji, o *shogunato* Tokugawa que durou 265 anos impunha medidas restritivas que incluíam a proibição do livre trânsito entre os feudos. Isto fez florescer um Japão com uma cultura segmentada, formada por um mosaico de dialetos, hábitos alimentares, símbolos, crenças, economias e valores distintos de um feudo para outro. São encontradas, ainda hoje no Japão, heranças dessa diversidade cultural que se sedimentou nesta época.

Embora se propague mundo afora que existe uma unicidade cultural no Japão (*Tan-Itsu-Minzoku* = Povo de um traço singular), esta é apenas uma meia verdade, na medida em que, de fato, encontramos um verdadeiro mosaico cultural desconhecido por muitos. É muito comum, ainda hoje, a presença de dialetos regionais (*hogen*) no cotidiano das pessoas comuns, principalmente em rincões afastados das metrópoles. A programação da TV vale-se das diferenças de sotaques, palavreado peculiar e costumes regionais para fazer brincadeiras e troças humorísticas. Assim como na comunicação oral, nas diferentes regiões existem traços peculiares de valores culturais e de usos e costumes, enfatizados pelos próprios japoneses. É comum ouvir que Nagano é uma terra de pessoas inteligentes, ou que Niigata é uma terra de mulheres bonitas, que Osaka é pródiga, que Akita tem os melhores *sake*. É bem conhecido o fato de que um dos grandes prazeres de viajar de trem pelo Japão (excetuando os trens-balas) é saborear os *eki ben* (*bento* – merendas vendidas nas *eki* – Estações), dados a variedade e o caráter típico do que é oferecido em cada localidade. Famosos em todo o Japão são os *wasabi zuke* (Conservas de legumes e verduras em *wasabi* – raiz forte) de Shizuoka, e os *Sassakamaboko* - massa de peixe cozida no vapor envolvida em folha de *sassa* (uma espécie de bambu) de Sendai.

A conformação geográfica do Japão possui características que implicam em diferenças econômicas e climáticas importantes entre as diversas regiões, com reflexos significativos nas formas de vida e de valores culturais. Diferenças que emprestam um caráter único e particular para cada um dos *To Do Fu Ken*, distinguindo uns dos outros, fato sentido e destacado pelos japoneses. É esta a razão pela qual, paralelamente aos *Nihonjinkai* surgiram os *Kenjinkai*. As similaridades entre os emigrados de uma província e as diferenças deles em relação aos emigrados de outras províncias produziram a busca de aproximação dos originários de uma mesma região – que possuíam maior identidade sociocultural e econômica. Enquanto as *Nihonjinkai* e as *Nikkeijinkai* congregam a colônia *nikkey* concentrada em uma determinada região geográfica do Brasil, as *Kenjinkai* procuravam reunir os conterrâneos de um mesmo *ken*. Daí muitas vezes o caráter nacional, no Brasil, destas instituições, congregando os emigrados do mesmo *ken* espalhados pelo território brasileiro para cultivar e manter os traços distintivos do *ken* – mais próximos da sua identidade cultural – e servindo para manter, como se fora uma verdadeira representação diplomática do *ken*, um elo de

ligação entre eles e as autoridades governamentais daquele *ken* (Hayashi, 2008: 350-354).

Assim o autor considera que as maiores contribuições prestadas pelos *kenjinkai* ao Brasil se situam no terreno cultural, a preservação das identidades culturais e dos valores regionais, permitindo que a sociedade brasileira possa aprender sobre a pluralidade dos aspectos culturais do arquipélago japonês. Pelos programas de intercâmbio cultural intermediado pelos *kenjinkai*, com apoio dos governos dos *To Do Fu Ken*, anualmente cerca de uma centena de estudantes viajam para as províncias. São essas pessoas que quando voltam trazem as informações mais recentes do arquipélago, interferindo na cultura, economia e sociedade brasileiras com as visões, perspectivas e sensibilidades que agregaram durante sua estada por aquelas paragens. São elas que ajudam a manter vivo o idioma japonês, os dialetos regionais, os costumes locais e a cultura japonesa no Brasil, com as peculiaridades típicas de cada região. Estes laços, enquanto proporcionam uma ampliação nos horizontes culturais dos bolsistas, fazem com que os diferentes aspectos do mosaico cultural japonês sejam preservados no Brasil. A relação estabelecida entre os *kenjinkai* e os governos dos *ken* no Japão contribui para a perpetuação da pluralidade cultural.

“Com a cessação dos fluxos imigratórios, verificou-se o natural distanciamento cultural entre os descendentes e as suas raízes estrangeiras fato que se acentua pelo processo de miscigenação. Verifica-se a tendência do descendente de se afastar dos valores cultivados pelas gerações anteriores, adotando os valores, de um lado mais contemporâneos, porém, de outro, mais comuns, mais gerais e mais meridianos. O risco é a redução das particularidades, com a adoção dos denominadores comuns. Salta aos olhos, então, a importância desses programas para a cultura brasileira.” (Hayashi, 2008: 355).

Apesar de o autor frisar que o seu artigo trata de impressões pessoais que se referem ao conjunto generalizado das instituições nipônicas, o trecho acima transcrito deixa translúcida uma forte carga ideológica de pureza étnica e cultural. Em um primeiro momento o autor proclama a diversidade cultural como um valor, porém ao valorizar um elo entre a província no Japão e os seus respectivos descendentes no Brasil a operar uma preservação de uma cultura “pura” e extemporânea a ser praticada pela colônia nikkey no Brasil o autor expõe uma ideologia de aculturação. Desta forma exclui de seu horizonte de análise a riqueza das adaptações e criações culturais que se

opera em trajetórias históricas marcadas por fluxos migratórios, inscritos no tempo histórico global. Tampouco menciona a ruptura identitária e de pertencimento experimentada através da migração *dekassegui*. O tratamento dispensado pela sociedade japonesa aos *dekassegui* é radicalmente diferente, com bem menor consideração e respeito, do que a forma com que os estudantes e pesquisadores bolsistas são tratados. Há que se reconhecer que o autor, ao tratar do mosaico cultural existente no próprio Japão toca em um assunto praticamente tabu para o Estado Japonês. Assim a forma como expõe a rica diversidade cultural e lingüística no Japão revela também que neste país a diferença se torna objeto de troça e brincadeira. O autor não revela também que na realidade pragmática, há no Brasil muitas *kenjinkai* que não conseguem mobilização suficiente para preencher todas as vagas do intercâmbio. Isto pôde ser constatado por mim ao participar das listas de e-mail da ASEBEX – Associação de Ex-bolsistas no Japão. Um discurso bastante presente em minha pesquisa de campo junto aos *uchinanchu* é a referência à articulada e complexa rede de relações entre as *kenjinkai* locais e regionais no Brasil. A existência das associações por cidade e vila da província de Okinawa ativas no Brasil é utilizada como argumento a atestar a existência de um forte diferencial identitário e de sociabilidade típica dos *uchinanchu*. Eles afirmam que não há outras províncias com associações de cidades e vilas ativas e que a maioria das outras *kenjinkai* estão desarticuladas, não tendo representações legitimadas, a níveis regionais e locais.

## Indo a uma Associação em Brasília

Decidida a etnografar os nipobrasileiros em suas nuances identitárias e culturais devido a ter conhecido uma família *uchinanchu* de Londrina em 2003 busquei primeiramente na *internet* o contato de instituições ligadas aos *uchinanchu*. A página para onde fui levada pelo *google* era um sítio Cubano, que em 2006 havia comemorado o centenário da imigração okinawana em Cuba. Nesta página havia um *link* para uma lista de instituições e assim consegui telefones de membros da Associação Okinawa Kenjin de Brasília, a partir de agora denominada AOKB. Conversei com Nelson Uema, o assessor de comunicação e eventos da atual diretoria da AOKB no dia 25 de novembro de 2007. Neste mesmo dia ele me enviou por *e-mail* o *flyer* de publicidade do I Okinawa *Fest* 2007. O intuito maior era que eu tomasse conhecimento do caminho até Vargem Bonita através do mapa que estava no *flyer*. Haveria uma reunião para tratar da organização do evento no dia seguinte, 26 de novembro de 2007, 19:00 h para a qual fui convidada.

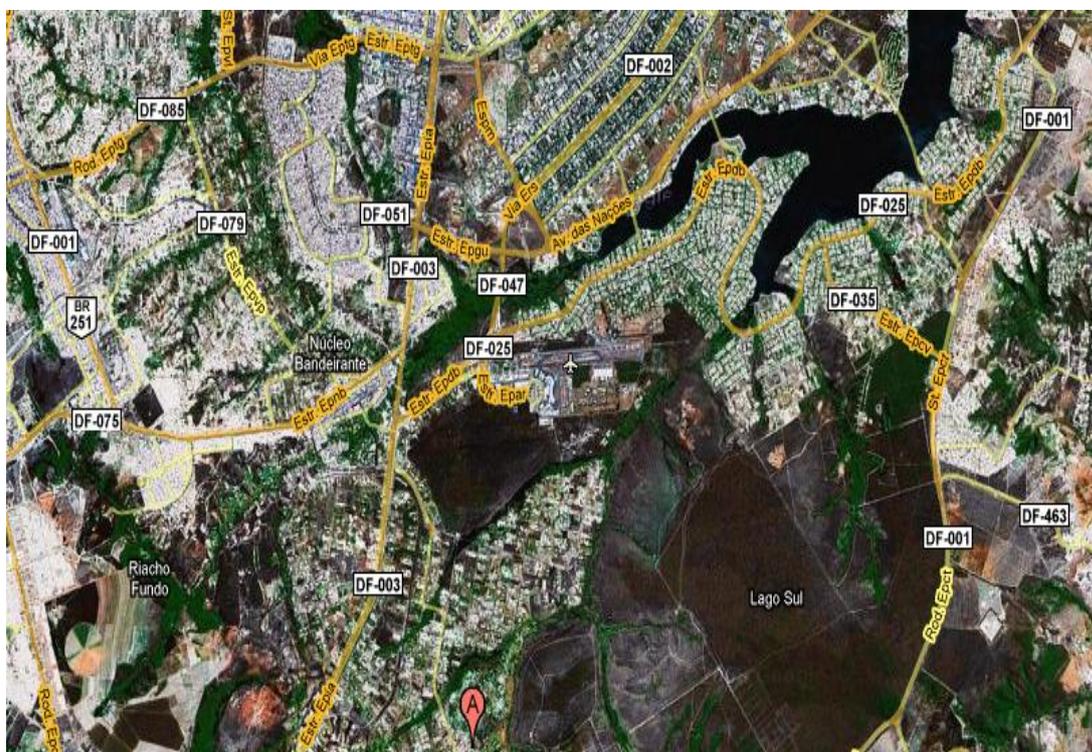


Imagem 6 – Mapa com a localização de Vargem Bonita (balão vermelho com A)

Na segunda feira dia 26 de novembro de 2007 ao cair da tarde me dirigi pelo Eixão (DF002) até o balão do aeroporto. Logo na saída do balão, sentido aeroporto, uma rua à direita entrando para o Park Way, passando na frente de um espaço para eventos infantis, com aviõezinhos, trenzinhos. Seguindo por essa pista estreita, paralela a uma pista de grande fluxo, que desemboca na saída sul de Brasília, se chega a um balão um tanto desnivelado próximo ao posto policial, na rua que dá acesso às quadras próximas a Vargem Bonita. Pela rua pouco movimentada dirigi por aproximadamente 12 quilômetros passando em frente a condomínios derivados dos parcelamentos dos antigos lotes de vinte mil metros, uma área de preservação, um pequeno lago de águas nascentes, rodeado por buritis e alguns lotes “inteiros” com mansões ou chácaras. A chegada a uma pequena vila, com praça, um pequeno e aparentemente improvisado comércio, quiosques, quadra de esporte, escola, posto de saúde, posto da Emater, igreja, casas grandes, porém lotes com diferentes formatos e tamanhos cercados por chácaras produzindo hortaliças contrasta imediatamente em relação ao restante do Park way com suntuosas mansões e casas luxuosas. Ao chegar a este lugar, peculiar no Distrito Federal por haver pessoas na rua, perguntei pela Associação Nipo. Era bem próxima ao comércio e para lá me dirigi segundo as instruções bastante simples. Estacionei na rua em frente a um galpão alto, com as inscrições “Associação Nipobrasileira de Vargem Bonita” iluminadas por dois *spots* posicionados em cima da marquise que cobre a porta de entrada do *Kaikan*. Além deste galpão alto e amplo, com uma cozinha nos fundos, a área do *Kaikan*, correspondente a um quarteirão, inclui um campo de *gateball* com suas traves e pino dispostos no quadrado e uma pequena cobertura sobre alguns bancos, uma quadra poliesportiva cimentada e gradeada com vestiários. Do outro lado do galpão se encontra a casa da Cida, a pessoa responsável pela manutenção e cuidados do *kaikan*, que também ajuda na execução dos eventos. Todas estas instalações descritas anteriormente estão cercadas, dando a impressão de uma unidade definida. Porém, além da grade passa uma rua, e depois desta rua, também cercado, está o campo de *Yakyu* (*baseball* em *nihongo*) com a sua forma característica.



Imagem 7 – O *kaikan* e o campo de *yakyu*, Vargem Bonita, DF

Havia um senhor parado em pé sob a marquise com um bebê no colo na entrada do *kaikan* quando estacionei e para lá me dirigi. Ainda passando pela grade reconheci este senhor. Era Olímpio Hanashiro com seu neto Bruno, então com oito meses, que eu ainda não conhecia. O senhor Hanashiro é proprietário de uma concessionária de máquinas agrícolas no Sia (Setor de Indústria e Abastecimento) cujo prédio passou por uma ampliação por volta de 1985. O projeto desta ampliação foi realizado por minha mãe, que é arquiteta. Desde esta data ela executou outros projetos para a família Hanashiro, mantendo uma relação próxima. No momento da minha chegada já havia algumas pessoas, quase todos com traços nipônicos no *Kaikan*. Quando Nelson Uema chegou eu já estava conversando com a Christiane Hanashiro, filha do Olímpio, que é a atual presidente da Associação Okinawa Kenjin de Brasília. Expliquei o objetivo da minha ida à reunião e ela se dispôs prontamente a me ajudar e me apresentar aos membros da Associação presidida por ela.

Havia aproximadamente 30 pessoas em torno das mesas centrais da cozinha do *kaikan*. Pude perceber que havia ali três grupos distintos que estavam dividindo as responsabilidades em relação aos pratos a serem preparados e servidos no Okinawa *Fest*. Havia o grupo de *softball* (*yakyu* ou *baseball*, feminino) formado por jovens

mulheres que ficaram responsáveis por preparar e vender na festa o *tempurá*<sup>28</sup>. O grupo do *fujinkai* (subgrupo das mulheres de uma associação *nikkey*) era formado por senhoras ligadas à Associação Nipobrasileira de Vargem Bonita, que ficou responsável por fazer *guiioza* (pastéis japoneses) e *sushi*, a ser levado já embalado para a festa. Após estes acertos percebi a movimentação destes grupos se retirando. Adiantei-me e tentei me apresentar no intuito de explicar a todos a minha proposta de pesquisa. Uma das jovens, com uma certa pressa, afirmou que não poderia me ajudar por não ser okinawana. Tentei explicar que eu gostaria de conversar também com não okinawanos, em uma perspectiva comparativa, mas elas já haviam partido seguidas pelas senhoras.

Neste momento a Christiane Hanashiro se dirigiu a mim falando assim: “Não é pra falar mal não, mas japonês é tudo estressado. Agora okinawano... pra esquentar a cabeça demora... Eu estava mesmo esperando esse pessoal ir embora pra apresentar você. Aqui agora tem só *uchinanchu*, da nossa Associação.” Assim, estavam presentes na cozinha cerca de quinze pessoas quando a Christiane me apresentou e, sem saber com exatidão explicar o que eu queria fazer, ela passou a palavra a mim. Então eu contei a forma como me despertou a curiosidade após conhecer a família Ojido de Londrina, onde havia um jovem de vinte e dois anos apaixonado pela cultura e se dedicando a aprender a falar *uchinaguchi* e tocar *sanshin*. O contato que tive com esta família e principalmente a empolgação de seus membros em tecer laços de identificação entre a cultura *uchinanchu* e a brasileira e frisar distanciamentos entre *uchinanchu* e *naichi*, demonstrou nitidamente quão diferenciadas são a cultura japonesa e *uchinanchu*.

O grupo se mostrou bastante interessado em me dizer mais coisas em relação ao modo de ser dos *uchinanchu*. Ouí que as famílias ali representadas são amigas há gerações, desde a chegada de seus avós ao Distrito Federal, ocorrida ainda na época da construção de Brasília. Comentaram que a tão propalada longevidade dos *uchinanchu* não se deve ao clima ou alimentação, como diz a mídia, e sim ao fato de os *uchinanchu* terem amigos para a vida toda. Neste primeiro contato e em várias outras oportunidades os *uchinanchu* ressaltam a alegria e as festas, a receptividade e hospitalidade como sendo quase natural dos *uchinanchu*. Além deste calor humano, do contato estreito e informal, o sistema de ajuda mútua, denominado *Yuin Maru*, é considerado a base do espírito *uchinanchu*. Muitas comparações com relação ao modo de ser dos nordestinos,

---

<sup>28</sup> Prato típico japonês constituído de legumes cortados em tiras bem finas, envoltos em uma massa de farinha de trigo que é frito, apresentando consistência crocante e aparência colorida e dourada. Mais à frente apresento as considerações de Barthes (2005) relativas ao tempura.

tidos por eles como mais tranquilos e festeiros, cuja alegria contagiante se expressa fortemente na música e na dança foram feitas em muitas conversas informais e também já neste primeiro encontro.

Após muitas conversas sobre como são os *uchinanchu*, a reunião prosseguiu em torno dos preparativos para o I Okinawa *Fest*. O prato principal seria o Okinawa *soba*. Nesta reunião já ficou bastante evidente a efervescência da rede de contatos *uchinanchu* e a forte ligação com a comunidade *uchinanchu* de Campo Grande. A receita em seus detalhes havia sido discutida com o grupo da Associação Okinawa Kenjin de Campo Grande, que, além disso, havia enviado a massa de macarrão, feita por eles. Considero de grande importância relatar a forma como me descreveram as diferenças entre o *soba* Japonês e o Okinawa *soba*. Logo neste primeiro encontro a questão da alimentação e tudo o que ela representa e simboliza para a identificação cultural do grupo enquanto descendente do reino de Uchina já veio à tona. O Okinawa *soba* se diferencia do *soba* tradicional japonês em pelo menos dois aspectos mais marcantes. Enquanto no *soba* japonês o macarrão é cozido somente na água, o macarrão do Okinawa *soba* é cozido em um caldo temperado onde já estavam cozinhando frangos inteiros. O abundante caldo de *shoyu* (molho de soja) que cobre o macarrão no *chawan* (tigela, de isopor descartável para o evento) para o Okinawa *soba* é cozido junto com costela de porco, o que não consta como ingrediente no *soba* japonês.

A comensalidade enquanto um valor de coesão social, já notada por mim desde meu primeiro contato com a família *uchinanchu* em 2003, estava novamente diante de meus olhos. Ao longo de toda a reunião da AOKB circularam sacos de papel (marrom, de padaria) contendo salgados e pão de queijo, bem como garrafas *pet* de refrigerante. A valorização da comensalidade enquanto forma de sociabilidade e visão de mundo específica foi fortemente ressaltado. A relação social com a alimentação estabelecida pela comunidade *uchinanchu* reflete em certo sentido o passado histórico de privações durante e no pós-guerra. Nos eventos preparam-se alimentos em abundância, mesmo sabendo-se que em toda festa sobra uma grande quantidade. Muitas conversas giram em torno de comparações entre a forma de se alimentar de *uchinanchu* e *naichi*.

*Irene – Tem uma coisa assim muito interessante que eu acho que na antropologia pode saber, a forma como se faz a comida, como se serve a comida. Okinawa você vai ver, é tudo misturado, misturado. Comida japonesa*

*é tudo separadinho, é tudo pouquinho, não é. Okinawano não, vem aquele montão, aquele panelaço. É lógico que em restaurante agora ultimamente eles servem de uma forma assim mais bonita, mais padronizada, né. Mas o ritual mesmo é servir assim num panelão grandão, cheio. Viu onde tinha o uchina soba ali? Então é tudo grandão mesmo. O soba de japonês não tem costela de porco como o. E o macarrão é diferente também. O macarrão do uchina soba ele vai cinza, cinza que dá um sabor diferente.*

(Entrevista com Hélio e Irene realizada em Atibaia, SP, 22 de junho de 2008).

## Roland Barthes e a comida Japonesa: Interregno

Para aprofundar uma perspectiva comparativa entre a alimentação japonesa e *uchinanchu* exponho as considerações feitas por Barthes (2007[2005]: 07-38) relativas à alimentação japonesa. No início do pequeno e singelo livro “O Império dos Signos” Roland Barthes se propõe a escrever sobre o Japão enquanto um sistema. O Oriente fornecendo uma reserva de traços cuja manipulação permite “afagar” a idéia de um sistema simbólico inédito, inteiramente desligado do nosso. O que pode ser visado é uma possibilidade de diferença, uma revolução na propriedade dos sistemas simbólicos. Para o autor há mil coisas a serem aprendidas sobre o oriente, mas é preciso que se busquem não outros símbolos, mas a própria fissura do simbólico. O Japão colocou o autor em situação de escritura, aquela em que se opera um certo abalo da pessoa, uma revirada nas antigas leituras, uma sacudida do sentido, dilacerado, extenuado até o seu vazio insubstituível, sem que o objeto cesse jamais de ser significante, desejável. A escritura é, em suma e à sua maneira, um *satori*: o *satori* (o acontecimento *Zen*) é um abalo sísmico mais ou menos forte (nada solene) que faz vacilar o conhecimento, o sujeito: ele opera um *vazio de fala* (Barthes 2007: 10).

A língua herdada de nossos pais nos torna, por nossa vez, pais e proprietários de uma cultura que, precisamente, a história transforma em “natureza”, há uma ideologia na própria fala. Para Barthes no Japão não é a voz que comunica, é o corpo todo. No Japão o império dos significantes é tão vasto, excede a tal ponto a fala, que a troca de signos é de uma riqueza, de uma mobilidade, de uma sutileza fascinante, apesar da opacidade da língua, às vezes mesmo graças a essa opacidade (ibid:18). A seqüência do texto, após lançar o tema a ser tratado, insere uma discussão onde através da alimentação em analogia com a pintura o autor conclui que a comida japonesa se apresenta como uma comida escrita, tributária dos gestos de divisão e de retirada que inscrevem o alimento não sobre a bandeja da refeição, mas num espaço profundo que dispõe, em patamares, o homem, a mesa e o universo.

“A bandeja de refeição parece um quadro dos mais delicados: é uma moldura que contém objetos variados (tigelas, caixas, pires, palitos, montinhos miúdos de alimentos, um pouco de gengibre cinza, alguns fiapos de legumes alaranjados, um fundo de molho marrom) e como esses recipientes e esses

pedaços de alimentos são exíguos e tênues, mas numerosos, essas bandejas realizam a definição da pintura. No entanto a ordem está destinada a ser desfeita, refeita segundo o próprio ritmo da alimentação. O que era quadro imobilizado torna-se espaço não de vista, mas de se fazer, ou de um jogo. A pintura era apenas uma paleta com a qual você vai jogar enquanto come colhendo aqui uma pitada de legumes, ali de arroz, ali de condimento, ali um gole de sopa, segundo uma alternância livre, como um grafista (precisamente japonês) instalado diante de um conjunto de potinhos de tinta. A alimentação fica marcada por uma espécie de trabalho ou de jogo, que se exerce menos sobre a transformação da matéria prima (objeto próprio da cozinha, mas a comida japonesa é pouco cozinhada, os alimentos chegam à mesa em estado natural; a única operação que sofreram, de fato, foi a de serem cortados) do que sobre a combinação móvel e aparentemente inspirada de elementos, cuja ordem de retirada não é fixada por nenhum protocolo. Como toda a feitura do alimento está na composição, ao compor suas porções você mesmo faz o que come. A iguaria não é mais um produto reificado, cuja preparação, entre nós, é pudicamente afastado no tempo e no espaço (refeições elaboradas de antemão, atrás da parede de uma cozinha, cômodo secreto onde tudo é permitido contanto que o produto só saia dali já composto, ornado, embalsamado, maquiado). Daí o caráter vivo (porque não dizer natural) dessa cozinha, que parece cumprir, em todas as estações, o desejo do poeta: “Oh! Celebrar a primavera com comidas deliciosas...” Da pintura, a comida japonesa toma ainda a qualidade menos imediatamente visual, a qualidade mais profunda e engajada no corpo, que é não a cor, mas o toque. O arroz cozido (cuja identidade especial é atestada por um nome particular) é ao mesmo tempo coesivo e destacável, sua destinação substancial é o fragmento, o leve conglomerado. Ele dispõe no quadro uma brancura compacta, granulosa (ao contrário da do pão) e, no entanto, friável (frágil, quebradiço). Aquilo que chega à mesa apertado, colado, desfaz-se ao golpe de dois palitos sem, contudo se espalhar, como se a divisão só se operasse para produzir ainda uma coesão irreduzível. É essa defecção comedida (incompleta) que para além (ou aquém) da comida, é dada a consumir.

Assim, a comida japonesa se estabelece num sistema reduzido da matéria (do claro ao divisível): uma comida escrita, tributária dos gestos de divisão e de retirada que inscrevem o alimento, não sobre a bandeja (nada a ver com a comida fotografada, as composições coloridas das revistas femininas), mas num profundo espaço que dispõe, em patamares, o homem, a mesa e o universo.” (ibid:19-22).

Barthes compara a relação estabelecida com a alimentação entre ocidentais e os japoneses através dos instrumentos utilizados, os palitos em oposição ao garfo e faca. Os palitos trasladam o alimento, se opõe ao nosso garfo e faca, são instrumentos alimentares que se recusam a cortar, espetar, mutilar, furar (gestos rechaçados no preparo da comida: o peixeiro que esfola diante de nós a enguia viva exorciza, de uma vez por todas, num sacrifício preliminar, o assassinato da comida) pelos palitos, a

comida não é mais uma presa que violentamos, mas uma substancia harmoniosamente transferida (ibid:27-28).

O autor comenta sobre a dinâmica do *sukiyaki* o considerando como uma comida descentrada, um prato interminável em sua confecção e seu consumo, uma conversa ou texto interminável.

“O *sukiyaki* é um guisado cujos elementos conhecemos e reconhecemos, pois é feito diante de nós, sem parar, enquanto o comemos. Os produtos crus são trazidos numa bandeja. É a própria essência da feira que chega até nós, seu frescor, sua naturalidade, sua diversidade: folhas comestíveis, legumes, cabelos de anjo, quadrados cremosos de queijo de soja, gema crua de ovo, carne vermelha e açúcar branco. Todos esses alimentos crus, primeiramente aliados, compostos como num quadro, pouco a pouco transportado para a grande caçarola em que são cozidos sob nossos olhos, perdem suas cores, formas, amolecem. À medida que pegamos com nossos palitos os alimentos recém cozidos, outros alimentos crus vêm substituí-los. Uma assistente preside esse vai e vem, com seus palitos longos, ela alimenta alternativamente a panela e a conversa. A crueza japonesa é essencialmente visual; ela denota certo estado colorido da carne ou do vegetal (entendendo-se que a cor nunca é esgotada por um catálogo de tintas, mas remete a toda uma tutilidade da matéria; assim o sashimi exhibe menos cores do que resistências: as que variam na carne dos peixes crus, fazendo-a passar, ao longo da bandeja, pelas estações do flácido, do fibroso, do elástico, do compacto, do áspero, do escorregadio).

Inteiramente visual (pensada, arrumada, manejada pela visão e até mesmo por uma visão de pintor, de grafista) a comida diz, assim, que ela não é profunda: a substância comestível é desprovida de âmago precioso, de força oculta, de segredo vital: nenhum prato japonês é provido de um centro (centro alimentar implicado entre nós pelo rito que consiste em ordenar a refeição, em cercar ou cobrir de molho as iguarias); tudo ali é ornamento de outro ornamento: primeiro porque sobre a mesa, sobre a bandeja, a comida nunca é mais que uma coleção de fragmentos, dos quais nenhum é privilegiado por uma ordem de ingestão. Comer não é respeitar um cardápio (um itinerário de pratos), mas colher, com um toque ligeiro dos palitos, ora uma cor, ora outra, ao sabor de uma espécie de inspiração que aparece, em sua lentidão, como o acompanhamento desligado, indireto, da conversa (que pode ser, ela mesma, muito silenciosa) e depois, porque essa comida – e esta é sua originalidade – liga, num único tempo, o tempo de sua fabricação e de seu consumo. O *sukiyaki*, prato interminável em sua confecção e em seu consumo, e por assim dizer em sua “conversa”, não por dificuldade técnica, mas porque é de sua natureza esgotar-se à medida que é cozido, e, por conseguinte, repetir-se, o *sukiyaki* só tem de marcado o seu ponto de partida, uma vez deslançado, não há mais momentos ou lugares distintivos: ele se torna descentrado, como um texto ininterrupto.” (ibid: 29-32).

O último trecho do início do livro dedicado por Barthes a analisar a alimentação foi denominado por ele de Interstício.

“O cozinheiro (que não cozinha nada) pega uma enguia viva, enfia uma longa ponta em sua cabeça e a raspa, a esfolia. Esta cena úmida (mais do que sangrenta), de pequena crueldade, vai terminar em renda. A enguia (ou o fragmento de legume, de crustáceo), cristalizado na fritura reduz-se a um pequeno bloco de vazio, a uma coleção de buracos; o alimento chega, assim, ao sonho de um paradoxo: o de um objeto puramente intersticial, ainda mais provocante porque esse vazio é fabricado para que nos alimentemos dele. A *tempura* é liberada do sentido que ligamos tradicionalmente à fritura, que é o peso. A farinha reencontra sua essência de flor espalhada, diluída tão levemente que forma um leite, não uma pasta, tomada pelo óleo, esse leite dourado é tão frágil que recobre imperfeitamente o fragmento de comida, deixa aparecer um rosa de camarão, um verde de pimentão, um marrom de berinjela, retirando assim, da fritura, aquilo de que é feito nosso bolinho, e que é a ganga, o invólucro, a compacidade. O óleo, logo enxuto pelo guardanapo de papel sobre o qual nos apresenta a tempura, o óleo é seco, ele perde uma contradição que marca nossos alimentos cozidos no óleo ou na banha, e que consiste em queimar sem esquentar. Essa queimadura fria do corpo gorduroso é substituída aqui por uma qualidade que parece recusada a toda fritura: o frescor. O frescor que circula na tempurá, através da renda de farinha, montando os mais vivazes e mais frágeis dos alimentos, o peixe e o vegetal, esse frescor que é, ao mesmo tempo, o do intacto e do refrescante, é exatamente o do óleo.

Os restaurantes de *tempura* são classificados a partir do grau de desgaste do óleo que empregam: os mais cotados empregam o óleo novo que, usado, é revendido a outro restaurante mais medíocre, e assim por diante. Não é o alimento que compramos, nem mesmo o seu frescor (e ainda menos a categoria do local ou do serviço) é a virgindade de seu cozimento. Às vezes a peça de tempura se apresenta em patamares: a fritura contorna um pimentão, ele mesmo recheado de mexilhões. O que importa é que o alimento seja constituído de pedaços, de fragmentos, não apenas pela preparação, mas, sobretudo por sua imersão em uma substância fluida como a água, coesiva como a gordura, de onde sai um pedaço acabado, separado, nomeado e contudo crivado; mas o cerne é tão leve que se torna abstrato. O alimento não tem mais por invólucro senão o tempo (aliás, muito tênue) que o solidificou. Dizem que o tempura é uma iguaria cristã: é o alimento da quaresma, mas afinado pelas técnicas japonesas de anulação e de isenção, é o alimento de outro tempo: não de um rito de jejum e de expiação, mas de uma espécie de meditação, tão espetacular quanto alimentar (já que a tempura é preparada sob nossos olhos). Em torno desse algo que determinamos na falta de melhor termo, do lado do leve, do aéreo, do instantâneo, do frágil, do transparente, do fresco, do nada, mas cujo verdadeiro nome seria o interstício sem bordas plenas, ou ainda: o signo vazio. É preciso voltar ao jovem artista que faz renda com peixes e pimentões. Se ele prepara nossa comida diante de nós, conduzindo, de gesto em gesto, de lugar a lugar, a enguia do viveiro ao papel branco, não é para nos tornar testemunhas da alta precisão e da pureza de sua cozinha; é porque sua atividade é literalmente gráfica. Ele inscreve o alimento na matéria, sua bancada é distribuída como a mesa de um calígrafo, ele toca as substâncias como um grafista (sobretudo se ele é japonês) que alterna os potinhos, os pincéis, a pedra de tinta, a água, o papel. Ele cumpre, assim, na agitação do restaurante e no cruzamento dos pedidos, um escalonamento, não do tempo, mas dos tempos (ou uma gramática da tempura), torna visível a gama das práticas, recita o alimento não como uma mercadoria acabada, da qual só a

perfeição teria algum valor (o que é o caso das nossas iguarias), mas como um produto cujo sentido não é final, mas progressivo, esgotado, por assim dizer, quando sua produção é terminada: é você que come, mas foi ele que jogou, escreveu, produziu. (ibid: 34-38)

A partir desta descrição poética e magistral de como a cultura está inscrita no alimentar-se, coloca-se no nosso horizonte que o posicionamento e ritos envolvidos na comensalidade são reveladores de construções identitárias distintas. O autor retrata a forma de posicionar-se ante a vida e manejar os signos radicalmente distintos do ocidental iniciando sua análise no posicionamento ante o ato de alimentar-se. Nele inspirada, descrevo a seguir, a maneira como as diferenças em um prato, que leva o mesmo nome entre os japoneses, mas ao qual se antepõe a especificidade de ser *Uchina soba*, se sobressaiu na pesquisa de campo.

## **Preparando *soba uchinanchu***

Ao final da primeira parte da reunião se dividiu entre os distintos grupos a responsabilidade por cada prato. Posteriormente, na segunda parte da reunião, internamente ao grupo da AOKB, se discutiu o passo a passo de como seria feito o Okinawa *soba* e se decidiu como o grupo se organizaria para preparar o prato. Havia ainda compras a serem feitas mais para o final da semana, pois era segunda-feira e a festa seria no sábado, portanto ingredientes como carne, ovos, *kamaboko* e cheiro verde não poderiam ser comprados com muita antecedência devido a serem perecíveis. Dada a facilidade de Vargem Bonita ser uma colônia agrícola, o grupo da AOKB já havia definido inclusive de quem compraria os ingredientes ali produzidos. Discutiram-se ainda na reunião quais utensílios da cozinha do *kaikan* da Associação Nipobrasileira de Vargem Bonita a AOKB poderia ou não utilizar. Ao final da reunião se dividiu o grupo em turnos de trabalho para a sexta-feira dia 30 à noite, uma turma para sábado de manhã e outra para sábado à tarde. Decidiu-se que na sexta-feira à noite iríamos adiantar o que pudesse já ser deixado cortado para o dia seguinte.

Por volta das 19:00 horas do dia 30 de novembro de 2007 me dirigi novamente ao *kaikan* de Vargem Bonita. Lá estava o Grupo ligado à AOKB, com as pessoas chegando trazendo grandes pacotes, alguns com cebolinha, caixas com carne (costela suína). Havia aproximadamente 20 pessoas e rapidamente começamos a cortar a costela de porco sobre grandes tábuas.



Foto 16 - A carne cortada, ao lado das tábuas, prontas para serem cozidas.

Deixamos também a cebolinha toda cortada em grandes bacias. Surgiu, por parte de Christiane, o comentário que ouvi muitas vezes ainda, sobre o fato de que o patrimônio da AOKB, registrado em ata, se constitui de algumas tábuas de cortar, somente. Discutiram-se os últimos detalhes da receita, como os frangos a serem cozidos junto no caldo do macarrão, apenas para temperar, e as questões práticas de como

embalar e esquentar o macarrão para servir na hora da festa. Decidiu-se que o caldo com o frango, onde seria cozido o macarrão no dia seguinte poderia já ir ao fogo e assim foi feito.

Por volta das 22:00 tudo que poderia ser feito para adiantar o serviço do sábado já estava concluído. Na verdade não seria possível adiantar muitas coisas e ao final da reunião se dividiu o grupo em dois para vir uma parte pela manhã, outra parte pela tarde. Nesta hora, Nelson me disse que eu viesse mesmo pela tarde, uma vez que eu moro longe da Vargem Bonita e não daria para ir até minha casa tomar um banho antes da festa. No sábado dia primeiro de dezembro de 2007 cheguei ao *kaikan* por volta de 13:00 horas. Estavam cozinhando o caldo com a costela suína, um dos ingredientes diferenciadores do *Uchina soba* em relação ao *soba* japonês. Ao fundo, na foto, podemos observar a limpeza e preparação do *shooga* (gingibre), que ralado complementa o tempero do caldo de *shoyu* cozido com a costela de porco. No *soba* japonês não se adiciona *shooga* para temperar. Podemos observar na foto o cogumelo *shitake* sendo acrescentado ao caldo de *shoyu* onde se cozinha a costela suína.



Foto 17 - Panelas com a costela de porco cozinhando.



Foto 18 - Panelas com o macarrão cozinhando nos fogões industriais.

A esta hora os fogões industriais ferviam enormes panelas com o caldo temperado para cozinhar o macarrão, na verdade nas ultimas levas a cozinhar. Assim que terminava o cozimento, o macarrão era lavado pelas *obaasan*, adicionando um fio de óleo. Neste primeiro momento fiquei sem saber em que ajudar e fui tentar lavar o macarrão com as *obaasan* que demonstraram, ou pelo menos assim percebi que eu não executava da forma correta a lavagem do macarrão.



Foto 19 - O macarrão é lavado pelas *obaasan*.

Em uma parte da bancada um grupo de mulheres mais jovens separava em sacos plásticos e pesava as porções do macarrão do *soba* de Okinawa, principal prato a ser servido naquela ocasião. Enormes bandejas com ingredientes como o *kamaboko*<sup>29</sup> cortado, cebolinha picada, omeletes cortado em tiras finas, gengibre ralado estavam dispostos sobre a extremidade da mesa central da cozinha do *kaikan*. Tomando toda a mesa havia uma seqüência de panelas contendo o caldo de *shoyu* separado da costela de porco cozida neste caldo. Nas fundas tigelas de isopor era colocada a porção de macarrão, seguida pelos ingredientes cortados e então cobertos pelo saboroso caldo bem quente e em seguida servida.

---

<sup>29</sup> *Kamaboko* é uma massa de peixe e amido que possui muitas variações, frito, assado, cozido. O *kamaboko* utilizado no Okinawa *soba* é cozido em vapor, uma massa branca envolta em uma fina camada da mesma massa, porém cor de rosa.



Foto 20 - As tigelas de isopor contendo o Uchina *soba*, prontos para receber o caldo de *shoyu* quente.

As porções eram vendidas a R\$12,00 durante o evento, mas foram vendidas antecipadamente a R\$10,00. Este evento que marcou a minha primeira inserção e contato na AOKB, o I Okinawa *Fest*, não estava até então inscrito no calendário oficial da Associação. Houve uma nova edição, o II Okinawa *Fest* em 2008, e somente nestes dois eventos, no período de pesquisa de campo em Vargem Bonita, o Uchina *soba* foi preparado. O Okinawa *Fest* foi realizado com o intuito de divulgar a cultura especificamente *uchinanchu* e também como um evento em que a AOKB pudesse angariar fundos para sua própria manutenção. O Okinawa *Fest* é o único evento organizado pela AOKB em que há venda de pratos. Os eventos oficiais até então realizados pela AOKB eram o *Shinenkai* (comemoração do ano novo, seguindo o calendário chinês) e o dia das mães. Em ambos se realiza uma comemoração com aspecto bastante familiar e comunitário, seguindo o sistema denominado *mochiori*. O sistema *mochiori* consiste em que cada família convidada leve para a festa um prato. Participei do *Shinenkai* de 2008 e de 2009, no começo do ano. Em 2008 a AOKB preparou uma tradicional sopa de cabrito e um prato muito consumido também no

Japão, o *careraissu*, nome ajaponesado para um creme grosso de *curry* com legumes e carnes, servido com arroz, do inglês “*curry and rice*”. No *Shinenkai* de 2009 ocorreu também a (re) eleição da diretoria da AOKB, e devido à grande quantidade e variedade de pratos levados à festa a AOKB não preparou nenhum prato em grande quantidade.



Foto 21 - *Shinenkai* de 2008, com o *careraissu* em primeiro plano seguido pelos pratos trazidos pelos demais convivas, no sistema *mochiori*.

## Festas, alimentos e *uchinanchu*

É patente a emoção e paixão com que os *uchinanchu* se dedicam a celebrar e reproduzir sua “tradição” e estreitar os laços de sua comunidade diaspórica transnacional. As festas são momentos de exaltação e de euforia, onde se demonstra sua união, hospitalidade, cortesia, comensalidade; elementos freqüentemente conferidos ao modo de ser *uchinanchu*. Em Brasília o advento de um grupo de *taiko* estimulou a realização das festas abertas ao público em geral. O grupo de *taiko* intensificou também o intercâmbio de pessoas, informações e bens materiais como tambores e uniformes, tanto entre as comunidades *uchinanchu* do Brasil como destas com as demais filiais e a matriz do RKMD em Okinawa. O grupo de *taiko* RKMD pode ser apontado como uma materialização da rede transnacional *uchinanchu* por se constituir em um elo a articular, em uma única organização de alcance transnacional, vários grupos localizados nos diversos países que abrigam membros da comunidade *uchinanchu*. Trata-se de uma estratégia conscientemente pensada na medida em que é fruto do esforço desta comunidade em articular a música tradicional com elementos musicais modernos para atrair jovens como membros do RKMD. A hierarquia da organização unificada a nível global se estende aos países e cidades que abrigam membros da comunidade *uchinanchu*. Percorre a rede de relações do RKMD um intenso fluxo de informações, materiais para as apresentações como o *tabi* (meia com uma divisão entre o dedão e os demais dedos do pé, que para as apresentações de *taiko uchinanchu* ganha uma sola). Os *tabi* utilizados nos uniformes de apresentação do RKMD são confeccionados somente em Okinawa. A padronização da execução das coreografias próprias e a extensão global da hierarquia do RKMD organizam-se utilizando os modernos meios de comunicação para a difusão de imagem e informação. As coreografias são gravadas sob dois ângulos e montadas compondo a tela simultaneamente com fins didáticos. Com o objetivo de difundir a cultura e o espírito *uchinanchu* às novas gerações, o grupo RKMD, que foi fundado e cuja sede localiza-se em Okinawa, encontra-se disperso em diversos países onde há membros da comunidade *uchinanchu*. No caso da filial de Brasília, o grupo de *taiko* RKMD revestiu-se de legitimidade e desempenha um papel como que de emissários, legítimos representantes da Associação Okinawa Kenjin de Brasília. No próximo capítulo trago a guisa de discussão o episódio onde o grupo de Brasília filiou-

se ao grupo RKMD e a relevância da questão identitária então em jogo. Na fala relativa ao episódio da filiação do grupo de Brasília ao RKMD a questão identitária se vincula fortemente à alimentação e à vivência integrada à comunidade *uchinanchu*. Abaixo transcrevo um trecho de uma entrevista onde há referência ao contraste identitário entre *uchinanchu* e *naichi* exemplificado por narrativas sobre festas permeadas por elementos caros à identidade *uchinanchu*, como o espírito *uchinanchu*, o *taiko*, o *sanshin*, a música, o *katchiashi*, o *awamori* (*sake uchinanchu*, com maior graduação alcoólica do que o japonês).

*Liza - Sei lá, eu acho que o coração dela é okinawanozinho. Apesar dela não ser descendente de okinawanos, mas ela tem o espírito. Porque tem, ah, uma questão muito interessante que se chama o espírito okinawano, uchinanchu. O espírito, essa questão do espírito. Que fala muito. Que é esse espírito mesmo, que não é só okinawano que sente. Quem também tem essa identidade se sente como um assim. Vai, fica junto, e agrega mesmo. Tanto é que você viu, no nosso grupo tem de tudo. As pessoas vão, se identificam e ficam. Aí as pessoas começaram a olhar pra dentro delas mesmas e: ah caraca eu me identifico, tal, então vamos tocar junto. Tem gente que não tem nem um ano de grupo que já tá dando treino. Por causa disso, dedicação e dessa paixão. Que a pessoa apaixona. Fanática, é impressionante. A gente se apaixona. Eu espero que o Matsuri Daiko dure, dure, dure. Até meus sobrinhos tocarem e tudo mais, porque realmente, essa coisa é muito assim, não, muito, e nossa. Deixar morrer uma coisa dessas.*

*Yoko – E é legal que quando vocês vão se referir à identidade de Okinawa, vocês sempre falam das festas. Como é que é isso. Se comparar com japonês. Por exemplo, você vai no obon odori. Você acompanha ali no templo, tipo o obon odori tradicionalmente é a festa que agrega os japoneses e é muito diferente.*

*Liza – Totalmente diferente. Porque uma coisa típica quando você fala de festa de Okinawa é o famoso katchiashi que é aquela, pra tudo, fez uma apresentação de taiko, de odori, ou de sei lá. Qualquer festa assim de okinawano no finalzão ela tem que ter o katchiashi que é cair no samba geral mesmo, assim. De todo mundo ir pro meio e ficar lá que nem doido dançando e já tudo bêbado, já. E assim, sabe, okinawano bebe pra caramba. Ah o Awamori, caraca Yoko. É muito mais forte. Não sei qual é a diferença. Eu sei que ele é típico de lá. Acho que é tipo um sake. Eu sei que é forte pra caramba, credo, menina. Sempre tem que ter umas coisas assim. Aí por exemplo. Esse dia que eu te falei, que eu bati o carro, que eu saí de lá tão. Realmente, só tinha okinawano mesmo nessa festa, no caso foi um evento mais fechado. Porque foi despedida do primo da Takka. Que ele mora em Okinawa, ele é brasileiro, foi criado aqui, mas mora lá há muitos anos. Aí a Takka foi, chamou o pessoal da Associação. E aí, menina, ah, aquela farra. E aí vem aquela coisa que realmente você vê que é de okinawano. Dudu no sanshim e todo mundo cantando. E daqui a pouco a gente já dançando, cara dançando umas músicas assim imitando, imitando aqueles velhinhos. Um das danças tipo odori de Okinawa só que meio doido*

*assim. E cara, assim impressionante, entendeu. E é uma coisa que vem espontaneamente, você não planeja nada daquilo. Isso que eu acho muito interessante, muito interessante. Agora, realmente quando é uma festa assim de Okinawa, assim, tem que ter o katchiashi sim, aí é planejado mesmo, entendeu, como é que nós vamos preparar o final. Que é justamente, a gente tem até música própria pra isso, né. E é isso, cara realmente, totalmente diferente. Você vai no obon odori. Tem aquela hora que todo mundo vai dançar, pra comemorar a fartura, colheita e tudo o mais. Mas não é aquela coisa, né assim de ficar ah, assim. A exaltação, ela perpassa essa coisa assim dos fatos comemorais. Entra na coisa da euforia eu acho assim, de tipo um carnaval.*

*Yoko – Se eu te perguntasse a diferença resumida de Okinawa e Japão, o que mais salta aos olhos?*

*Liza – Eu acho que é justamente isso. Japonês eu vejo uma coisa mais fria. Mais assim, mais fria. E os okinawanos não, justamente o calor humano, que eu digo. Mais, mais aquela coisa mesmo de sempre ser muito carregado nessa questão da emoção, sabe, engraçado isso. Que os japoneses são muito contidos. E os okinawanos não, já são muito mais calorosos. Quem é okinawano não quer nem ir pro Japão, quer ir pra Okinawa. Eu prefiro caraca, eu gostaria de conhecer Okinawa primeiro antes do Japão. Não conheço ainda. E todo mundo fala, é impressionante, cara. Todo mundo que eu conheci que já conheceu Okinawa fala isso. Quando chega lá é uma coisa. Que nem quando você vai pra Bahia aqui. Diz que tem um clima, sei lá. É uma coisa muito forte assim. Você sente uma energia diferente. E muito intensa, não sei, aquela coisa já espiritual.*

(Entrevista com Liza Uema realizada na UnB em 26 de março de 2008)



Foto 22 - Katchiashi



Foto 23 – Dudu no *sanshin*.

Visualmente, em termos de texturas, misturas, seqüências, dinâmicas, e principalmente em termos de sociabilidade própria das festas, após as descrições, é possível comparar as cozinhas e festas *uchinanchu* e *naichi*. Nas festas japonesas, mesmo grandes celebrações como casamentos, nem todas as pessoas da própria família participam da festa. Há um sistema de representantes de cada família nuclear em ocasiões como casamentos, bodas e aniversários. Os convites e os pratos a serem servidos a cada convidado são programados e contados criteriosamente. Não há uma produção excessiva de alimentos para as festas como se percebe entre os *uchinanchu*. Nas festas da comunidade *uchinanchu* do Brasil valoriza-se o massivo comparecimento de todas as gerações da comunidade. Anuncia-se um pedido de prioridade aos idosos no momento de servir-se de alimentos.

A maneira como se alimentar determina, para os japoneses, o grau de civilidade de um povo. Os japoneses consideravam os povos que não comiam com o *ohashi*, utilizando as mãos, como bárbaros não civilizados. Os *uchinanchu* utilizam *ohashi* e eram considerados como “estrangeiros próximos”. Há um termo e *kanji* (ideograma)

*gaikoku*, específico para denominar países estrangeiros radicalmente distintos e distantes e outro termo e *kanji tonariguni*, para designar países estrangeiros vizinhos, próximos, porém considerados exóticos. Coreanos, chineses, ainu e *uchinanchu* se encontram nesta categoria. O hábito de comer carne de porco, a base de sua alimentação, distanciava radicalmente os *uchinanchu* dos japoneses. Assim os japoneses apontam os *uchinanchu* como um povo que come carne de porco.

A bandeja japonesa descrita por Barthes, a inscrição, a descentralidade do *sukiyaki*, as texturas do *sashimi* e o interstício da renda no *tempurá* não encontra seu paralelo na cozinha *uchinanchu*. A cozinha japonesa reflete consistentemente a relevância da ordem na individualização de cada fragmento no sentido de saborear cada tipo diferente de peixe entremeado por algum elemento alimentar que neutralize o paladar para receber outra espécie de peixe. O *daikon* (nabo) e o *shooga* (gengibre) em conserva são utilizados para este fim. O *shampuru* e o *irishá uchinanchu* privilegiam a mistura. Segundo os próprios *uchinanchu* essa valorização da mistura migrou para o nível cultural. Estes pratos, sua maneira de fazer e servir exigem que sejam preparados para alimentar uma coletividade.

A elegia à fartura e à comensalidade coletiva dos *uchinanchu* contrasta com os restaurantes japoneses tradicionalmente compartimentados. Esses compartimentos dos restaurantes japoneses consistem em tatames e divisórias de madeira e papel, sendo a imagem do individualismo japonês. Uma analogia para se referir à forma de pensar dos japoneses, a idéia de que tudo tem que estar dividido e organizado, separado em caixinhas, representa bem a imagem das divisórias de um restaurante japonês.

Ambos, japoneses e *uchinanchu*, oferecem alimentos no templo doméstico, chamado *totome*, *butidan* ou *butsudan* entre os *uchinanchu* e *hotokesan* entre os japoneses. O primeiro arroz é colocado em uma pequena taça de metal dourado, algumas poucas frutas, flores e chá são deixados diariamente ante as fotos dos familiares mortos que ficam no *hotokesan*. Para o *butsudan*, que é tratado como alguém da família a quem sempre se agradece e deixa informado dos acontecimentos recentes, é oferecido o primeiro prato quinzenalmente (também em ocasiões de festa) e aqui no Brasil, cachaça. Em ocasião de um ritual em lembrança de sete semanas da morte de Kame (tema abordado no próximo capítulo) realizado no *kaikan*, não pude deixar de notar a grande quantidade de frutas que foram colocadas na mesa de celebração, junto à água e *senko* (incensos). Nesta ocasião Hitoshi se aproximou e disse “*Quando a gente*

*reúne assim, pra lembrar uma pessoa que morreu, é pra ela ficar feliz. Precisa fazer muita comida gostosa, porque ela está aqui, comendo com a gente. Então quando a gente está comendo junto, todo mundo fica contente” (Kaikan, 28 de junho de 2008).* Em Okinawa a lembrança dos parentes que já faleceram é celebrada com festas no cemitério. Verdadeiros *picnics* com direito a tecidos estendidos no chão, guarda sol, variadas frutas, música de *sanshim*, *senko* (incenso) e *awamori*. Imaginam que os espíritos de seus ancestrais compartilham os momentos de exaltação e euforia nestas festas preparadas especialmente para eles.

## Pertencimento e exclusão na experiência migratória

As pesquisas realizadas por mim junto à comunidade *nikkey* desde 2003 possibilitaram etnografar os trânsitos identitários e suas relações contrastivas envolvendo *okinawajin*, *uchinanchu*, *nihonjin*, *dekassegui*, brasileiro, *nikkey*. Assim, a construção do pertencimento identitário se tornou um elemento central na diferença entre *uchinanchu* e *naichi* considerando-se a inserção em uma mesma dinâmica migratória. A trajetória de cada comunidade, apesar de estar inserida em um mesmo fluxo migratório - como se visualiza já na viagem do navio Kasato Maru trazendo para o Brasil um grupo com grande proporção de *uchinanchu* entre os japoneses – conferiu distintos sentidos de pertencimento identitário. Ao explicar as categorias listadas acima ficam claras as diferentes formas de posicionamento quanto ao pertencimento identitário. *Dekassegui* é um termo que significa trabalhar fora de casa, é empregado pejorativamente inclusive para japoneses de províncias não industrializadas que migram temporariamente para a região central. Em solo japonês o grupo *nikkey* se tornou uma categoria não integrada à sociedade japonesa por se constituir de *isei* emigrados e seus descendentes nascidos fora do Japão. Dentre os *nikkey* no Japão há uma divisão por nacionalidades, sendo comum ouvir de *dekassegui* brasileiros que os *dekassegui* peruanos não são descendentes de japoneses e que utilizam meios escusos para obter o visto. De forma ampla o *dekassegui nikkey* descobre o quanto é brasileiro em solo japonês. *Okinawajin* é a denominação conferida aos *uchinanchu* (autodenominação) pelos Japoneses. O nome Okinawa foi conferido ao arquipélago em 1879, alguns anos após a anexação oficial em 1872. Há ainda no Japão o não reconhecimento da inclusão da categoria *okinawajin* à categoria maior *nihonjin* (autodenominação), apesar da anexação do território de Okinawa como uma província do Japão. O não reconhecimento do pertencimento à categoria *nihonjin* e excessiva criação de compartimentos identitários se mostra uma característica marcante na relação entre descendentes de japoneses e *nihonjin*.

Ao acompanhar a comunidade *uchinanchu* de Brasília em momentos como a viagem para a apresentação do RKMD no sambódromo do Anhembi (SP) e o evento de integração das filiais de Curitiba, São Paulo, Campo Grande e Brasília em uma chácara na grande São Paulo em junho de 2008 ficou patente o pertencimento daquelas pessoas

oriundas de diferentes cidades a uma comunidade *uchinanchu*. Nos momentos da despedida representantes das filiais do RKMD discursaram em tom de forte emoção sempre fazendo referências ao sentimento de gratidão à herança cultural bem como à dedicação de coração à tarefa de não deixar a cultura e o espírito *uchinanchu* definharem. Nestes instantes de êxtase onde todos gritavam, assobiavam, batiam palmas e se abraçavam pude observar algumas pessoas chorando emocionadas. Os *uchinanchu* consideram os japoneses frios e contidos, que têm dificuldades ou são treinados para não demonstrar suas emoções. Consideram também que os japoneses se submetem cegamente às ordens e hierarquia, enquanto os *uchinanchu* teriam uma maleabilidade semelhante ao jeitinho brasileiro. Exaltam também as características de ser calorosos e hospitaleiros, uma herança da época em que o reino de Ryukyu consagrou-se como a “terra da cortesia”. Das intensas relações diplomáticas e dos grandes eventos da corte se herdou refinamento artístico, cênico e musical. A etnografia revelou que as concepções *uchinanchu* acerca do modo de ser dos japoneses e seus contrastes têm as festas como um símbolo emblemático da diferença entre *naichi* e *uchinanchu*. As festas dos *naichi* são descritas pelos *uchinanchu* como sendo frias, desanimadas, quase intimistas. Isto revelaria, de acordo com os *uchinanchu*, seu modo de ser reservado, frio nas relações pessoais e individualista em flagrante contraste com o caráter coletivo, receptivo, hospitaleiro, comensal, agregador, caloroso e emocional vivenciado nas festas *uchinanchu*.

A programação da comemoração do centenário da imigração *uchinanchu* no Brasil em agosto de 2008 revelou o quanto as festas exclusivamente *uchinanchu* evidenciam uma configuração de pertencimento e articulação de uma comunidade diferente da maneira como a comunidade *nikkey* se apresenta. O elo de pertencimento identitário ao espírito *uchinanchu* foi celebrado no Brasil por delegações vindas de Okinawa, Japão, México, Peru, Argentina, Havaí, Califórnia. O reconhecimento de que pessoas não descendentes de *uchinanchu*, desde que interessadas em conviver e aprender sua cultura possui também o *kokoro* (coração, também sentimento) e o espírito *uchinanchu* contrasta vivamente com a extrema compartimentação em múltiplas categorias que existe entre os *nikkey*. Os *uchinanchu* valorizam não só o interesse em sua cultura como declaram que uma de suas virtudes é o grande interesse e a abertura às demais culturas, bem como a valorização da mistura cultural ocorrida devido ao movimento diaspórico com a dispersão por diferentes países.

O objetivo desta etnografia é revelar como as relações identitárias ligadas ao lugar de origem, no caso Japão e Okinawa, transplantadas para uma colônia em terras brasileiras e marcadas por uma dinâmica migratória que completou um século de circulação entre pólos opostos do globo se constituem num complexo e dinâmico mosaico de sobreposições, contrastes e negociações, envolvendo trânsitos internacionais com conseqüentes câmbios – igualmente dinâmicos e impermanentes - de referentes identitários. Estas relações identitárias contrastivas entre os *uchinanchu* e os *naichi* se estenderam no espaço, no sentido da transposição desta relação identitária para a colônia *nikkey*. As relações identitárias, ao serem marcadas pela experiência de migração, se sobrepõem formando um mosaico onde estas identidades se acumulam, permitindo algumas sobreposições, mas permanecem distintas em algumas relações identitárias contrastivas específicas. E nas festas muitos destes elementos de contraste se exaltam e se afirmam.

## Capítulo III

### **Afirmação identitária *uchinanchu***

Em maio de 2008 a senhora Kame Uema faleceu em Vargem Bonita. Tinha 90 anos e não teve filhos. Havia ficado viúva há quarenta anos e foi enterrada junto a seu marido. Seu velório e enterro foi um momento crucial onde pude ouvir e sentir a coesão da família *uchinanchu*. Foi também um momento em que se tornou claro e transparente o caso de adoção ocorrido na família Uema, do qual eu já ouvira muitas histórias. Aqui vou, na medida do possível, montar um quebra cabeças a partir das observações em campo e das entrevistas que realizei para narrar a história de dois arranjos familiares ocorridos na família Uema. Apresento também a história de arranjos familiares ocorridos na minha própria família para inserir a discussão no contexto migratório e analisar as distintas maleabilidades ocorridas em cada uma das famílias aqui em foco. Adicionalmente apresento um relato sobre a perspectiva *uchinanchu*, menos formal, sobre os relacionamentos matrimoniais.

Para finalizar este capítulo apresento a trajetória da filial de Brasília do grupo de *taiko* Ryukyu Koku Matsuri Daiko (RKMD). Trata-se de um grupo voltado para apresentações típicas da cultura *uchinanchu* que, por ter como objetivo despertar os jovens para a valorização identitária e cultural insere elementos musicais modernos mesclados às canções tradicionais. A organização do RKMD inclui a matriz do grupo em Okinawa e se estende com a formação de grupos filiais nos países por onde se dispersou a comunidade *uchinanchu*. Há filiais do grupo de *taiko* Ryukyu koku Matsuri Daiko em países como Estados Unidos (Califórnia e Hawaii), Peru, Argentina, Cuba, México, Brasil e Japão. Foi justamente no processo de filiação que ocorreu um conflito envolvendo as famílias *uchinanchu* de Brasília. Assim pretendo demonstrar, através de meus dados etnográficos, a afirmação identitária contrastiva e seu desempenho em momentos críticos.

## Um Funeral, Adoções e Casamentos

É bastante comum ouvir na colônia *nikkey* que no Japão somente em ocasiões de casamento e funeral se reúne toda a família. Isto é falado normalmente para comentar o número reduzido de pessoas nas festas dos japoneses. Isto não é algo que se observe entre os *uchinanchu*, onde as festas familiares congregam até mesmo a comunidade em que aquela família convive. No funeral da senhora Kame Uema participaram pessoas vindas de outros estados, parentes principalmente de São Paulo. Cheguei de manhã bem cedo ao cemitério Campo da Esperança. Na capela se encontrava apenas o núcleo familiar mais próximo da senhora Kame Uema, sempre chamada por todos de *obaa*<sup>30</sup> Assim que cheguei deparei-me com Luisa Masae Uema ao lado do caixão explicando para duas crianças, que tocavam no rosto de Kame, a causa de ela estar pálida, gelada e rígida. Dizia às crianças que o coração da *obaa* não batia mais, que seu sangue não mais corria em suas veias. Ao fundo da capela, em uma copa, Zizi Uema dispunha em uma mesa alguns pacotes de salgadinho, biscoitos, refrigerantes, sucos e água. Luisa aproximou-se de mim dizendo que viriam muitas pessoas de longe, seria um longo dia e que é prática usual oferecer algo para se comer. Entre os *nikkey* sempre se oferece alimentos em situações de funeral, prática trazida do Japão. São realizados verdadeiros *picnics* nos cemitérios, em ocasião das homenagens aos ancestrais (em julho ou agosto). Muitas vezes ao longo da minha vida fui abordada com a pergunta “é verdade que no Japão quando alguém morre fazem festa?” Este imaginário pode, a meu entender, se justificar por elementos distintos presentes em situações de funeral entre os *nikkey*. Refiro-me ao *omiyage* (lembrança, presente) oferecido pela família do morto, à comensalidade, ao grande número de pessoas que se reúnem para o funeral e principalmente ao choro comedido, compenetrado, completamente inverso ao desespero visto em funerais ocidentais. A impressão mais forte que se tem ao acompanhar um funeral *nikkey* é que aquelas pessoas encaram a morte demonstrando certa tranqüilidade ou naturalidade. No funeral da senhora Kame a jovem não *nikkey* que nos últimos anos

---

<sup>30</sup> Abreviação *uchinanchu* para *obaasan* – avó. Entre os japoneses a forma vocativa carinhosa para *obaasan* é *batchan*. A minha *batchan* considerava demasiadamente ríspido e desrespeitoso chamar *obaasan* apenas por *obaa*, preferindo *batchan*. A utilização do termo vocativo *Obaa* é visto apenas entre os *uchinanchu*. Pode-se observar facilmente que a informalidade vigente entre as famílias *uchinanchu* muitas vezes contrasta com a hierarquia e formalidade vigente internamente às famílias *nikkey*.

cuidou de Kame chorava desconsoladamente e me disse se sentir desconfortável ali, onde ela interpretou o comportamento dos presentes como demasiado frio e contido.



Foto 24 – *Oba* Kame Uema no *Shinenkai*, 26 de janeiro de 2008.

Minha mãe havia me instruído a levar o *Kooden*<sup>31</sup>. Porém, pelo fato de eu ter sido umas das primeiras a chegar, fiquei sem saber em que momento entregar o *kooden*. Quando outras pessoas chegaram e assinaram um livro, entregando em seguida o *kooden* e recebendo o *omiyage*, fiz o mesmo. Conversei com Luisa, que me falou sobre os últimos dias de Kame, dizendo que já estava mesmo preocupada havia um tempo pelo fato de a *obaa* se mostrar inapetente. Na interpretação de Luisa, sua falta de apetite, de vontade de comer, seria um sinal de que sua energia vital estava se esgotando. Havia cerca de um mês que Liza, filha da Luisa e neta de Kame, contou-me sobre o estado de saúde da *obaa*, mas em tom de brincadeira, sobre o fato de a *obaa* confundir a Liza com a Ana, sua irmã, em situações onde perguntava sobre as crianças, filhas de Ana, não da Liza (que não tem filhos). Luisa falou também de sua relação familiar com a *obaa*, enquanto nora e sogra coabitando, uma vez que Kame perdera seu marido muito nova (aos cinquenta anos de idade), quarenta anos antes de seu falecimento. Luisa falou bastante sobre o cotidiano e a relação da *obaa* com as crianças pequenas Marina e João (netos de Luisa, filhos de Ana), as preferências e hábitos de Kame, os locais que mais traziam sua lembrança.

Comecei a ficar um pouco confusa, achando que faltava algo para ligar os laços das relações de parentesco que se apresentavam a mim. De fato ainda não foi neste funeral que consegui montar o quebra cabeça do parentesco da família Uema. Faltavam ainda informações fundamentais que só obtive meses mais tarde. No entanto, durante o funeral pude conectar aquela senhora à história de adoção que ouvira anteriormente de várias pessoas. Era Kame quem havia adotado uma criança com cerca de três anos que, ao cair da noite, falava para ela “vou ir dormir com a minha mãe” e ia embora. O irmão mais novo desta criança foi entregue a Kame com poucos meses. Dizia-se enfaticamente que Kame não tinha filhos, mas que sempre dedicou enorme atenção ao cuidado de todas as crianças de Vargem Bonita. Dizia-se “quem dali nunca ganhou uma bolacha, nunca almoçou uma comida preparada por Kame?” A grande atenção, cuidado, carinho para com as crianças e os idosos é uma característica bastante ressaltada pelos *uchinanchu* quando falam de si mesmos. As demonstrações de afeto e respeito a eles

---

<sup>31</sup> *Kooden* é a prática tradicional japonesa de contribuir financeiramente em ocasiões de funeral e demais ritos que marcam o sétimo dia e a sétima semana, repetido no primeiro aniversário e na entrada do terceiro ano, ou seja, o segundo aniversário, havendo ainda um rito em lembrança do sétimo ano de morte. O *Kooden* é entregue à família em um envelope onde se escreve “*Kooden*” em caracteres japoneses e se identifica a pessoa que ofereceu a contribuição. Esta contribuição é utilizada para ajudar nos custos do funeral e dos rituais subsequentes. Quem oferece o *kooden* assina em um livro e recebe um *omiyague*.

são facilmente percebidas na convivência com os *uchinanchu*. De certa forma o cuidado com as crianças na comunidade *uchinanchu* de Vargem Bonita é tido por eles mesmo como uma tarefa um tanto difusa. O grupo de crianças cresceu junto e teve uma vigilância por parte dos adultos das famílias da comunidade. Praticamente uma só família, conforme afirmavam veementemente os *uchinanchu*, mesmo os que não residiam em Vargem Bonita.

Ainda durante a manhã, depois que chegaram mais familiares e amigos, saí com a Liza e a Zizi para comprar *senko* (incensos) no templo da Seicho-no-ie. Os incensos são peça fundamental no ritual fúnebre, que seria realizado pelo monge Sato, do *otera* (templo budista japonês da SQS 315/316). Um bom tempo após o funeral de Kame recebi uma visita de Liza, que ao sentir o odor do *senko*, recordou-se imediatamente de sua *obaa*, afirmando que até aquele dia em sua casa havia muitos bastões de *senko* constantemente acesos em homenagem à Kame. Zizi, ao voltarmos à capela, mostrou-me uma grande, larga e rasa tigela marrom. Disse-me que o recipiente para a queima de incensos é uma peça que diferencia fortemente os rituais *uchinanchu* dos rituais japoneses. O recipiente da cerimônia budista japonesa é bem menor, mais fundo e feito de um material metálico dourado. O monge Sato chegou por volta de 14:30 h e iniciou a cerimônia, falando em *nihongo* (língua japonesa) e traduzindo para o português<sup>32</sup>. O mantra “*Namo Amida Butsu*” é entoado pelos budistas para que o espírito tenha força e luz e assim siga seu caminho.

Após a fala do monge Sato todos os presentes prestaram homenagem a Kame acendendo muitos bastões de *senko* que eram depositados na tigela marrom. Esta tigela foi carregada durante o séquito que acompanhou o caixão até o túmulo e lá foi deixada. No momento do sepultamento Luis tomou a palavra. Em sua fala ficou claro a relação que havia entre a história da adoção na família Uema e a senhora Kame. Desde meu primeiro contato ouvi que o garoto Kuniyo tinha sido adotado já com três anos de idade, e que passava o dia na casa da mãe adotiva, no entanto ao cair da noite ele lhe falava “vou dormir com a minha mãe” e simplesmente ia embora. Então o casal Seifuku e Uchi Uema, que tiveram um total de oito filhos, deu o filho caçula Luis Hiyode para o irmão mais velho de Seifuku e sua esposa Kame criarem. Luis falou em seu discurso de

---

<sup>32</sup> Durante a cerimônia disse algo que ficou marcado em minha memória: quando uma pessoa querida falece, apesar de ser algo natural e inerente à vida, acarreta fortes sentimentos como a tristeza. No entanto mesmo esta tristeza, tida como algo negativo, se transforma em energia necessária ao caminhar do espírito da pessoa que faleceu.

despedida sobre a forma com que sua vida esteve ligada a Kame. Contou sobre o irmão Kuniyo que mesmo muito novo selou o destino de Luis e Kame passarem a vida juntos. “Na verdade era pra ter sido o meu irmão o filho de Kame, mas o destino quis que eu fosse criado por ela”. Falou sobre a viuvez precoce de Kame e o reencontro do casal naquele momento para todo o sempre. Desde que ficara viúva *obaa* Kame passou a viver com seu filho adotivo que se casou, teve duas filhas e três netos, a mais nova nascida em 2009.

A adoção foi uma prática bastante difundida no movimento migratório e na colônia nipobrasileira. De uma forma ampla a maleabilidade da Família Japonesa no contexto migratório fora, segundo Ruth Cardoso (1995), devida em parte à exigência das “três enxadas por família” para embarcar para o Brasil. No entanto não foi somente no contexto migratório que a maleabilidade da família japonesa se fez presente. A preocupação em dar seqüência ao nome da família era motivadora das práticas tradicionais de arranjos familiares e adoções. Há questões mais profundas no pano de fundo desta maleabilidade no parentesco, sobre tais questões há distintos posicionamentos. Apresento mais à frente uma tentativa de explanar arranjos familiares ocorridos entre meus próprios ancestrais, cujas motivações e desdobramentos se mostram bastantes distintas das que ouvi dos meus entrevistados *uchinanchu*. Antes disso, porém, exponho os dois casos de arranjos familiares a que tive acesso durante a pesquisa de campo entre os nipobrasileiros *uchinanchu*, no contexto da migração para o Brasil. O primeiro é onde continuo montando o quebra-cabeça da estrutura familiar Uema, baseando-me no depoimento de Nelson Uema e sua mãe Luiza. Assim, o relato sobre o primeiro filho do patriarca, com outra mulher, ter ficado em Okinawa para dar prosseguimento ao nome apresenta dados interessantes que analiso em contraponto a uma história semelhante ocorrida na minha família. O segundo caso é tido por quem o narra, sobre a sua própria família, como um fato demonstrativo da maneira menos rígida com que os *uchinanchu* encaram as relações matrimoniais e estrutura familiar.

Após uma longa entrevista com Nelson e sua mãe Luiza, pude enfim montar o quebra cabeça da estrutura de parentesco que desde o início da pesquisa de campo se insinuou. Sumarizando, na trajetória da família Uema pode-se encontrar três personagens que desempenharam papéis centrais nos arranjos familiares. A mãe de Seiji, o próprio Seiji e Luis Hiyode ou Zoba. O depoimento me foi concedido pelo filho e pela esposa do Seiji. Entre a mãe e o pai do Seiji havia um acordo de casamento. Suas

famílias eram amigas em Okinawa. Antes de se casarem resolveram ter logo um filho para emigrar para o Brasil com a família de três pessoas exigida. Antes do plano da migração se concretizar, com o Seiji já nascido, seu pai Seifuku engravidou outra mulher chamada Uchi. Quando Uchi procurou Seifuku, a família da mãe de Seiji não mais aceitou que ela acompanhasse Seifuku em uma aventura ao Brasil. Assim Seifuku se casou com Uchi e vieram para o Brasil. Seiji permaneceu com a mãe em Okinawa, Seifuku e sua esposa Uchi emigraram para o Brasil. No Brasil o meio-irmão caçula de Seiji, Zoba foi doado por Seifuku e Uchi ao seu irmão mais velho casado com Kame, cujo funeral eu acompanhei. Em Okinawa, Seiji foi cedido pela mãe aos avós paternos devido à forte insistência do avô. Seiji seria o último Uema em Okinawa, responsável por dar prosseguimento ao nome da família. Aos dezoito anos, após a morte de seu avô, Seiji embarcou para o Brasil trazendo sua avó, que o criava, e não regressou ao Japão. Porém, apesar de ser o filho mais velho, jamais foi bem aceito por sua madrasta Uchi. E Zoba, mesmo sendo caçula, teve seu posicionamento na genealogia familiar recolocado por ter sido criado como filho do irmão mais velho.

Este caso apresenta perspectivas semelhantes e ao mesmo tempo bastante diferentes em relação a arranjos ocorridos na minha própria família. A adoção como mecanismo de continuidade do nome se mostra como ponto fundamental na minha família, enquanto no caso anterior encontramos também outros elementos a compor as circunstâncias onde a adoção se inseriu no histórico da trajetória familiar. Considerarei três narrativas que trazem a problemática do nascimento de filhos de um casamento anterior, porém os desfechos divergem profundamente. No caso *uchinanchu*, temos a saga de arranjo e adoção que de certa maneira se reconfigurou devido às circunstâncias. No trecho de entrevista com Hélio Higa e Irene, casal *uchinanchu* que mora em Curitiba, transcrito imediatamente a seguir, tem uma interpretação da maneira como a perspectiva *uchinanchu* sobre os relacionamentos matrimoniais difere da perspectiva japonesa. E, por fim, relatarei brevemente os arranjos matrimoniais e adoção ocorrida na minha família, a fim de exemplificar a forma como o acordo em relação à primeira filha, de outro casamento, foi rigidamente seguido. Fica patente a diferença de perspectivas e comportamentos quanto à interferência das emoções e sentimentos nas relações matrimoniais observadas entre *uchinanchu* e *naichi*.

*Hélio – Uma coisa que distingue. As casas japonesas têm um altar de culto aos ancestrais, em Okinawa também. Só que no altar dos japoneses tem uma katana (espadas), no altar dos okinawanos tem um sanshin. Que é um*

*instrumento musical. Então uma cultura do katana e uma cultura do sanshin. Então essa é uma diferença básica.*

*Yoko – E o totome (altar doméstico uchinanchu) está contigo?*

*Hélio – Não.*

*Yoko – Está com seu pai?*

*Hélio – Está na casa do meu primo mais velho que é herdeiro do anterior, ancestral.*

*Yoko – O seu pai não é o filho mais velho?*

*Hélio – Não, meu pai é o caçula. Eles eram quatro irmãos. O mais velho é Yoshiyo, depois tem o Fumyio, segundo, Shiguelo o terceiro, Yoshinobu é o caçula.*

*Yoko – E por parte de mãe?*

*Irene – Vichi, tem um monte.*

*Hélio – Yoshio, é parte de mãe, os filhos todos.*

*Yoko – Quantos irmãos a sua mãe tem?*

*Hélio – Tem dois irmãos e quatro irmãs.*

*Irene – Só isso?*

*Hélio – Eram sete.*

*Yoko – E eles já são nisei?*

*Hélio – Nisei, todos nisei.*

*Irene – Não, eu acho que o teu tio Paulo é isei.*

*Hélio – Peraí. É de um outro casamento. Minha avó materna tinha dois filhos em Okinawa. Filhos da minha avó, né, não do meu avô. De um primeiro casamento. Um era Shinhey. O outro simplesmente a gente nunca teve contato. Eu. A minha mãe até sabe o nome dele, mas eu.*

*Yoko – Sua avó casou de novo. Qual que era o nome dos maridos, você sabe? Do primeiro e do segundo marido dela. Ela ficou viúva, como é que foi?*

*Hélio – Não, ela simplesmente. Que Okinawa era o seguinte, é igual ao nordeste, a pessoa encheu o saco já ia pro outro, era. Não existia formalidade com relação às uniões, né. A pessoa brigou ali, saia de casa e já vivia.*

*Yoko – Então não era uma coisa muito pesada, digamos assim, essa história.*

*Hélio – Não, não.*

*Yoko – Porque até hoje, pros japoneses, divórcio é uma desonra, né.*

*Hélio – É. Mas lá em Okinawa era diferente. Em Okinawa, a minha tia mais velha que nasceu em Okinawa, ela dizia pô a gente era igual baiano lá. Faz filho com um, faz filho com outro, entendeu. Então era assim. Era uma, era uma sociedade assim pelo ponto de vista nosso, muito permissiva, né. Então, mas é o estilo de vida deles, ora. Bem diferente do japonês, em que as coisas eram mais formalizadas no Japão. O casamento primeiro da minha avó, a avó materna ela tinha dois filhos e resolveu vir embora pro Brasil, conheceu o meu avô, que era uma pessoa assim atlética, né. Era lutador de sumo okinawano, um cara muito forte. E aí resolveram casar e vir pro Brasil. Ela praticamente fugiu com meu avô. Era apaixonada pelo atleta lá e, e o atleta tava mal das pernas também em termos. Tava endividado e pra pagar as dívidas veio. Meu avô eu acho que era um playboy, assim vamos dizer. (risos) E tinha uma, a família tinha muitas posses, mas da mesma forma que tinha posses ele era mão aberta. Ajudou muita gente. Emprestou e não recebeu de volta, se endividou. E pra pagar as dívidas veio pro Brasil.*

(Entrevista com Helio Higa e Irene, realizado em Itatibaia, SP, em 22 de junho de 2008)

A comparação do modo de encarar as coisas entre os nordestinos e os *uchinanchu* é freqüente nas falas. Os *uchinanchu* em geral referem-se à alegria, musicalidade, festividade, principalmente dos baianos. Entretanto também traçam comparações relativas às privações e sofrimentos que *uchinanchu* e nordestinos viveram. É preciso relativizar um pouco a referência aos baianos especificamente. Vale lembrar que a referência regional principal dos *nikkey* são os estados do sul e sudeste do Brasil, onde o preconceito em relação aos imigrantes nordestinos é relevante. No imaginário carioca os nordestinos são todos chamados pejorativamente de “*Paraíba*”, termo utilizado também no intuito de insultar alguém. Já por paulistas e paranaenses os nordestinos são chamados “*baianos*” ou “*americanos*”. Desta forma a homogeneização da diversidade cultural do nordeste brasileiro no imaginário do sul e sudeste brasileiro é a realidade onde os *nikkey* estão inseridos. Portanto os *nikkey* de forma ampla não possuem uma perspectiva muito precisa da diversidade cultural do nordeste.

Retomo aqui a história da minha família extensa como um terceiro relato onde irei analisar contrapontos entre as características *uchinanchu* e *naichi*. Início a narrativa em um período no qual ocorreu o casamento da minha *hibatchan* (bisavó). Tendo, desde a infância, ouvido constantemente a saga dos primeiros anos da vida dos imigrantes japoneses no Brasil e histórias familiares de arranjos matrimoniais, seqüência do nome da família e adoções, estes elementos começaram a fazer mais sentido para a minha percepção enquanto indivíduo no mundo quando comecei a ter um contato mais próximo com a antropologia. Sendo mestiça e mesmo tendo tido um contato muito próximo com elementos culturais como a alimentação e costumes, minha família nuclear manteve-se distante da “colônia japonesa” no Distrito Federal, salvo em ocasiões de visitas aos parentes em Londrina, assunto discutido na introdução.

É justamente na geração de meus bisavós maternos que ocorreu uma série de arranjos familiares. Naquela época no Japão, os casamentos ocorriam basicamente por *miai* (casamento por acordo). Os noivos eram escolhidos, os procedimentos e arranjos eram acertados anteriormente pelos pais dos noivos. A família da minha *hibatchan* (bisavó), Fugiwara, havia perdido o único filho após o casamento da filha mais velha. A minha *hibatchan* era a segunda filha, e tinha duas irmãs mais novas. Colocava-se então

uma questão: como perpetuar o nome Fugiwara sem um homem herdeiro? Assim um duplo acordo de *miai* foi efetivado entre a família Fugiwara e a família Nitahara, que tinha dois irmãos. O mais velho dos irmãos já tinha uma filha. Não se sabe se a mãe dela era viva. Quando ele se casou com a *hibatchan* ela sequer sabia da existência desta primeira filha. A *hibatchan* não tocava neste assunto. Um acordo havia sido feito com relação a esta primeira filha. Consistia no seguinte: esta filha não mais o procuraria, seria desligada da família e herdava, com o pai vivo, uma floresta de pinheiros. Uma fortuna suficiente para seu sustento por toda a vida. Esta filha procurou o irmão do meu *hijitchan* (bisavô), que se casara com a irmã da minha *hibatchan* depois que seu pai se encontrava no Brasil. Foi-lhe dito que ela não podia procurar a família porque esse era o acordo e simplesmente foi mandada embora.

Uma praxe na prática do *miai* era o reduzido número de encontros entre os noivos, geralmente apenas dois: o primeiro para se conhecerem e a próxima vez que se veriam já seria na cerimônia de casamento. A minha *hibatchan* foi apresentada primeiramente ao irmão do seu futuro marido. Acredito que devido a este casamento anterior, entretanto ouvi muitas narrativas que conferiam essa “troca” ao fato do meu *hijitchan* ser mais baixo que a minha *hibatchan*. Ela era enorme para os padrões japoneses da época, 1.62 m, e aos vinte e três anos de idade já estava “ficando pra titia”. Na apresentação dos noivos o irmão do meu *hijitchan* compareceu em seu lugar. Acontecia apenas um encontro anterior ao casamento, esta apresentação, onde minha *hibatchan* foi apresentada ao cunhado, não ao futuro marido. Os esposos conheceram-se realmente apenas na cerimônia de casamento.

O irmão do meu *hijitchan* e a irmã da minha *hibatchan*, por sua vez casaram-se também, para perpetuar o nome Fugiwara. Entretanto não tiveram filhos. Quando a família da minha *hibatchan* migrou para o Brasil deixou seu filho caçula com o casal formado pela irmã da minha *hibatchan* e o irmão do meu *hijitchan*, no caso um irmão do meu *jitchan*. Assim quem seguiu tanto o nome Fugiwara como o nome Nitahara são filhos biológicos da minha *hibatchan*. Na época da emigração para o Brasil meu *jitchan* tinha 10 anos, para satisfazer a exigência das “3 enxadas por família” a irmã caçula da minha *hibatchan* acompanhou a família. Meu *jitchan* tinha um irmão mais novo que, quando migraram para o Brasil, ficou no *Nihon* para dar continuidade ao nome Fugiwara. Um outro irmão caçula do meu *jitchan* nasceu em solo brasileiro. Depois o casal que ficou no Japão com o irmão do meu *jitchan* adotou outra criança, um primo. E

ambas as famílias deram seqüência aos nomes. Nitahara e Fugiwara eram famílias *samurai*. Também entre o mesmo segmento social no *Nihon* existe uma hierarquia. Os casamentos sempre tiveram funções de alianças. Nesta dupla união entre as duas famílias ocorreram várias trocas: a família Nitahara possuía uma condição econômica mais favorecida, por outro lado a condição da família Fugiwara na hierarquia era mais privilegiada.

Estas três histórias familiares nos revelam quão maleáveis se mostraram as configurações familiares no contexto migratório, tanto entre *uchinanchu* como entre os japoneses. A preocupação em dar prosseguimento ao nome da família é um elemento encontrado em ambos os casos. A adoção é a estratégia utilizada para tal fim. O desenrolar dos dois casos e sua conformação final demonstram, contudo, que as idéias, sentimentos e comportamentos que guiaram cada uma das trajetórias familiares aqui em tela são bastante distintos. O filho deixado pela *hibatchan* com sua irmã seguiu o nome da família Fugiwara no Japão conforme mandou o protocolo. Seiji, que deveria ter ficado em Okinawa para seguir o nome Uema acabou vindo ao Brasil. E mesmo não tendo uma pronta aceitação o sentimento de ajudar e estar próximo a sua família, como uma obrigação de filho mais velho foi, segundo seu filho Nelson, o principal motivo da permanência de Seiji em Brasília.

Uma radical diferença a ser apontada entre *uchinanchu* e *naichi* se localiza na questão do cumprimento das formalidades relativas às uniões matrimoniais e relações familiares. Entre os *naichi*, uma vez estabelecido um acordo não há reconsideração. Esta rígida obediência fica clara no episódio em que a primeira filha do meu *hijitchan* (bisavô) com outra mulher que não a *hibatchan* procurou a família e simplesmente não foi recebida. Afere-se também deste episódio um comportamento formal da família japonesa que tanto os *uchinanchu* como brasileiros em geral apontariam como frio e emocionalmente contido. Esta relação distante e fria, sem demonstração de afeto entre os membros da família no Japão é uma característica muito apontada pelos *uchinanchu* como demonstrativo de que a hierarquia da sociedade japonesa tem seu paralelo no interior da instituição familiar. Mesmo os *dekassegui* brasileiros que procuram visitar seus parentes japoneses vêem suas expectativas de identificação e afeto familiar muitas vezes frustrada. Dizem: “Os familiares japoneses tratam os parentes brasileiros de modo frio, não demonstram nenhuma emoção por conhecer pessoas vindas de tão longe.

Ignoram o fato de que a gente tem o mesmo sangue correndo nas veias. Nem parece que você é da família.”

Radicalmente diferente é o que se constata nos relatos familiares *uchinanchu* expostos aqui. Ambas as histórias *uchinanchu* são demonstrativas da maneira como a emoção, a paixão e o sentimento de coesão familiar se inscrevem na conformação da trajetória familiar. Priorizam-se as relações de respeito e honra na família *naichi*, enquanto na família *uchinanchu* a emoção, a informalidade e uma certa inconstância das uniões matrimoniais revela um *ethos* bastante diverso dos *naichi*. A forma de encarar a existência de um matrimônio anterior se mostra oposta se compararmos as histórias aqui em tela. Na família Nitahara as informações acerca da existência de uma filha de um casamento anterior (não se sabe ao certo se realmente houve casamento, viuvez ou o que de fato aconteceu) são imprecisas por ter sido considerado por muito tempo um assunto tabu. Não houve qualquer contato e aproximação desta primeira filha com qualquer membro da família. Na família Uema o filho de uma primeira relação, que foi incumbido de seguir o nome em Okinawa se aproximou e conviveu com a família. Na família Higa a história do primeiro casamento da avó materna é contada de forma descontraída, dada como um exemplo de como os *uchinanchu* encaram a questão matrimonial de forma passional e emotiva.

Podemos supor que as diferentes perspectivas e atitudes ante as relações matrimoniais e estruturas familiares entre *naichi* e *uchinanchu* são guiadas por *ethos* e valores próprios a cada grupo. A forma descontraída, não formal e leve com que os *uchinanchu* relatam a existência de filhos de um primeiro casamento e um novo casamento movido pela paixão e aventura é um exemplo desta diferença. Os radicalmente diferentes trajetos e desfechos das histórias aqui tratadas revelam que entre os *uchinanchu* a maleabilidade da configuração familiar foi muitas vezes guiada pelas circunstâncias e emoções, enquanto os arranjos acordados na família *naichi* foram rigorosamente seguidos. As histórias apresentam diferenças que refletem distintos modos de ser e se posicionar perante situações até certo ponto semelhantes. A questão familiar se mostrou um ponto comparativo entre a identidade *uchinanchu* e *naichi* de forma bastante protuberante em meus dados etnográficos. A rigidez no tocante às regras de sucessão do nome familiar entre os *nikkey* foi preponderante sobre os sentimentos<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> O filme *Gaijin (I e II)*, de Tizuka Yamazaki retrata que a tentativa de conter os sentimentos e emoções foi algo bastante complicado na colônia nipobrasileira de forma ampla.

## Identidade *Uchinanchu* e a representatividade do taiko

A forma como a narrativa a seguir, sobre um conflito envolvendo o grupo de *taiko*, inclui a questão familiar é deveras determinada pela perspectiva e atitudes *uchinanchu* em relação à família. Além da questão familiar o trecho de entrevista que transcreverei é revelador da maneira como a questão identitária foi ressaltada em um momento de grande conflito envolvendo famílias *nikkey*. A afirmação identitária foi neste relato considerada como um ganho apesar da situação estressante de conflito que se criou. Ao mesmo tempo a identidade *uchinanchu* e o pertencimento, bem como a inserção na cultura e sociabilidade na comunidade *uchinanchu* foram também considerados como um detonador das divergências que levou ao conflito no grupo de *taiko*. O grupo de *taiko* carrega o simbolismo de um pertencimento a uma comunidade diaspórica transnacional. O grupo de *taiko* está investido de uma forte legitimidade, sendo fruto de um esforço consciente e organizado no sentido de difundir a cultura okinawana. É a materialização performática da unidade da comunidade transnacional *uchinanchu* revelando a coesão de sua cultura e pertencimento identitário ao espírito *uchinanchu*. O grupo fortalece com as apresentações tipicamente okinawanas, padronizadas a um nível transnacional, a imagem de uma comunidade *uchinanchu* unida, preservando seus valores familiares de prestar atencioso cuidado aos idosos e crianças.

*Liza – O que fez aparecer Okinawa aqui em Brasília foi o taiko. A Associação não se interagia tanto nos outros meios, não tinha tanta representatividade, digamos. Foi em 2005 que a Associação Okinawa trouxe um pessoal da Associação Okinawa de Campo Grande pra ministrar uma oficina de taiko. Em julho. E aí a gente formou um grupo. Só que nessa oficina não só tinha associados, como também o Seinenkai que era o grupo de jovens da Vargem Bonita que tinha tanto okinawanos como não okinawanos. Mas nunca teve essa diferença tipo aquele cara é da família de Okinawa, fulano não. Não tinha, era todo mundo ali daquele grupo só. Brasília já tava começando a ferver taiko, só que taiko do Japão mesmo, que os primeiros grupos se formaram no Nipo e em Taguatinga. Que hoje são o Hikari no Nipo e o Miyako em Taguá. Aí vieram os meninos de Campo Grande, ministraram a oficina e formamos um grupo ali com o pessoal que fez a oficina, e aí surgiu o Choode, que é o nosso primeiro grupo de Taiko. E aí vem uma novela! É uma história muito louca. Final de outubro. Aí foi quando a gente fez a primeira apresentação lá no Seicho-no-ie. Que os dois grupos japoneses já tinham tocado e aí todo mundo, taiko de Okinawa, o que será isso? Todo mundo, os meninos do outro taiko que falam pra gente. Nossa, que grupo é esse? Um grupo novo de taiko só que de Okinawa, um estilo*

*diferente. E ninguém sabia como era. A gente tocou e todo mundo ficou assim, saca. Foi uma coisa que abalou mesmo. Todo mundo ficou de cara, foi uma loucura. Começou a encher de gente querendo entrar no grupo. Chamou muito a atenção por causa do estilo, da coreografia. Era uma coisa muito nova. Foi aí que Okinawa começou a aparecer mais no meio nipônico aqui em Brasília, na comunidade nikkey. Por causa do taiko. Hoje a Associação é famosa por causa disso. Aí hoje também tem um outro grupo de taiko.*

*Yoko – Que é esse Requiios?*

*Liza – Isso, que era. Eles vieram conosco, na verdade éramos um. Esses dois grupos que existem hoje. Foi uma dissidência. Foi um conflito muito grande que aconteceu esse famoso racha! Quando a gente formou o Choode, que vem justamente daquela frase Ichariba Choode. Choode na língua de okinawano é irmão. (...) Na verdade o taiko veio depois, o Dudu já tocava sanshim. Eu lembro que quando eu vi meu primo, neto do meu avô, neto, terceira geração, tocando Sanshim pela primeira vez, Yoko eu chorei, eu chorei. Porque aquele som, olha como é que vem. Aí que vem aquela coisa mesmo da identidade pura assim, vup, sei lá, bateu logo no fundo do meu coração e aí eu me lembrei, cara. Esse som eu só escutava quando eu ia pra São Paulo ou quando vinha amigo do meu avô lá em casa. Que meu avô reunia amigos, parentes, um montão de gente, a família inteira e ficavam tocando sanshim. Eles ficavam tocando horas e horas e cantando, e todo mundo bebendo, e churrasco, e não sei o que, e muita comida e aquela coisa. E eu pequena, cresci, sabe. E só meus avós que tocavam, a geração dos meus pais, já não tem nenhum dos tios meus que toque. E quando eu vi o Dudu, e o Dudu é mais novo que eu. Então eu nossa! Caraca, graças a Deus, alguém dessa família tinha que salvar a cultura de Okinawa e a própria família. Porque nenhum dos outros meus primos toca também sanshim. Taiko já tem, hoje em dia. Porque taiko realmente é uma coisa que atrai os jovens. Agora sanshim, que é um instrumento. E ele, cara está ficando cada vez melhor, não é à toa que ele está indo pra Okinawa agora, né. Aí menina, essa questão de que começou a aparecer a cultura de Okinawa aqui na comunidade nikkey vem de agora mesmo porque antigamente a Associação Okinawa não tinha nenhuma. E justamente o taiko foi uma estratégia que a Associação pensou justamente pra fazer com que as outras gerações se interessassem e mantivesse, né a própria Associação. Aí eu participo das reuniões da Associação também, além do taiko.*

(entrevista com Liza Uema, realizada em 26 de março de 2008 na UnB)

O trecho transcrito acima indica uma relação direta entre a identidade *uchinanchu* e sua forma peculiar de sociabilidade e festividade. Ao relatar a participação nas festas, a relação comensal e calorosa com amigos e familiares, a importância da dança e da música como essenciais aos eventos e festas *uchinanchu* podemos conferir à formação do grupo de *taiko* um esforço estratégico para a reprodução cultural da identidade e pertença à comunidade transnacional *uchinanchu*. A intensa circulação dos *uchinanchu* rumo a Okinawa revelou-se um forte propulsor da articulação, união e pertença a uma comunidade diaspórica transnacional com características por que não dizer familiares. A

ida de Dudu a Okinawa – que foi selecionado para o intercâmbio de um ano, embarcou em março de 2008 e conseguiu um emprego permanecendo assim em Okinawa - foi tida por todos como uma merecida oportunidade que aquele jovem apaixonado pela língua, música, enfim, a cultura *uchinanchu* teria para aprofundar-se, imerso completamente no espírito *uchinanchu*. Representou também para a Associação mais um vínculo direto com a tão sonhada ilha, pois as famílias *uchinanchu* de Brasília possuem muitos membros vivendo em Okinawa.

O governo do estado ou província (*ken*) de Okinawa tem bolsas de estudos para descendentes de Okinawa que estão fora, dispersos pelo movimento diaspórico iniciado em 1899. A duração da bolsa oferecida pelo governo do Estado (Okinawaken) é de um ano estudando na Universidade de Okinawa. E as cidades têm bolsas para os descendentes dos emigrantes daquela cidade, com duração de quatro meses. Neste trecho de entrevista podemos perceber a articulação e comunicação existente entre a comunidade *uchinanchu* no Brasil e desta com a comunidade supranacional. A maneira como o grupo de *taiko* foi, em um primeiro momento, estabelecido pela ligação da Associação Okinawa Kenjin de Brasília com a rede *uchinanchu*, pensado estrategicamente como uma forma de reproduzir o pertencimento à comunidade *uchinanchu* e sua cultura peculiar revela um interessante desempenho de uma comunidade supranacional. A primeira oficina de *taiko* se constituiu na materialização de um esforço coletivo dos *uchinanchu* de Brasília. Foi narrada a mim por uma de suas principais articuladoras como fruto de um profundo sentimento de gratidão pelo fato de ter sido contemplada com um intercâmbio para Okinawa (a bolsa oferecida pelas cidades). Christiane Hanashiro, atual presidente da Associação Okinawa Kenjin de Brasília (reeleita em março de 2009), lembrou com muito carinho o período de quatro meses que passou em Okinawa. Afirmou ter sido o momento em que se deu conta de suas origens, após ter passado por crises de identidade por ser chamada de japonesa no Brasil e de brasileira no Japão. Assim sua ida a Okinawa sensibilizou Chris

*A gente tem aquela crise de identidade. Eu sou brasileira ou sou japonesa. Porque aqui dentro, aqui no Brasil eu sou japonesa, lá fora eu sou brasileira. O okinawano ele tem muito disso arraigado, eles são muito ligados. Tanto é que quando, eu, apesar de ter nascido no Brasil, meus pais terem nascido no Brasil, eu cheguei lá e eles falaram é uchinanchu, é igual a gente. Então você fala, opa, então eu me identifiquei de algum modo, eu tenho uma origem. Porque antes, se me perguntassem qual a sua origem, eu falava, bom eu nasci no Brasil, mas a minha origem é japonesa, então eu não sei. Você fica*

*naquele conflito. Mas aí lá a gente, eu, a gente meio que descobre da onde veio, sabe. Legal do Okinawano é por causa disso.*

(Entrevista com Christiane Hanashiro, realizada na UnB em 22 de maio de 2008)

Além de ter sentido claramente sua pertença à comunidade *uchinanchu*, a estada de Chris em Okinawa ressaltou aos seus olhos a questão do que ela afirmou ser um ranço não declarado. Algo que ela percebia na comunidade *nikkey* e que ficou evidente em sua viagem ao Japão e Okinawa, a radical distinção *naichi* e *uchinanchu*. Chris afirmou ter se interessado, desde sua estada em Okinawa, em formar um grupo de *taiko* okinawano em Brasília. Seu principal foco era atingir as crianças, falando da situação da intensificação dos relacionamentos na comunidade *nikkey* de Brasília.

*Agora melhorou bastante porque, por causa do taiko. Pega a criançada. Aí que tá o pulo do gato, pegar a criançada. Aí não interessa se é branco, preto, amarelo, de cabeça pra baixo, do avesso. Ta tudo junto. Eu acho que é isso aí o brilho, que o olho brilha. É ver a criançada, descendente ou não descendente de Okinawa, entendeu, mas foi com a cultura de Okinawa que conseguiu juntar tanta gente. E gente que não é descendente, tem um ranço assim, não é que é um ranço, e de repente o filho, o neto ali tá dançando, tocando. E no final das contas acaba todo mundo junto. Eu acho isso muito legal.*

(Entrevista com Christiane Hanashiro, realizada na UnB em 22 de maio de 2008)

A seguir apresento um trecho da entrevista onde temos um detalhamento da situação de conflito pelo qual passou a Associação Okinawa Kenjin de Brasília e o grupo de *taiko*. Foi formado, pela Associação, um grupo de *taiko* de Okinawa chamado Choode. Este grupo se cindiu, devido às razões explicitadas a seguir. Assim cada parte do grupo desmembrado filiou-se a um grupo distinto de Okinawa, que tem estruturas semelhantes. São eles o Requios e o Ryukyu Koku Matsuri Daiko (RKMD). O RKMD foi fundado por uma pessoa que saiu do Requios para fundar um grupo que incrementasse com toques modernos as músicas tradicionais *uchinanchu*. O Requios permaneceu tocando o estilo *eisa*, mais tradicional.

*Liza - Daí tem esse outro grupo também, que tá conseguindo espaço, e tal apesar daquela racha que teve, da dissidência.*

*Yoko – Teve um motivo específico ou foi só desentendimento mesmo, não bateu?*

*Liza – Eu sou suspeita pra falar porque eu estava bem no meio do rolo. Eu fui daquelas que levantei a bandeira e fui, lutei, fui brigar mesmo. Porque não dava pra deixar, realmente teve muito estresse, muito estresse, foi uma coisa assim desgastante que eu até fiquei doente. Porque eu lembro que eu ia trabalhar e só pensava naquilo, aquela raiva dentro, horrível, foi horrível, foi muito ruim. Eu não tenho mais essa raiva, eu acho que me livrei, graças a Deus, dessa coisa ruim. E também não vejo mais provocações. Porque era provocação, aquela coisa assim de ah, vamos fazer isso então o outro vai e saca. Muita loucura. Pois é, e a gente não se apresenta no mesmo, isso que é uma coisa estranha, porque pra okinawano, olha que contradição. Então quando tem festa da Associação a gente até convida, mas aí eles inventam uma desculpa e falam que não podem. Eles viraram só um grupo que toca taiko de Okinawa, mas não tem nenhum vínculo com a Associação Okinawa justamente porque o racha veio por causa da Associação. Porque eles alegavam que a associação estava querendo tirar proveito do grupo de taiko pra crescer, saca, pra poder se empoderar, e aí não era nada disso.*

*Yoko – Mas foi a Associação mesmo que criou o grupo, de alguma forma, ela que trouxe, fez a primeira oficina.*

*Liza – É, foi. O início foi isso mesmo. E aí, ah, foi uma confusão. Depois dessa primeira apresentação que a gente fez, realmente começou a chover de convite, então sabe quando o grupo gera assim, sei lá uma projeção, que todo mundo tava: ah, esse é o grupo! Um dos papos foi a questão de dinheiro, de patrocínio, de apresentar e ganhar dinheiro. E começaram a vir com papos assim, aí cada um vinha com uma idéia, vamos pedir patrocínio pra quem, sei lá, pra algum político, pra algum empresário. Aí começou esse papo. Eu lembro que nesse dia deu meio que um quebra pauzinho, porque eu mesma fui uma das pessoas que, eu fui contra isso. Pára com isso, isso aqui é pra gente. Aí entramos num consenso. Não vamos aceitar a proposta de nenhum político safado nem ninguém. O papo era esse, que vai aparecer muita gente interessado em ganhar dinheiro em cima da gente. O primeiro papo foi esse. E realmente ficou regrado isso, só que aí os conflitos começaram a aparecer. Em janeiro de 2006, ou seja, o grupo tinha seis, sete meses nós chamamos novamente os meninos de Campo Grande pra participar do Shinenkai, a festa de ano novo. E a gente fez uma oficina. Fizemos o shinenkai, foi uma apresentação maravilhosa, abalou todo mundo, lotou ali. E antes disso a gente tinha feito o soba. Ou seja, o taiko ele trouxe essa coisa de começar a fazer festas. Pra arrecadar fundos mesmo pro grupo e pra Associação. O soba foi feito pela Associação, com a ajuda do grupo de taiko, na época o Choode. E aí lotou e tocamos. Depois do Shinenkai que os meninos voltaram pra Campo Grande começou o estresse. Eu sei que eu vou resumir o que eu acho que foi. Aí fizeram uma reunião pra delegar funções de liderança. Eu não fui na reunião, não pude ir. Depois eu fiquei sabendo quem seriam os líderes. A gente estava na verdade organizando o grupo, elegendo funções mesmo. Porque tinha que organizar o grupo. Ter uma equipe pra administrar aquilo. Aí eu lembro que eu fiquei como secretária, porque eu sempre escrevi ata. E eu sempre participei, sabe fazia questão de botar o meu ponto vista. Mas aí, começou a criar um sei lá... aí veio um negócio de fofquinha, sabe, essas coisas. Aquilo que é privado e público. Aí fofquinha, e realmente a pessoa que foi pra ser a pessoa pra coordenar o treino. Primeiro,*

*tecnicamente ele não era uma pessoa, um bom, sabe, que se... E depois ele começou a querer dar treino usando apito. Cara meio nazistinha. Aí começou a incomodar algumas pessoas, lógico. E o cara não ficava lá não. Aí eu ô, tu não vai correr não? Ele ficava mandando a gente ficar correndo, apitando. Vai, vai, vai. E eu, ô, e você, não vai não? Aí começou um negócio assim. Aí outra pessoa também começou a tipo, o que a gente vai fazer? Eu até estava pensando. Vamos conversar com ele. Falar pra ele, numa boa, ô pega leve. Só que aí começou a vir fofoca mesmo. Tipo assim, eu fiquei sabendo que fulano falou pra não sei quem que minha família, a gente, que eu estou fazendo isso, isso e isso. Começou a criar um clima entre famílias. E okinawanos! No caso da família do outro grupo só a parte masculina que é de Okinawa, a outra parte não é de Okinawa. E aí começou aquele clima, saca, de fulano, está falando mal de não sei quem, estão falando isso, isso e isso. Aí começou, aí olha que coisa louca. A gente tinha um grupo na internet, e-mail de grupo. E aí as coisas começaram a acontecer por e-mail. Aí de repente quando você via lá tinha um e-mail todo... Não estou me sentindo bem, porque não estou concordando com algumas coisas, eu fiquei sabendo que estão falando mal da minha família. Aí eu gente, que viagem é essa! E aí começou a tomar uma dimensão mais séria assim. Porque de repente, quando a gente foi ver eles realmente formaram um grupo ali que eles não estavam, não tinham essa identidade realmente. E aí começou a vir assim acusações pra cima da Associação. Não falando as pessoas, mas a Associação. O argumento deles. E aí tem uma história lá do quartinho. Que tinha um quartinho ali onde a gente treina que era do seinenkai. Seinenkai era o grupo de jovens que era da associação lá da Vargem Bonita. Quando a gente formou o Choode, tinha pessoas que eram descendentes de Okinawanos, que vieram pela Associação e o outro grupo do seinenkai, que estava interessado em aprender taiko de Okinawa. E aí esse grupo começou a acusar a Associação de desrespeitar o uso do quartinho do seinenkai, umas coisas que, meio que não estavam muito bem esclarecidos que eram problemas pessoais e não institucionais. Aí eu sei que eu pelo menos, eu caí de cara na briga. Eu, gente, que e-mail é esse. Aí eu mandava tipo sempre defendendo, não, a Associação não, gente. Aí eu sempre colocava, olha, eu acho que é uma falta de diálogo, vamos conversar pra ver o que está acontecendo. E aí depois, aí sabe quando o outro grupo começa a ficar com raiva e aí começa a soltar outras coisas, falando a Associação quer... O argumento principal é esse. Que o grupo era uma coisa independente da Associação, o grupo tinha que andar com as próprias pernas, e que a Associação não estava deixando, porque estava querendo tomar o grupo pra si, dizer que o grupo era dela. E aí falando do caixa ser junto com a Associação, porque no início era mesmo. Mas depois a gente deixou isso bem claro, que não. A Associação não tinha porque não respeitar isso porque a gente realmente virou um grupo. Mas só que eles não deixaram a gente ter essa conversa, junto com a Associação e junto com eles, não quiseram conversar com a gente num primeiro momento. E já foram alegando isso. E aí pegaram e saíram do grupo. Estamos saindo do grupo. Devolveram os uniformes. Aí eu, gente, que é isso! Não, vamos conversar. Aí finalmente conseguimos, depois, já tinha passado o carnaval. Aí depois de tudo a gente conseguiu falar com eles e fizemos uma reunião no kaikan, enorme, uma roda. Aí tava todo mundo. Aí o que aconteceu, a gente perguntou pra eles ueh, qual que foi, né, porque vocês estão querendo sair, tal. A gente tá aqui pra conversar. Ah, não, o nosso método de trabalho não é o mesmo do de vocês. Aí*

*eu. Mas gente, mas porque, esclareça, falei, não tô entendendo o que você está falando. Pode falar. Aí eu sei que teve um quebra pau, chororô. A gente não concorda com isso, a gente se sentiu muito mal com o que vocês fizeram com a gente. Aí veio um monte de coisa, aí botaram a tona. Ah, esse negócio de falar mal da minha família. Aí começou a gerar um clima entre famílias e isso foi tomando uma dimensão maior. Maior mesmo porque depois dessa conversa eles colocaram pra gente. Olha, não estamos concordando com nada disso e estamos querendo sair. Então ta, saia. Então beleza, então está oficializada aqui essa perda, essa separação. Foi horrível aquilo, saiu todo mundo arrasado, acabado, super chateado. A gente, bom, o que vai ser agora do nosso grupo. Antes disso acontecer, já estávamos cogitando, já se estava cogitando tanto na cabeça deles como na nossa, mais na cabeça do outro grupo. De que havia já um grupo, o Ryukyu Koku Matsuri Daiko, que tem filial em São Paulo, que é de Okinawa e que as coreografias que nós tocamos são dele. E realmente na época a gente tocava dois estilos misturados. Tocávamos tanto músicas do Matsuri Daiko como de taiko eisa, estilo eisa, que é um tipo diferente. Que é o Requios, eles tocam eisa, no caso. Músicas mais tradicionais, coreografias diferentes. Mas só que a gente não tinha essa noção. Na época a gente não conhecia nenhum grupo de taiko de Okinawa no Brasil, só aquele pessoal do grupo de Campo Grande. Aí já se estava cogitando porque o pessoal de Campo Grande já estava fazendo contato com o pessoal de São Paulo pra ver se virava o Ryukyu Koku Matsuri Daiko. Porque também não podia tocar música que não era nossa. Aquelas músicas eram do Matsuri Daiko e o nosso uniforme era imitação do Matsuri Daiko.*

(entrevista com Liza Uema, realizada em 26 de março de 2008 na UnB)

Até este momento da entrevista o relato do conflito englobava já a questão familiar, porém ainda não havia alcançado o nível da pertença identitária. A priori os desentendimentos internos ao Choode giravam em torno de questões financeiras e até de orientação política. A partir deste ponto, quando entra em cena a questão da disputa pelo contato e da negociação com relação à filiação ao RKMD, os relatos apontam a questão identitária como definidora do posicionamento dos grupos que entraram em desentendimento. Assim a pertença à comunidade *uchinanchu* foi considerado por quem me concedeu a entrevista como ponto fundamental na distinção dos dois grupos de *taiko* okinawano em Brasília. No relato o pertencimento identitário é fortemente relacionado a vivência e entrosamento no interior da comunidade *uchinanchu* no Brasil. E tal vivência é relacionada diretamente à alimentação típica das festas *uchinanchu* e seu cheiro característico, que por sua vez se relaciona com a música, o *sanshim*, a alegria, a farra e a exaltação etílica. Alguns meses após a realização desta entrevista, os integrantes do RKMD Brasília e seus familiares foram assistir a um Show do fundador do grupo Requios em Okinawa, o cantor Hidekatsu. Curiosamente patrocinado pela deputada

Eliana Pedrosa. Quem abriu a apresentação foi o grupo originado na dissidência do Choode, que se filiou ao Requiós. Liza contou-me que uma tia sua de São Paulo, que não sabia do conflito ocorrido, soltou o seguinte comentário “Mas esse pessoal que tá tocando *taiko*, não tem nenhum *uchinanchu*.” Após relatar o conflito a sua tia, Liza brincou que mesmo sem ela saber ela sentiu que eles não partilhavam o espírito *uchinanchu*, não possuíam a vivência necessária ao pertencimento à comunidade *uchinanchu*.

*Liza - Mas também tinha aquela questão, né Yoko, não tem a identidade, não são um dos nossos. Nós não temos nada a ver com eles, entendeu.*

*Yoko – Eles não são Okinawa?*

*Liza – Tem duas famílias okinawanas lá. Foi uma coisa muito chateante porque separou amizades entre jovens. Foi horrível, separou mesmo, foi uma ruptura. E até hoje o pessoal fica meio sem graça. Foi horrível. Na mesma semana que aconteceu aquela reunião eles já estavam começando a tentar entrar em contato com os meninos lá de São Paulo. E nós estávamos nos recompondo. Bom, somos o mesmo grupo, o Choode, mas a gente ficou sabendo que não pode tocar coreografias dos outros. Mas há possibilidade de poder, esse grupo de Campo Grande também está querendo iniciar uma conversa pra ver se filia. A nossa referência era Campo Grande. Eles que nos ensinaram primeiro. Então eles eram os nossos chefes. E nós éramos subordinados a eles. Cara, eu sei que aí foi uma loucura. Aí o Dudu, louco, foi um dos que abraçou a causa. Porque gente, mexer com a família dele, com o avô dele. Pro outro lado nós somos os grandes sacanas. Porque, vou te contar agora o que aconteceu. O Dudu é totalmente ciberneticamente conectado em tudo, passa mil horas no computador. E aí ele conseguiu achar os meninos de São Paulo do Matsuri Daiko. Falou: a gente quer conversar com vocês sobre a possibilidade, porque a gente ficou sabendo que a gente toca músicas de vocês, que o nosso uniforme é imitação do de vocês, e a gente tem esse interesse. Aí ele falou. Ah, mas você também, porque a fulana de tal, da outra família, ela também está entrando em contato comigo porque ela também está interessada em criar, em fundar uma filial aí em Brasília. Aí o Dudu: o quê?! Yoko, ele me ligou, falou: Liza, você não sabe o que aconteceu. O quê? Isso, isso e isso. E eu: o quê?! Não! Isso não pode acontecer! Eles que quiseram sair, cara. A gente já era um grupo e o nosso grupo já estava caminhando pra isso. Não! E os okinawanos somos nós, e é verdade cara, e é verdade. Não, aí veio essa questão realmente de levantar a bandeira étnica mesmo. Eles não têm nada a ver. E realmente por causa disso, Yoko, porque não tem essa questão daquela coisa de você nascer naquele meio, saca, de você ter essa identidade mesmo que só okinawano tem. Só quem é que sabe, entendeu. Sei lá, como ser negro, por exemplo. Eu não sei por que eu não sou. Coincidiu que o meu pai estava indo pra São Paulo naquela época e a Chris, também tava lá a trabalho e meu pai tava de férias. Aí eu liguei, paiê, olha só! Então, eles também estavam indignados porque teve briga mesmo de família, de envolver, então tava todo mundo meio nervoso, meio estressado. Aí eu: pai, pelo amor de Deus, vai conversar com esses meninos. Explica pra eles quem a gente é e o que aconteceu, a nossa versão. Eles só sabem um lado da*

*moeda, agora vai lá falar, por favor. O meu avô, pai da minha mãe, era amigo do Urasaki sensei que é o nosso presidente de honra do Matsuri Daiko. Porque é okinawano, todo mundo se conhece, ainda mais da velharada daquela época. Meu avô era muito envolvido na Associação, de ajudar a fundar associações okinawanas ali em São Paulo, super conhecido nesse meio. Aí eu sei que meu pai foi lá e conseguiu uma conversa com ele. Com os meninos e o sensei junto. E explicou o que tinha acontecido. E meu pai fica indignado, ele é daqueles que pega e fica nervoso e fala mesmo. Aquilo que eu falei agora foi totalmente meu pai. Nós somos okinawanos, entendeu, somos uchinanchu. Eles não são. Eles não têm essa coisa dentro deles, então não dá pra prosseguir, de vestir. Ele falou do meu avô, sabe aí o sensei conhece, já tinha vindo aqui pra Brasília pela Associação. E eles viram que era uma briga pessoal, particular, entre famílias, inclusive. E aí o outro grupo ficou sabendo disso. Foi declarada guerra. O quê! Passaram a perna na gente, foram até São Paulo só pra roubar, só pra não deixar a gente, saca, conhecer o outro grupo e se filiar. Aí ficaram indignadíssimos. Aí o cara da outra família que é o descendente de Okinawa, que era associado, mandou uma carta protocolada pedindo pra se desligar, falando que ele não era mais daquela Associação. E ficaram muito pau, paus da vida e escreveram uma carta pro pessoal lá de São Paulo, dizendo, olha, obrigado, mas não queremos mais nos filiar a esse grupo aí de vocês, já estamos procurando outro grupo. Foi quando eles acharam o Requios. Que é de Okinawa, só que também tem uma filial em São Paulo e que toca taiko de Okinawa com um estilo próprio, são amigos ali em São Paulo, os dois grupos. A gente já tocou com eles lá no festival de Okinawa lá de São Paulo. Foi, tocamos quatrocentas pessoas, os dois grupos. E aí eu sei que uma maluquice, uma brigaiada, acabou que os meninos vieram aqui pra Brasília fazer uma visita pra querer conversar com os dois grupos pra saber o que estava acontecendo afinal de contas. Porque realmente. E nós pensamos aqui, eu lembro, que na época tava o Dudu, meu pai, uma galera. Olha, se esse grupo tiver que ser esse grupo mesmo, esse Ryukyu Koku Matsuri Daiko, se os caras forem assim como nós, se tiver essa identidade, a química vai rolar. Senão eles vão perceber que não tem nada a ver. Realmente aquela coisa mesmo muito forte da questão da identidade uchinanchu mesmo. Porque nessa hora, o que eu acho que vem, quando tem conflito eu acho que vem à tona essa questão cultural, impressionante isso. De tu defender aquilo mesmo! Por mais que eram acusações familiares, o nosso argumento também era esse. O que eu vou fazer com uma pessoa que não tem o mesmo objetivo que eu. Não é assim manter viva a cultura okinawana, não transmitir a alegria okinawana. Não fazer você ficar emocionada quando você ouve o sanshim. Porque realmente, eles não têm. Eu não to falando mal deles. Como eles não têm isso. Como eu falei, ah! Eu lembro do meu avô, eu lembro das festas que tinha, que eu participava, que eu ia pra São Paulo. Sentia cheiro de sopa de cabrito. Eles não têm isso na vivência deles, então não têm como ter essa identidade realmente.*

(entrevista com Liza Uema, realizada em 26 de março de 2008 na UnB)



Foto 25 – O presidente de honra do RKMD Urasaki Sensei

Vê-se a ressaltada relevância conferida ao pertencimento a uma construção identitária baseada na vivência comunitária de uma sociabilidade específica. A referência direta ao pertencimento à rede de relações e articulações para a formação das Associações Okinawa Kenjin revela que um dado fundamental para o entrosamento e filiação ao grupo de *taiko* RKMD foi uma histórica participação familiar nas atividades associativas da comunidade *uchinanchu* no Brasil. Trata-se também de um exemplo demonstrativo de como uma comunidade pode conscientemente reproduzir seu elo de pertença baseado na manutenção dos laços de amizade por meio da frequente realização de eventos que agreguem a comunidade e ao mesmo tempo ensine e adapte as tradições materiais da cultura, como a alimentação típica, a música e a dança elevadas a um padrão global e moderno. A organização de grupos estruturados em organizações a nível global fundados com o objetivo de constituir-se em um grupo que atraia a atenção

dos jovens para as músicas e dança okinawana, revela um esforço para a manutenção da própria cultura. Mais do que isso, uma adaptação, construída com base na historicidade da diáspora que dispersou os *uchinanchu* pelo globo, para manter viva e difundir a cultura, arte e espírito *uchinanchu*.

O trecho a seguir relata o momento exato do encontro do grupo de Brasília com os líderes do RKMD em sua visita à Brasília em ocasião de decisão com relação à filiação do grupo. Foi um momento onde se confirmou, no imaginário do grupo de Brasília, o sentimento que o pertencimento à identidade *uchinanchu* era compartilhado entre os *uchinanchu* de Brasília e o grupo RKMD. A identificação que ocorreu entre eles foi representada no imaginário dos *uchinanchu* como uma confirmação de que sim, eles partilham o espírito *uchinanchu*. Mais do que isso, confirmou-se que a empatia e identificação que ocorreu naquele momento são representativas do ditado *uchinanchu ichariba Choode*. Que significa somos todos irmãos de coração. Os *uchinanchu* afirmam que em qualquer lugar, ao se encontrar, se você nasceu na ilha ou é descendente da ilha de Okinawa você é meu irmão. Assim, segundo eles, na prática, essa forma dos okinawanos agir justifica a união para com os *uchinanchu*. A articulação para a ajuda mútua é conhecida entre os *uchinanchu* pela expressão *Uin Maru*.

*Liza - Aí cara, eu sei que os meninos de São Paulo vieram, a gente meio que tava super nervoso. Pra ver como é que ia ser essa conversa, quem eram essas pessoas, o que eles iam achar da gente. Foi assim uma coisa! Aí quando eles chegaram, realmente, nós que fomos recebê-los. Porque o outro grupo não queria mais papo com eles. Mas eles fizeram questão de fazer uma reunião com eles pra falar quem eles eram, também pra ouvi-los, né. Aí chegaram no aeroporto, eu lembro que a gente alugou um ônibus. Foi todo mundo, criançada, uma bagunça no ônibus. Todo mundo emocionadíssimo porque nós íamos receber os meninos, líderes do Matsuri Daiko. Caraca, eu lembro que quando eles chegaram, eles estavam super desconfiados. Super! Aí a gente: oi. Aí eles: e aí. Maior cara, assim. Pegamos e já levamos eles pra passear por Brasília. Porque a gente estava fazendo questão de mostrar quem a gente era, como é que a gente era, como é que era o calor. Não só dos okinawanos, mas o nosso grupo e quem tava com a gente ali. E era todo mundo, crianças, velhos, assim. Todo mundo, coisa de okinawano mesmo, que reúne, agrega geral. Aí depois, eles foram avaliar como é que a gente estava treinando. Aí treinaram com a gente, viram. E aí fizemos uma reunião com eles. E eles falaram pra gente, olha, nós viemos aqui pra dizer quem nós somos, o que o grupo quer. Qual o objetivo do grupo, o que é o Matsuri Daiko. Falaram olha, a gente veio aqui conhecer vocês, ver se teria alguma identidade, sentir se realmente dá pra vocês, pra gente abrir uma filial aqui em Brasília. Não viemos aqui pra tentar resolver problema de ninguém assim de briga. Da mesma forma que nós estamos conversando com vocês nós*

vamos conversar com o outro grupo. Porque a gente quer igualdade de oportunidades, não queremos excluir ninguém. Então vamos ver. Vamos sentir quem são vocês pra gente ver se rola ou não. Mas eles viram na hora que rola. Sabe quando rola? Que rola, rola essas coisas bate! Mas enfim, lógico, deram oportunidade pro outro grupo falar. Da mesma forma que deram pra gente. Aí, foi até um dia tenso que teve uma apresentação no Nipo. E o outro grupo nessa altura também já tinha formado um grupo entre eles. Aí eu lembro dessa sensação tensa. Que os dois grupos tocaram. Foi horrível, a gente vendo aquela galera que era do nosso grupo tocando foi maior deprê. Ainda mais quem você gosta, sabe, que foi pro outro lado. Aí teve separações afetivas. Mexeu com sentimentos, foi uma coisa muito forte. E os meninos do seinenkai estavam lá. E eles ficaram com raiva porque os meninos de São Paulo estavam lá com a gente. E aí eu sei que a gente apresentou. Eles ficaram emocionadíssimos vendo a gente apresentar, porque rolou mesmo aquele clima, aquela química mesmo. E depois fizeram a reunião com eles. Aí foi bem tensa a reunião com eles, rolou até um estresse entre o Hiko, que era o líder na época e o outro grupo. E aí foi quando realmente ele viu que não tinha nada a ver. E o outro grupo também já estava se encaminhando então tchau e bênção. Isso foi em abril de 2006, foi na semana santa até. Quando foi em julho nós nos filiamos e viramos o Ryukyu Koku Matsuri Daiko. E aí bom, pode dizer que agora o Choode já era. Ele falou, se vocês virarem Matsuri Daiko algumas coreografias de vocês não vão poder mais tocar. Outras vocês vão ter que tocar. O uniforme vai ter que ser igual ao nosso, Vai ter que padronizar e virar, e levantar a bandeira do grupo. Isso que achei mais importante. Aquela reunião com eles, eu vi ali um nível de organização muito grande. E jovens levantando a bandeira mesmo da cultura de Okinawa. Assim, muito, muito interessante. Foi quando eu gente! Eu me arrepio. Foi aí que o Hiroshi falou o negócio da alusão à bebida, aí eu meu Deus do céu, que loucura! Mas eu fiquei assim, enlouquecida mesmo, pirei o cabeça, eu gente! E ele explicando. Olha, o Matsuri Daiko tem um estilo diferente, mais moderno. Por quê? O objetivo inicial da criação desse grupo foi esse. Fazer com que os jovens comesçassem a se interessar pela cultura para que aquilo não morresse. E aí as músicas cantadas em uchinaguchi, e sanshim algumas. E músicas tradicionalíssimas. Tipo aquela Kudaka. Aquela primeira que a gente tocou hoje ela é bem antiga. E com aqueles efeitos modernos fica muito bacana. É uma coisa que contagia mesmo, todos ficam loucos. Os meninos de São Paulo nos ensinaram muitas coisas. Como é que a gente pode se organizar, como é que você faz uma apresentação, como é que você planeja um treino. Bom, depois de toda essa novela hoje estamos aí, caminhando. O que eu tô mais feliz é que... Não, levantar a bandeira e a identidade. A identidade. Minha filha tanto é que isso foi muito bom pra Associação, assim não a briga. Mas a situação porque as pessoas começaram a ter que se resolver assim, pra que lado eu vou, entendeu. Aí vem essa questão, quem sou eu, eu me identifico mais com quem.

(entrevista com Liza Uema, realizada em 26 de março de 2008 na UnB)

Esta história de conflito, principalmente o que ficou como aprendizado, a valorização da identidade *uchinanchu*, é bastante reveladora da maneira intensa com que os *uchinanchu* se dedicam a ressaltar sua cultura e identidade. Ao praticar sua

forma de sociabilidade bastante particular vive-se intensamente enquanto uma comunidade transnacional. A paixão dos *uchinanchu* frente à própria cultura foi o principal elemento que despertou meu interesse em realizar esta pesquisa etnográfica junto a esta comunidade. O esforço coletivo e consciente de adaptar seu modo de vida preservando traços culturais como a valorização das festas e da comensalidade, a comemoração para celebrar o pertencimento a uma cultura *uchinanchu* portadora de um espírito *uchinanchu* que une e fortalece os laços de pertencimento e identificação, todo este conjunto revela uma construção identitária única a moldar uma comunidade transnacional peculiar.

\*\*\*\*\*

A análise feita por Sahlins (1997: 103-122) sobre a sociedade transcultural se mostra bastante esclarecedora da situação vivida pela comunidade *uchinanchu*. O autor enfatiza a valorização etnográfica do modo como os povos organizam culturalmente sua experiência no Sistema Mundial.

“Assim, dentro do ecúmeno global, existem muitas formas novas de vida: formas sincréticas, translocais, multiculturais e neotradicionais, em grande parte desconhecidas de uma antropologia demasiadamente tradicional. Do mesmo modo, as técnicas para se compreender as culturas classicamente estudadas pela antropologia não possuem uma relevância eterna. À luz das transformações históricas globais, a crítica pós-modernista da etnografia tem uma certa pertinência. Mas seu corolário não é o fim da “cultura”, e sim que a “cultura” assumiu uma variedade de novas configurações. Em lugar de celebrar (ou lamentar) a morte da “cultura”, portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana. A história dos últimos três ou quatro séculos, em que se formaram outros modos de vida humanos — toda uma outra diversidade cultural —, abre-nos uma perspectiva quase equivalente à descoberta de vida em outro planeta.” (Sahlins, 1997: 58).

Aqui me abro então à proposta de Sahlins ao trazer à pesquisa etnográfica uma comunidade que orgulhosamente se diz unida, não obstante a dispersão geográfica imposta pelos acontecimentos históricos do último século. A cultura *uchinanchu* se mostra um forte elemento agregador desta comunidade diaspórica transnacional. Principalmente as manifestações artísticas e musicais desempenhadas pelos grupos de

*taiko* estruturados globalmente com sede em Okinawa e filiais em vários países onde há população *uchinanchu*, têm adquirido uma dimensão observável como legítimos representantes da comunidade *uchinanchu*. A utilização dos modernos meios de comunicação e mídia, aliada à facilitação da circulação de bens, informações e transporte de pessoas tornou a comunidade *uchinanchu* dinamicamente ativa no sentido de reforçar os laços de reciprocidade e união que agregam estas comunidades transnacionais e glocais. Entendo por glocal a característica de agregar e articular a um só tempo os níveis locais e globais.

Sahlins analisa o posicionamento do antropólogo Epeli Hau'ofa e o conteúdo do livro de Sutter (1989) como exemplos etnográficos de comunidades translocais que mantêm vivas suas redes de parentesco, prestações e sociabilidade. “Hau'ofa chamou a atenção para a consciência cultural do próprio povo, isto é, para um uso auto-reflexivo da ‘cultura’ semelhante ao que então despontava, como veremos, em todo o mundo” (Sahlins, 1997:104). Sahlins considera que a afirmação étnica e identitária dos samoanos e ilhéus de Tonga se beneficiou das mudanças do moderno mundo globalizado e principalmente da inserção de sua comunidade em fluxos migratórios:

“Em contraste com as concepções ocidentais sobre sua pequenez, os ilhéus do Pacífico embarcaram em um processo inédito de “ampliação do mundo”. Em lugar de recursos fixos e insuficientes, eles ganharam acesso aos produtos de uma divisão de trabalho internacional, pois seus “lares alhures”, na expressão de Hau'ofa, estão unidos por laços de parentesco e por um intercâmbio de pessoal — sem esquecer as comunicações por telefone, fax e correio eletrônico — à ilha natal, que ainda é a base de sua identidade e seu destino. Hau'ofa nos fala do fluxo de objetos e alimentos que seguem de Tonga para Auckland e Honolulu, e do fluxo contrário de dinheiro e de objetos como geladeiras e motores de popa. Entretanto, aquilo que aparece como “remessas” e “pagamentos” é apenas a dimensão material de uma circulação de pessoas, direitos e cuidados entre as ilhas natais e os lares alhures. As fronteiras internacionais e as distâncias oceânicas que, na concepção ocidental do espaço planetário, significam diferença e isolamento, são atravessadas por um sistema especificamente tonganês de relações sociais e culturais. Os ilhéus de Tonga — bem como os de Samoa, Tuvala ou das ilhas Cook — vivem em comunidades multilocais de dimensões globais” (Sahlins 1997:108-109).

Desta forma, podemos considerar também que a comunidade *uchinanchu* apresenta a característica de manter uma forte e coesa rede transnacional apesar da dispersão diaspórica histórica que viveu. O sistema representado pelo grupo de *taiko* Ryukyu koku Matsuri Daiko é uma consubstanciação do esforço consciente em

fortalecer e reproduzir a rede transnacional que constitui a comunidade *uchinanchu*. Tal como Sahlins caracteriza as comunidades de que trata como pertencentes a uma sociedade transcultural:

“Não se trata aqui apenas de saudade. Enquanto indivíduos, famílias e comunidades de ultramar, os emigrantes são parte de uma sociedade transcultural dispersa, mas centrada na terra natal e unida por uma contínua circulação de pessoas, idéias, objetos e dinheiro. Deslocando-se entre pólos culturais estrangeiros e indígenas, adaptando-se àqueles enquanto mantêm seu compromisso com estes, os tonganeses, samoanos e diversos outros povos como eles têm sido capazes de criar as novas formações que estamos chamando aqui de sociedades transculturais. Não se pode negar a existência de uma população translocal capaz de habitar ambos os mundos, mantendo-os como partes interdependentes de uma totalidade sociocultural. Enfatizo que as sociedades transculturais têm seu foco na terra natal, e que sua forma de vida possui um caráter espacialmente centrado, para me contrapor a uma tendência a se falar em “desterritorialização” e em uma ligação “meramente simbólica” ou “imaginária” dos povos da diáspora com seus lugares de origem. (Sahlins 1997: 110-116)

A fala de Chris em relação à descoberta de suas origens, e principalmente a sistemática de intercâmbio realizada oficialmente na relação Brasil Okinawa, é bastante representativa da idéia de comunidades multilocais. A meu ver a característica glocal da comunidade *uchinanchu* articula uma multiplicidade de locais. Ela se encontra dispersa em muitos e distantes locais. Evidencia-se vivamente articulada por meio de uma dinâmica comunicação e circulação de bens, pessoas e informações. As próprias famílias se revelaram, entre os *uchinanchu*, multilocais. Enquanto ocorreu entre os imigrantes *nikkey* um distanciamento e marcante não pertença à comunidade nipônica no Japão, entre os *uchinanchu* é sensível a existência de forte sentido de união e amizade a agregar a comunidade transnacional. Os grupos de *taiko* organizam-se no sentido de haver uma massiva distribuição das coreografias a serem ensinadas por meio de gravações. O objetivo final é que todos os grupos, estando nos mais diversos e distantes países, possam rapidamente organizar uma grandiosa apresentação com todos os membros possíveis, provenientes de onde seja.

A apresentação que o RKMD juntamente com o Requios realizou em junho de 2008 no sambódromo de São Paulo foi organizada a nível nacional. Contou com cerca de oitocentos participantes e foi cronometrada com precisão de minutos com um desempenho deveras emocionante e impressionante. Um ponto interessante é notar que nas comemorações do centenário da imigração japonesa para o Brasil houve visitas

oficiais de japoneses, o príncipe Naruhito em pessoa. Não foi mencionada qualquer delegação de *nikkey* de outros países participando das comemorações durante o dia 18 de junho de 2008 na programação oficial em Brasília. Tampouco tal menção ocorreu durante toda a extensa programação desempenhada no sambódromo Anhembi de São Paulo no dia 21 de junho de 2008. No entanto a presença de delegações internacionais de *uchinanchu* foi visivelmente percebida nas comemorações do centenário da imigração okinawana no Brasil, ocorrido dias 23 e 24 de agosto de 2008. Com direito a desfile de todas as delegações pelas ruas de Vila Carrão em São Paulo, fala de diversas autoridades *uchinanchu* em Diadema e a realização da II Conferência Mundial dos *uchinanchu* no Maksoud Plaza.



Foto 26 – Faixa da comemoração do centenário da imigração okinawana no Brasil, em Diadema, SP. Agosto de 2008.

Estas minúcias que compõem as construções identitárias de grupos que viveram virtualmente a mesma dinâmica da migração a nível global revelam a força que o pertencimento exerce sobre as construções identitárias. O contraste marcante existente entre as construções identitárias *uchinanchu* e *naichi*, centradas em posicionamentos, sentimentos, disposições, perspectivas, valores, atitudes bastante próprias a cada uma das identidades aqui em análise, se reflete firmemente na atual configuração mundial de ambas as comunidades. Refiro-me aqui estritamente à colônia *nikkey* que, devido ao movimento *dekassegui*, experimentou em terras nipônicas a não integração cultural e

identitária com relação aos japoneses. Segundo Kawamura, na perspectiva dos brasileiros, seu distanciamento em relação aos japoneses se deve a vários motivos: não conseguir comunicar-se na língua japonesa, não concordar com os costumes japoneses ou desconhecê-los, viver situações conflituosas no trabalho, sentir-se discriminado pelos colegas de trabalho e vizinhos japoneses. (Kawamura, 1999: 169).

A etnografia que expus neste capítulo e no anterior, versando sobre a sociabilidade e comensalidade *uchinanchu*, sobre a hierarquia e sucessão familiar, adoções e casamentos inseridos em uma dinâmica migratória global e centenária, buscou indicar o processo pelo qual se construíram duas comunidades com sentimentos de pertença e identidade tão díspares. A atual configuração, comparando *naichi* e *uchinanchu* em uma perspectiva a partir da situação no Brasil é a seguinte, resumidamente. No caso da configuração da sociedade nipônica e os descendentes dos emigrantes que saíram do Japão e se instalaram em países como Peru, Estados Unidos e Brasil, a imagem a ser associada é da extrema e rígida divisão em caixinhas. Na convivência dos descendentes de imigrantes japoneses nascidos nos países citados acima e os cidadãos japoneses não se ouve falar em integração ou identificação. Já os *uchinanchu* brasileiros participam ativamente de uma intensamente viva e pulsante comunidade *uchinanchu*, que se encontra em certa medida desterritorializada, multilocalizada. Justamente sua tenacidade faz com que a comunidade transnacional *uchinanchu* obtenha a característica de ser glocal. Não no sentido estrito de “pensar globalmente e agir localmente”, mas sobretudo numa integração e articulação viva e dinâmica entre o global, a comunidade que compartilha o espírito *uchinanchu*, e o local, os grupos de amigos que são na verdade as Associações Okinawa Kenjin brasileiras, peruanas, hawaianas, argentinas. Estes grupos locais, as Associações, se encontram articulados em uma rede dinamicamente fluente de informações, pessoas, relações familiares e de amizade, valores, ajudas, reciprocidade e pertença identitária que está estabelecida a nível global.

## Considerações finais

### **Identidade *Uchinanchu* – Articulações de uma comunidade diaspórica transnacional em contraponto com a trajetória *nikkey*.**

Como sabemos, o Reino Uchina (ou Ryukyu), localizado entre o sul do Japão e Ilha Formosa (Taiwan), teve uma vida independente e próspera até 1609. Ano da invasão, proibição do uso de armas e controle tributário pelo clã de Satsuma vindo de Kagoshima, província ao extremo sul do Japão. A anexação administrativa definitiva do arquipélago de Uchina ao Estado Japonês como sua província ocorreu em 1872, ano da unificação e conformação do Estado japonês tal qual se apresenta até hoje. A retirada da corte de Ryukyu do palácio de Shuri é a imagem que marcou o fim da autonomia do reino. O nome de Okinawa foi conferido ao arquipélago pelo governo do Japão em 1879. Houve a partir de 1899 uma intensa emigração e a diáspora *uchinanchu* estabeleceu colônias nos Estados Unidos (Havaí e Los Angeles), Filipinas<sup>34</sup>, Peru, Cuba, Bolívia, México, Argentina e Brasil. Estes países se encontram articulados em uma rede de pessoas que compartilham uma identidade e espírito *uchinanchu*. Espírito *uchinanchu* é uma expressão muito utilizada na comunidade *uchinanchu* global e define a participação na comunidade. Designa o fato de que quem tem afinidade e se identifica com o espírito *uchinanchu*, mesmo não sendo descendente de japoneses ou okinawanos, compartilha um forte sentimento carregado de emoção em relação ao *ethos* e cultura *uchinanchu* e é acolhido como “um dos seus” pelos *uchinanchu*. A articulação desta rede é efetivada concretamente na intensa circulação de bens, pessoas e informações ao redor do globo. Sahlins pontua que povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo (Sahlins 1997:52). Assim podemos apreender na análise da trajetória histórica da comunidade *uchinanchu* que características como a ajuda mútua, valorização dos laços familiares, ampla concepção

---

<sup>34</sup> Kaneshiro (2007) analisa a instalação, ascensão e desaparecimento da comunidade *uchinanchu* em Davao, nas Filipinas.

de pertencimento conduziram a presente condição de existência desta comunidade a uma conformação translocal, multilocalizada, glocal e inclusive, transnacional.

Os eventos *uchinanchu* que acompanhei contam com representantes vindos em delegações de diversas comunidades, inclusive de países diferentes. Esta rede *uchinanchu* age conscientemente no sentido de resgatar a memória histórica e investir na reprodução cultural e identitária bem como no resgate lingüístico e artístico da comunidade global *uchinanchu*. Esta rede engloba também âmbitos comerciais, com a WUB – *Worldwide Uchinanchu Business Association* e âmbitos acadêmicos na rede de intelectuais *uchinanchu* sediada em Manoa, Hawai.

A amplidão tanto do sentimento quanto do reconhecimento de pertencimento, bem como a valorização do fato de terem recebido influências culturais diversificadas, atingindo assim um estado de “mistura cultural” resultante de sua trajetória histórica contrastam vividamente com a valorização da homogeneidade e excessiva categorização e exclusivismo corrente na cultura japonesa. O relacionamento entre *uchinanchu e naichi* e seus respectivos comportamentos é relatado sempre como se dando através de contrastes e oposições conceituais. Oposições como calorosos e frios; abertos, extrovertidos e fechados; festeiros, descontraídos e intimistas; expansivos e tímidos; unidos e exclusivistas, individualista, descontraídos e “certinhos”; tolerantes e rígidos; sem cerimônia e formais; igualitários e hierárquicos; alegres e sérios são empregados para diferenciar os *ethos uchinanchu e naichi*. As justificativas para tal modo específico de ser, compartilhando uma identidade fruto de um modo próprio de se pensar no mundo globalizado e acionar um *ethos* peculiar são relacionadas pelos *uchinanchu* com a trajetória e características do reino de Ryukyu, bem como com sua privilegiada, por ser estratégica, posição geográfica.

Uma vida independente e próspera, baseada em amplas relações internacionais políticas e comerciais com a Coréia, Indonésia, China, Filipinas, Ilha Formosa e muitos outros locais no pacífico tornaram o Reino de Ryukyu “a terra da cortesia”. Esta forma de ver e estar no mundo bastante peculiar serviu de elemento distintivo para a construção de uma comunidade global compartilhando uma identidade e cultura própria e trabalhando conscientemente no sentido de preservar e reproduzir sua língua e cultura. A rede *uchinanchu* articula a comunidade baseada em uma identidade que foi reconstruída em uma rede transnacional dispersa em sua diáspora histórica. Características como solidariedade e amizade marcaram a própria dinâmica diaspórica,

no sentido da disseminação de práticas de ajuda mútua para a instalação das comunidades e acolhida aos *uchinanchu* que chegavam. O depoimento a seguir revela a existência de um termo específico para a prática *uchinanchu* da ajuda mútua e a maneira como a sua própria imigração para o Brasil se deu utilizando uma rede étnica.

*Kiyo – Iuin maru, costume do okinawano chama-se um ajuda outro, quer dizer palavra. Iuin maru. Não é que significa assim de ajudar, por exemplo, igual nosso, assim veio de Okinawa, solteiro, sem conhecer Brasil, sem saber falar português, né, sozinho, tem que levar a vida, né. Como que faz, não sabe falar português, não sabe onde vou trabalhar, não sei. Então procura conterrâneo, né. Procura conterrâneo, ó, você tá aonde, tá, você tá onde, tá, assim.*

*Yoko – Contato mesmo?*

*Kiyo – Contato. Aí okinawano, muitas vezes nascia, esse espírito nascia, fazia quer dizer, ganha assim. Você ganha quatro contos, quatro contos por mês, então vamos, ganha digamos assim. Mudou de ramo. Tira quinze reais por mês. Então você não dá pra participar, assim vinte reais por mês, não, né. Então vinte pessoas, vinte reais, se, ajuntando dez pessoas dá duzentos reais. Então esse mês você usa, outro mês eu usa, assim, ajuda, sabe um ajuda outro. Chama-se iuin maru.*

*Yoko – E isso acontece?*

*Kiyo – Acontecia.*

*Yoko – Quando você veio?*

*Kiyo – É, não aqui não. São Paulo, muito, muito. Agora já a situação melhorou bastante economicamente.*

*Yoko – Não precisa ajudar.*

*Kiyo – É, não precisa de ajuda de outra pessoa, né.*

*Yoko – Mas mantém o contato da amizade.*

*Kiyo – É, é. Aí então é porque muitas vezes, não sabia falar português. Então ajuntava okinawano conterrâneo, então só ajuntava, sem motivo. Aí não dá, né. Aí fazia esse tipo de atividade. Você paga vinte reais, eu pago vinte reais, vinte reais, vinte reais, aí né. Mais um motivo pra ajuntar pessoa, né. Não é muito difícil. Mas se ajuntar vinte pessoas dá quatrocentos reais, né. Quatrocentos reais já é grande dinheiro.*

(Entrevista com Kiyomori Nakayoshi, realizada em seu apartamento na Octogonal – AOS, Brasília, em 30 de maio de 2008)

A coesão e intensidade da vida social da comunidade *uchinanchu* é uma marca que foi ressaltada por Kaneshiro (2007) em um estudo que demonstra a existência de dois tipos de japoneses nas Filipinas. O estudo se refere ao período de 1903 a 1941, época que existiu a colônia *nikkey* nas Filipinas, que foi evacuada no início da Segunda Grande Guerra. Os filipinos se referiam aos *uchinanchu* como “outros japoneses” que socializavam entre si em suas comunidades rurais, conversando em seu próprio dialeto

de Okinawa. Segundo a autora os *uchinanchu* eram os únicos japoneses a formar associações de província (*kenjinkai*), associações por vilas (*sonjinkai*) e pequenos clubes. Elegendo representantes e contendo muitos membros, estas organizações imprimem jornais informando a comunidade sobre casamentos, nascimentos, mortes bem como coordenando várias atividades. Os imigrantes okinawanos levam uma vida socialmente rica e ativa. Kaneshiro (2007) ressalta que, “[f]or example, after the birth of a child, it was not uncommon for several families to gather and celebrate the occasion for three days, often in drunken exhilaration. Because of these activities and frequent social interaction, many Okinawans reported that they did not feel lonely or homesick for Okinawa, In many ways, Okinawan immigrant had successfully transplanted and adapted Okinawan village life to Davao.” (Kaneshiro, 2007: 71). Fica claro aqui que a comunidade *uchinanchu* possui uma maleabilidade de se adaptar à situação diaspórica e transnacional, devido à intensidade com que preservam e praticam suas relações sociais. Ao compararmos as trajetórias migratórias da colônia *nikkey* e da comunidade *uchinanchu* fica evidente que as particulares e drásticas diferenças vividas pelas duas populações são marcadas pelos *ethos* e valores de cada uma. A formação de uma comunidade global *uchinanchu* vibrante, viva e pulsante em suas conexões não pode ser comparada em termo de coesão e pertencimento se tornarmos explícita a situação vivida pelos *nikkey* e demais minorias segregadas e discriminadas pelos japoneses.

A formação de Associações foi uma prática freqüente entre os nipobrasileiros, no entanto as chamadas *kenjinkai*, ou seja, associações por estados ou províncias, rapidamente se desarticularam. Hoje em dia os *uchinanchu* evocam a longa existência de seus *kenjinkai*, e mais, a permanência das suas associações por vilas e cidades para afirmar sua diferenciada forma de sociabilidade em se comparando aos demais nipobrasileiros. De forma mais intensiva participei das atividades de duas associações. A Associação Okinawa kenjin de Brasília e a Associação Nipobrasileira de Vargem Bonita. Busquei apreender circunstâncias, situações e falas que fossem significativas para revelar a construção identitária contrastiva entre *uchinanchu* e “japoneses”. Uma sensível e nítida diferenciação identitária e cultural e mesmo uma clara afinidade e aproximação mais intensa com a ampla comunidade global *uchinanchu* do que com a colônia *nikkey* foram observadas em campo. Tal relação de distanciamento da colônia *nikkey* e coesão da comunidade *uchinanchu* revelam que o contraste entre *uchinanchu* e *naichi* permanece vigente internamente à comunidade nipobrasileira.

Pude identificar a grande articulação transnacional e compartilhamento amplo de pertencimento identitário como uma característica que difere os *uchinanchu* em relação aos demais nipodescendentes. Enquanto entre os *uchinanchu* a ida a Okinawa fortalece e empodera a identidade e pertencimento *uchinanchu*, o movimento *dekassegui*, com a ida de nipodescendentes ao Japão, explicitou de forma contundente a posição de cada um – *dekassegui*, *nikkey* e demais grupos que vivem no Japão - na sua hierárquica categorização, aprofundando mais ainda a ambigüidade identitária desses migrantes. Nas comemorações do centenário da imigração *uchinanchu* ao Brasil, realizadas em separado daquelas dos demais imigrantes do Japão, havia delegações de representantes vindos de todos os países onde há comunidades *uchinanchu*. O Ryukyu Koku Matsuri Daiko, um grupo de apresentações de *taiko* de Okinawa surgiu do empenho em difundir sua cultura entre as novas gerações. A organização deste grupo revela uma estrutura transnacional articulada via identidade étnica e práticas culturais de uma rede comunitária global. Outras grandes articulações desta comunidade transnacional são efetivadas no *World Uchinanchu Taikai*, encontro mundial de *uchinanchu* realizado pela *Worldwide Uchinanchu Network* a cada cinco anos em Okinawa, na *WUB Worldwide Uchinanchu Business*, com fins de cooperação comercial e na rede de intelectuais *uchinanchu* sediada em Manoa.

Uma coesa ligação em rede transnacional efetivada por laços de parentesco, afinidade, identidade e amizade vem sendo renovada e fortalecida em encontros mundiais, grupos artístico-culturais e eventos que contam com a participação efetiva de delegações representantes de comunidades *uchinanchu* dos mais diversos pontos do planeta. Considerando a trajetória do reino de Uchina no último século e meio, mais especificamente após os anos 80 do século XIX, marcada por um ressentimento expresso pelos *uchinanchu* como a mágoa de um ranço histórico relacionado à guerra e considerando que o movimento diaspórico foi um recurso de sobrevivência, fica claro que houve um empenho desta comunidade no sentido de que a sua cultura, língua e identidade fossem preservadas e difundidas. As visitas e circulação dinâmica de informações, objetos, sentimentos de participação por compartilhar uma identidade peculiar representam um fluxo globalizado com pontos interligando locais distantes como Havaí, Brasil, Peru, Okinawa. A formação de grupos de apresentações culturais com uma estrutura transnacional como o Ryukyu Koku Matsuri Daiko ou a rede mundial *uchinanchu* utilizam ferramentas como internet, que possibilita uma intensa

circulação de imagens fotográficas digitais, vídeos e músicas. Conforme informação do site [www.uchinanchu.net](http://www.uchinanchu.net), da *Worldwide Uchinanchu Network*:

*Over one third of the world's Uchinānchu population resides outside of the Ryukyu Islands. In comparison, approximately 2% of the world's ethnic Japanese reside outside of Japan while over 4% of the world's ethnic Chinese population, reside outside of China. This large percentage of Uchinānchu "abroad" stem from immigration that began in the late 19th century.*

*Today, there are over 300,000 Uchinānchu living outside of Okinawa, with Brazil, Hawaii, and Peru containing some of the largest communities respectively<sup>35</sup>. Although these overseas Uchinānchu are now a part of a new community, many continue to maintain their identity as Uchinānchu. Events such as the Worldwide Uchinānchu Conference are occasions where Uchinānchu from across the globe gather together. Universities in Okinawa continue to receive a number of students of Uchinānchu heritage, who hail from countries such as Argentina, Bolivia, Canada, and the United States.*

A circulação de pessoas selecionadas pela prefeitura (governo provincial) de Okinawa entre as associações *kenjinkai* das comunidades *uchinanchu* de além mar para estudar em Okinawa contribui para esta dinâmica de fortalecimento do que chamam espírito *uchinanchu*. É forte e frequentemente frisado que o espírito *uchinanchu* é bastante inclusivo, não se restringindo aos descendentes de imigrantes okinawanos, mas a todos que sentem ou têm o *uchinanchu kokoro*<sup>36</sup>. Ter este espírito *uchinanchu* significa seguir um *ethos* cultural e identitário que se aut caracteriza como extremamente aberto e comunicativo, que prega a tolerância e a cultura da paz, envolve o calor humano nas relações pessoais, que traz o sentido de mistura como valor aproveitando a acolhida das sociedades onde estabeleceram suas comunidades efetivando trocas culturais e interações profundas.

<sup>35</sup> Distribuição populacional da comunidade global *uchinanchu*. *Partial list of world wide uchinanchu*

Okinawa Prefecture	over 1.3 million	USA (not including Hawaii)	~34,000
Other Japanese Prefectures	~350,000	Peru	~61,000
Brazil	~142,000	Argentina	~24,000
Hawaii	~50,000 (out of 84,000 in the entire US)	Bolivia	~6,000

<sup>36</sup> *Kokoro* pode ser traduzido como coração, utilizado também como demonstração de sentimentos profundos.

Em minha pesquisa de campo os relatos dos *uchinanchu* que estiveram em Okinawa através das bolsas de estudo, ou mesmo que foram ao Japão trabalhar - mas que fizeram questão de estar no arquipélago, ou ainda os que possuem familiares que se mudaram para Okinawa - foram muito freqüentes, revelando um intenso fluxo de pessoas circulando na rede global *uchinanchu*. A forte emoção por estar na terra natal de seus ancestrais, o berço de uma cultura e identidade compartilhada e apreciada foi revelada em depoimentos apaixonados. Em campo pude acompanhar o processo de um membro da Associação Okinawa Kenjin de Brasília de fazer a prova, ser selecionado, embarcar estudar e trabalhar em Okinawa. O resultado da seleção do Dudu para a bolsa foi anunciado durante um evento com muitas demonstrações de orgulho e congratulações pelo esforço e merecimento. O recém formado engenheiro *uchinanchu*, mestiço de 22 anos à época, havia prestado provas concorrendo com membros de todas as associações Okinawa Kenjin do Brasil para estudar *uchinaguchi* por um ano em Okinawa. Na minha primeira incursão na Associação Okinawa Kenjin de Brasília, Dudu foi o nome que mais ouvi ao falar sobre o meu interesse de pesquisa. Muitos dos presentes me deram declarações do tipo “o Dudu é a pessoa que você precisa conhecer, ele é apaixonado pela cultura okinawana, aprendeu a tocar *sanshin* e falar *uchinaguchi* sozinho, ele acha que mora em Okinawa!” Hoje ele realmente mora e trabalha em Okinawa. Passou apenas 15 dias no Brasil em março de 2009, quando conversamos. Depois de encerrado o ano da bolsa de estudos, conseguiu um emprego e se estabeleceu na ilha. Dudu atualiza com freqüência suas páginas em sites de relacionamentos como o *Facebook*, *Orkut*, *Myspace* e *Hi5*, através dos quais mantém diálogos e fortalece os vínculos comunicativos com amigos do Brasil. A interação pessoal na rede *uchinanchu* é intensa, como escreve Makoto (2007):

*Articulating Okinawa's singular historical experience, the phrase 'bankoku shinryô' or 'the bridge to all nations' projects a very positive identity and at the same time identifies Okinawa's unique place in Japan's current global economic and political position. The presence of overseas Uchinaanchu communities lends credence to Okinawa's claim to being a land possessed of the 'oceanic frontier spirit' one that acts as a bridge between nations. The presence of a worldwide Uchinaanchu identity supports the very foundation of Okinawa's identity as 'a bankoku shinriô no tami' (a people bridging all nations) and makes the vision of a global Uchinaanchu community possible. Today, under the slogans 'bankoku shinryô no seishin (spirit of bridging the world), 'worldwide Uchinaanchu', and 'Uchinaanchu spirit', Okinawans are reconnecting with fellows Okinawans and Okinawan communities scattered through the world.(...) An Okinawan's identity is empowered by his or her relation to overseas Uchinaanchu communities; at the same time, an aspect of the Hawai'i*

*Uchinaanchu identity is based on his or her relation to Okinawa. Recently, with the emergence of a worldwide Uchinaanchu network, Okinawans have articulated the Uchinaanchu Spirit as the common bond with generation past and with other Okinawan communities scattered throughout the world. Through interaction and the production of a shared narrative of this spirit, Okinawans around the world have begun to form a discursive connection beyond their ethnicities and national identities. (Makoto 2007: 199)*

## Os percursos *uchinanchu* e *naichi*

No departamento de Sociologia da Universidade do Hawai em Manoa há um importante núcleo do grupo de pesquisadores *uchinanchu* na área de ciências sociais que se dedicou a pesquisas sobre a comunidade transnacional *uchinanchu*, publicadas no nº 42 da revista *Social Process in Hawai'i* sob o título *Uchinaanchu Diaspora: Memories, Continuities and constructions*. Nos vinte artigos contidos no volume organizado por Joyce N. Chinen se fala sobre os *uchinanchu* sob os mais variados aspectos. Indo da temática de gênero e casamentos, a guerra e campos de concentração, da língua *uchinaguchi* a minorias identitárias internamente à comunidade *uchinanchu*, da questão política envolvendo o controle administrativo do arquipélago pelos Estados Unidos até os grupos de dança que difundem a cultura okinawana nas comunidades. Os artigos são escritos sob perspectiva de participantes internos à comunidade *uchinanchu*. A emoção com que os autores dos artigos do livro escrevem se torna um tanto reveladora das características do *ethos uchinanchu*. A comoção com que se fala sobre o período de guerra (e a penúria do pós-guerra) ressalta as minúcias e peculiaridades identitárias *uchinanchu* que se baseiam na paz, na amizade e na solidariedade. Segundo o livro a peculiaridade da cultura e identidade *uchinanchu* desempenhou um papel fundamental na reestruturação global da comunidade *uchinanchu*. A relevância que os escritos conferem ao fato de os *uchinanchu* terem mantido aspectos como bom humor, musicalidade, festividades e solidariedade mesmo em narrativas relatando dolorosos acontecimentos<sup>37</sup> revelam que a comunidade *uchinanchu* adotou uma postura bastante positiva diante das adversidades. Esta postura levou a comunidade *uchinanchu* a buscar relacionar-se com as sociedades onde se fixaram ao mesmo tempo em que permanecem articuladas enquanto uma comunidade global.

O *ethos*, identidade e cultura *uchinanchu* são marcados por aspectos bastante distintos daqueles amplamente conferidos à colônia *nikkey*. A valorização extrema da imagem de homogeneidade, bem como a valorização da imagem do *samurai* com suas *katana* (espadas) e *shyuriken* (armas em forma de estrela que são lançadas giratoriamente contra o opositor) como símbolos nacionais japoneses não se encontram na comunidade *uchinanchu*. Em minhas conversas e entrevistas com membros da

---

<sup>37</sup> Uenten (2007) relata sob uma perspectiva *uchinanchu* a história dos *nikkey* latino americanos internados pelos Estados Unidos durante a II Guerra Mundial.

comunidade a referência ao contraste entre a cultura japonesa e a *uchinanchu* sendo representado pelas imagens do *sanshin* e da *katana* apareceu em pelo menos três ocasiões distintas. Em uma conversa com Hélio e Irene o contraste entre as comunidades *naichi* e *uchinanchu* foi visualmente posta na oposição simbólica entre o *sanshin* e a *katana* – um instrumento musical típico, símbolo de Okinawa, e as espadas *samurai* do Japão.

*Hélio – Estou lendo um livro que fala de vários aspectos, trata da longevidade dos Okinawanos, né. O tempo okinawano é diferente do tempo do japonês, por exemplo. As coisas em Okinawa se arrastam assim mais lentamente. Você imagina um clima da Bahia e um clima do sul. Então, normalmente as pessoas de um clima quente são mais indolentes, né, mais devagar, mais indolentes. Deixa pra amanhã. O japonês não, ele já faz as coisas de forma mais objetiva, né. Tanto é que é uma desonra até, chegar atrasado. Isso em Okinawa...*

*Irene - Se atrasa um minuto desconta quinze minutos de trabalho, na fábrica, se atrasar.*

*Hélio – Em Okinawa essa tolerância com relação a atraso é total. Total. É igual brasileiro. Então não. Se a pessoa falhou em alguma coisa, ah, deixa pra lá, amanhã ela acerta, tal. A tolerância com erros dos outros também é muito grande. Porque ah, aconteceu, né, tem problema não, vamos seguir em frente. É tudo levado numa boa. Então essa maleabilidade no comportamento facilita as relações.*

*Yoko – E se a gente for comparar esse jeito de ser dos Okinawanos com os brasileiros?*

*Hélio – Brasileiro é parecido. Então por isso que, por isso que a maior colônia, maior migração foi pro Brasil. Que brasileiro é parecido com okinawano. Tão parecidos que desde a década de setenta tem uma escola de samba em São Paulo que tem uma ala de okinawanos. Na escola Barraca zona sul. Tinha uma ala, ala de japonês, mas não era japonês, é okinawano.*

*Yoko – E você acha que os brasileiros percebem essa diferença entre os japoneses e okinawanos?*

*Hélio – Eu já vi palavra de brasileiro: japonês é uma pessoa certinha, tal, tal, mas quando dá de ser doido! (risos) Normalmente japonês não bebe, mas quando dá de beber! Os okinawanos bebem muito, e faz muita farra, né. Então pra eles todos. Eles já estão começando a perceber a diferença de japonês, chinês e coreano. Daqui mais um tempo talvez eles percebam essa diferença. O pessoal que integra. Os brasileiros que integram o taiko (RKMD), eles já estão sabendo dessa diferença. Mas é uma coisa que vai aos poucos, à medida que a cultura okinawana começa a se manifestar mais externamente, então os brasileiros vão começar a perceber essas diferenças.*

*Yoko – Assim, e falando desse, dessa divulgação cultural, vocês estão num movimento forte, e isso independentemente do centenário, isso começou bem antes, né.*

*Hélio – Sim, sim, sim. Ganhando cada vez mais, é porque é uma cultura de tolerância, é uma cultura de paz, né, então isso tem que ser divulgado. Que a gente vive numa sociedade em que os índices de violência estão aumentando cada vez mais, né. E no mundo também. E a gente tem que mostrar que é*

*possível a paz. É possível se viver num mundo de paz. O próprio, citando aí o Mahatma Gandhi, ele dizia o seguinte que, eu não sei se ele conhecia Okinawa, eu acho que não conhecia. Mas ele diz o seguinte, que não existe um caminho para a paz, a paz é o caminho, né. Então Ryukyu viveu isso quatro séculos. Inclusive lendas chinesas já falavam de uma ilha da eterna juventude, da ilha de paz. Inclusive aquela lenda de Shangri-lá é originada em Okinawa, de Ryukyu. Um mundo onde os conflitos sempre existiram e que era um sonho do ser humano um lugar que não existissem todos esses conflitos. Lá em Ryukyu não existia. Quatrocentos anos sem armas. Não vou dizer que não existia conflito, mas era resolvido na base do Karatê. Mas a inexistência assim de um povo conquistando outro através da força lá praticamente não existia então era um lugar, um paraíso.*

*Irene – Na verdade Karatê é uma arma de defesa, não como ataque.*

*Yoko – Pois é, e agora você me falou isso veio a imagem do Japão, que é muito ligada ao shyuriken, ao katana.*

*Hélio – Uma outra coisa também que distingue, as casas japonesas tem um altar, né, de culto aos ancestrais, em Okinawa também. Só que no altar dos japoneses tem uma katana, no altar dos okinawanos tem um sanshin. Que é um instrumento musical. Então uma cultura do katana e uma cultura do sanshin. Então essa é uma diferença básica. Fortíssima.*

(entrevista com Hélio Higa e Irene, realizada em Atibaia, SP, em 22 de junho de 2008)

Um ponto bastante peculiar revelado tanto pelas entrevistas que realizei como na própria convivência com a comunidade *uchinanchu* é a dedicação movida por intensa curiosidade em relação a tudo que diga respeito à Okinawa. Dois dos *uchinanchu* com quem conversei - Hélio e Dudu - revelaram que realizam pesquisas a fim de conhecer melhor o passado, a língua e a cultura *uchinanchu*, bem como a trajetória e resultados da migração. É perceptível em suas falas o interesse em aprofundar seus conhecimentos acerca do resultado do contato entre os *uchinanchu* e os países onde se instalaram os diversos grupos da comunidade *uchinanchu*. Hélio falou bastante da inserção de elementos musicais do samba nas músicas *uchinanchu*. Frisou a sua surpresa ao ouvir músicas *uchinanchu* que incluíam elementos musicais andinos e caribenhos como flauta *pan* e salsa. Um relato bastante interessante sobre os símbolos de Uchina, o relacionamento e estratégias do reino ao lidar com o gigante império chinês foi feito por Dudu. Contou que no imaginário chinês o reino de Ryukyu teria enorme dimensão, pois ao receber as comitivas chinesas estas eram levadas a um passeio pelo arquipélago, e de ilha em ilha, praias paradisíacas e muitas pequenas vilas costeiras, navegando por dias até atingir a capital e o palácio de Shuri, passava-se a impressão de que o arquipélago

era enorme. Disse que Uchina significa uma corda no mar, e que os uchinanchu se identificavam como homens do mar, sendo exímios navegadores. Detinham o conhecimento das correntes marítimas dominando e mapeando os percursos de ida e volta e assim praticavam o comércio em toda a região circunvizinha no Pacífico. Hélio e Dudu falam dos resultados de suas pesquisas com intensa paixão e desejo de que este conhecimento seja difundido e que sirva de exemplo para o mundo em um caminho de paz, cortesia, tolerância, convivência amistosa, calorosa e alegria festiva.



Fotos 27 e 28 – Imagens da paisagem de Okinawa

Há um esforço comparativo no sentido de contrapor elementos fundamentais das culturas *uchinanchu* e *naichi*. A postura ante a própria vida, os relacionamentos pessoais, a curiosidade e interesse em conhecer outras culturas tanto quanto divulgar a sua são vistos pelos *uchinanchu* como pontos que os distinguem dos japoneses. Um outro paralelo para exemplificar as distinções culturais entre japoneses e *uchinanchu* foi a alimentação. Há referências aos *uchinanchu* como “japoneses que comem carne de porco”. A própria apresentação e disposição dos alimentos na culinária japonesa, cuja análise magistral foi elaborada por Roland Barthes (2007) contrastam nitidamente com a culinária *uchinanchu*. Ouvi afirmações que dois pratos okinawanos bastante consumidos e apreciados, o *shampuru* e o *irishá*, que se constituem em misturas, representam uma característica que migrou para a cultura.

*Irene – Tem uma coisa assim muito interessante que eu acho que na antropologia pode saber, a forma como se faz a comida, como se serve a comida. Okinawa você vai ver, é tudo misturado, misturado. Comida japonesa é tudo separadinho, é tudo pouquinho, não é. Okinawano não. Vem aquele montão, aquele panelaço. É lógico que em restaurante agora ultimamente eles servem de uma forma assim mais bonita, mais padronizada, né. Mas o ritual mesmo é servir assim num panelão grandão, cheião. Você viu onde tinha o uchina soba ali? Então é tudo grandão mesmo.*

*Yoko – O soba de japonês não tem costela de porco como o.*

*Irene – Não tem e o macarrão é diferente também. O macarrão do uchina soba ele vai cinza, cinza que dá um sabor diferente.*

*Hélio – Essa questão do shampuru que é a mistura, ela migrou da parte culinária pra parte cultural também. Tem muitas músicas de Okinawa, recentes que misturam diversos. Até samba. Eu já vi música que tem cúca no meio. Que tem até uma sanfona gaúcha, com ritmo mesmo de gauchesco. No Peru isso acontece, né, a mistura de salsa com ritmos okinawanos, né. Tem músicas que homenageiam os ritmos do caribe. E cantadas em japonês, mas com ritmo do caribe. Então é uma característica, que Okinawa sempre foi aberta. Uma cultura aberta. Receptiva aos estrangeiros e da mesma forma, é curiosidade de conhecer outras culturas. Eu conheci uma vez em São Paulo, fazendo um curso de informática, tava fazendo um curso de informática à noite e tinha uma lista de presença, de repente veio um senhor falar comigo, tal, mas você é Higa (sobrenome uchinanchu), eu também sou Higa. Eu vim de Okinawa três anos atrás, trabalho no banco de Tóquio. Daí perguntou onde eu morava. Falei eu moro na vila Prudente. Você conhece Cabeções da Vila Prudente? Já ouvi falar. É uma escola de samba. Quer dizer, ele estava há três anos no Brasil e teve curiosidade de conhecer uma escola de samba. E disse que tinha muitos amigos ali. Então essa curiosidade de conhecer outras culturas já vem de, já é uma herança muito antiga. Então, e esse shampuru nada mais é do que o resultado*

*dessa curiosidade e da integração. É um shampuru cultural que reflete na música, reflete em outros aspectos.*

(Entrevista com Irene e Hélio Higa realizada em Atibaia, SP em 22 de junho de 2008)

Portanto a homogeneidade não é tida como um valor a ser preservado entre os *uchinanchu*, que reconhecem as influências chinesas e coreanas em sua política e cultura ao mesmo tempo em que almejam uma autonomia. Mesmo após a Segunda Grande Guerra, entre 1945 e 1972, segundo Shinji Kojima (2007) o povo okinawano mobilizou-se para pressionar pela reversão do controle administrativo de Okinawa ao governo japonês, alegando ter sido vítima tanto na guerra como após o término desta. O local negociado pelo estado japonês para receber as bases militares americanas em troca da liberdade do Japão foi Okinawa. Ainda segundo Kojima a reversão ocorreu de forma muito diferente da almejada pelo povo okinawano, pois as bases militares americanas permanecem ativas. Continuam ocupando grande parte da área cultivável do arquipélago e privatizando as melhores praias. É uma afirmação corrente entre os *uchinanchu* que a cultura *uchinanchu* e língua *uchinaguchi* resistiram fora de Okinawa. Na ilha a destruição pela guerra, a ocupação americana e a falta de desenvolvimento econômico e industrial comprometeram a vida comunitária e a reprodução cultural. A abrangência e amplitude pela qual a concepção da identidade, do pertencimento e do compartilhar o espírito *uchinanchu* é concebida é representada pelos *uchinanchu* como resultante do processo histórico diaspórico. Realizar minha pesquisa de campo junto aos *uchinanchu* brasileiros acompanhando a sua participação bem como seus próprios eventos durante as comemorações do centenário da imigração japonesa no Brasil revelou que as características próprias do *ethos uchinanchu* viabilizaram sobremaneira a formação de uma unida e coesa comunidade *uchinanchu* transnacional. Além dos próprios descendentes *uchinanchu* os eventos aglomeram diversos admiradores da cultura okinawana em suas manifestações artísticas, musicais, culinárias e de sociabilidade.

A dinâmica de excessiva categorização e segregação vista na relação dos japoneses com a colônia *nikkey*, por sua vez, se revela como oposta à dinâmica de pertencimento em que se envolve a comunidade *uchinanchu* transnacional. Os *dekassegui* podem ser considerados transmigrantes, que estabelecem um elo entre a sociedade brasileira e a colônia de brasileiros no lado oposto do globo, no Japão. Já a

comunidade *uchinanchu* se configura como uma comunidade transnacional que tem se esforçado em construir, manter e fortalecer os laços identitários de pertencimento com todos os *uchinanchu* e seus descendentes dispersos pelos continentes por um movimento diaspórico. Enquanto a formação de uma colônia minoritária segregada formada pelos *nikkey* em solo japonês é vista como um problema social pelos japoneses, a circulação de pessoas pela rede *uchinanchu* é fortemente incentivada. O elo transnacional estabelecido pelo movimento *dekassegui* é radicalmente diverso se comparado ao sentimento de coesão que liga e de certa forma estrutura a rede global *uchinanchu*. A negociação identitária realizada pelo *dekassegui* se estabelece devido à total falta de reconhecimento do pertencimento do *dekassegui* à nacionalidade e sociedade japonesa. Aos *dekassegui* é negada a pertença étnica, reconhecimento da identidade e participação cultural na terra de seus ancestrais. Os *dekassegui* enquanto pessoas acabam por assimilar o seu não pertencimento à identidade japonesa de forma mais contundente que os demais *nikkey* que permaneceram no Brasil. Entre os *isei* esse sentimento de ser japonês é mais arraigado, daí a decepção frente ao não reconhecimento de seu pertencimento à raça e à nação Japão pelos japoneses. Os *dekassegui* representam uma ligação internacional para a colônia *nikkey* de seu país de origem. No entanto o âmbito estritamente familiar é proeminente na construção da identidade internacional dos *dekassegui*. A circulação das pessoas da família entre o Brasil e o Japão é mantida em sigilo, tendo como principal justificativa o medo de assaltos, cuja estatística envolvendo *dekassegui* no Brasil é significativa. Assim a negociação identitária conscientemente desempenhada pelos *dekassegui* segundo o contexto cultural em que se encontra é uma característica que atinge as famílias dos *dekassegui*, não a colônia *nikkey* brasileira mais ampla. As famílias e os próprios migrantes envolvidos no movimento *dekassegui* possuem características internacionais. A dinâmica circulação de bens, informações e pessoas é impulsionada por relações de parentesco e afinidade e restritas ao âmbito doméstico familiar.

O que ocorre na construção da identidade global *uchinanchu*, por outro lado, atinge âmbitos ampliados de interação. A circulação dinâmica de informações, bens e pessoas interligando pontos mais numerosos que no caso dos *dekassegui*, envolve bens culturais materiais e imateriais, bem como a construção consciente de uma comunidade e identidade a ser compartilhada. O esforço em resgatar a língua e a memória *uchinanchu* em sua diáspora marcada por acontecimentos históricos intensos e cruéis

representa uma articulação conjunta da comunidade *uchinanchu* dispersa pelo globo. A amplidão do reconhecimento de pertencimento, não restrito etnicamente por descendência, mas derivado da identificação com um *ethos* peculiar, o espírito *uchinanchu*, viabilizou a construção desta comunidade transnacional. Boyd (1989), Massey (1997) e Tilly (1990) abordam a questão das imigrações internacionais sob a perspectiva do transnacionalismo, entendido como a manutenção do vínculo das redes de relações sociais nos países de origem e destino. A comunidade *uchinanchu* estabeleceu conexões entre Okinawa e os diversos locais onde os grupos migrantes se estabeleceram. Tal conexão se baseia na eleição de alguns elementos identitários, na negociação e reconstrução identitária numa trajetória diaspórica. No caso específico da comunidade *uchinanchu* a manutenção de relações baseadas no espírito *uchinanchu* se estende a mais de dois países. O fluxo de informações, bens e pessoas não liga Okinawa linearmente a um único grupo *uchinanchu* em determinado país. A dispersão populacional gerada pela diáspora criou múltiplos pontos. Há um circuito de vínculos estabelecido não só entre o grupo brasileiro e Okinawa, mas deste com os *uchinanchu* havaianos, peruanos, argentinos, etc. É uma comunidade que concretamente aplicou estratégias de articulação multilocalizada e transnacional, como é empiricamente comprovado na estruturação em rede transnacional de grupos de dança típica como o Ryukyu Koku Matsuri Daiko. O RKMD incorpora elementos facilitadores da comunicação a nível global para estar efetivamente em múltiplos países com as mesmas coreografias e com um objetivo único de preservar e difundir a cultura e o espírito *uchinanchu*. A própria Rede *Uchinanchu* hospedada na internet é fruto do esforço desta comunidade em facilitar a interação, articulação, comunicação, contato e divulgação cultural. A intensa difusão de informações é demonstrativa da existência de uma comunidade estabelecida em uma rede transnacional. As características de tolerância tidas como facilitadoras das relações pessoais, a valorização da amizade e dos vínculos comunitários, a abertura cultural historicamente construída são fundamentais na interação viva e dinâmica encontrada entre a comunidade *uchinanchu* transnacional.

O depoimento a seguir é de um *uchinanchu* que de certa forma tentava negar as diferenças entre as culturas *uchinanchu* e *naichi*. Nelson participa ativamente nas duas associações que dividem o mesmo espaço, a Associação Okinawa Kenjin de Brasília e a Associação Nipobrasileira de Vargem Bonita. No momento da entrevista, ao falar sobre as Associações e o espírito *uchinanchu* ele se deu conta de que entre o grupo

*uchinanchu* a comunicação, entendimento e dinâmica da organização eram mais intensas, sincronizadas e participativas do que no grupo *nikkey*:

*Nelson – Japão é um povo ruim.*

*Yoko – Povo ruim, como assim?*

*Nels – Era guerreiro, era guerreiro, como é que um país daquele tamanho, pô, pega a China, Coréia, entendeu. Eles eram profissionais da guerra, você pega pela formação, é samurai. Os caras dão a vida. Essa disciplina vem disso. Determinação. É um negócio que, vou ter vergonha disso? Não, tenho orgulho. E se levantou por causa disso, desse espírito e tal, de lutar. Nesse ponto o okinawano sente orgulho disso também. Desse espírito não é só okinawano, é japonês, ele é um espírito japonês mesmo.*

*Yoko – Como é que é essa história de espírito uchinanchu, já que você está tocando nesse assunto.*

*Nels – Esse espírito uchinanchu. Aí eu não sei se inventaram, né, pra compensar outras coisas também, né.*

*Yoko – Compensar o que?*

*Nels – Compensar miséria. Não sei. É um povo assim que, pô ali era aldeia. Então por exemplo, você chama de espírito uchinanchu. Pô tem muito uchinanchu que vem na minha casa, tal, já vai entrando nos quartos. Eu não gosto. Então, pô, ser mais alegre. Você vê muita diferença, as festas aí, do okinawano pras festas japonesas mesmo? Eu faço parte das duas. Eu não vejo muita diferença. Então por exemplo. Voltando ao baiano, ele é mais alegre que o outro assim? Não. Eu não vejo dessa forma. Eu sou meio do contra, né. Espírito uchinanchu. Eu acho que, por exemplo, vem de um lugar que foi assim muito sofrido e o pessoal aprendeu que tem que ser mais solidário um com o outro, né. E é mais ou menos isso, existe. Realmente existe, em mim existe muito. Pô a gente, em relação ao japonês a gente agita mais, esse negócio de se encontrar, entendeu. Amizade, valorizar a amizade. Realmente eu, eu era meio do contra, mas assim pensando bem, na associação aqui da Vargem mesmo, eu tô tendo muita dificuldade pra formar encontros, eventos, tal, por quê? Porque ninguém quer se encontrar. Não existe interesse. Agora com a Associação Okinawa apesar de ser menor e nem ter sede, a gente se encontra mais. Pô então (risada) um negócio, eu era contra. Eu tava até te explicando que eu não acredito muito nessas coisas e agora aqui nesse momento que eu tô vendo assim que na prática a gente se encontra mais. Os okinawanos. Quando vai, tá pra acontecer alguma coisa, tal, aí a gente se comunica, né e começa a formar reuniões assim. (...) São duas associações, pra você ver, né, como ressentimento é um negócio que só causa merda. A Vargem Bonita, a maioria é okinawana. A Associação Okinawa não tem sede. Essas duas associações são irmãs. Elas usam o mesmo espaço e é a mesma comunidade. Mas quando fala em associação são separadas, e não deveria.*

*Yoko – Mas isso, essa separação de Associações é só formal lá na Ata, presidente.*

*Nels – É formal. É formal.*

*Yoko – E na hora prática, dos eventos, como é que funciona?*

*Nels – É totalmente dividido.*

*Yoko – Sério, e você que faz parte das duas, tem muita gente que faz parte das duas?*

*Nels – Tem só que um pende pra um lado quando é interessante, pende pro outro lado quando é interessante, eu me divido.*

*Yoko – Há interesses divergentes, das duas associações?*

*Nels – Eu, por exemplo, como eu faço parte das duas, eu tenho que me dividir. Então eu tenho que pegar o que é bom pra cada uma, não pegar o que é bom em detrimento da outra. Não posso fazer isso. Então por exemplo, a Associação Okinawa. Eu sou descendente de okinawano, tenho interesse em preservar, entendeu. A associação é pra que, tem que ter um objetivo comum, senão não é associação, né. E eu acho que o objetivo principal é preservar a cultura. A Associação da Vargem, ela me deu tudo. Se eu fui pro Japão e voltei vitorioso, vitorioso entre aspas. Vitorioso não quer dizer lucro, tá. Mas se eu me dei bem é porque eu tive uma educação que foi a Vargem Bonita que me deu. Nihongaku, kendo, yakyu. Pô, os esportes que eu pude praticar foi a Vargem que me deu, não foi a Associação Okinawa. Eu devo mais a quem, a quem eu vivi ou a quem eu devo por raiz, por descender. Por descendência. A que mais me deu, me formou como pessoa, foi a Vargem Bonita. Então se for pra escolher é a minha comunidade.*

*Yoko – Que é mais ampla?*

*Nels – É mais. Deveria ser.*

*Yoko – E não é? É restrita?*

*Nels – Não, não é. Por que eu não sei explicar o que está acontecendo na Vargem. A Vargem ela está tão assim fragilizada. Ela tá mais fraca que a Associação Okinawa em termos de formar diretores. A associação da Vargem, ela não tem líderes, dá pra entender? A primeira geração. Você tem que entender essa formação hierárquica das associações. Toda associação ela é assim, é formada por *katchokai*, ela é a representação dos pais, né, o *fujinkai* das mães, o *Seinenkai* dos filhos. Então é um tripé. A Associação Okinawa por não ter muita gente ela não dá pra subdividir. Então ela se torna mais forte por causa disso.*

(Entrevista com Nelson Uema realizada em Vargem Bonita dia 15 de junho de 2008)

As Associações Okinawa Kenjin são como nós articuladores da rede mundial *uchinanchu*. No caso das associações nipônicas elas podem ser vistas como elementos de reprodução de laços locais, não mais interligadas à outrora considerada terra natal dos *nikkey* (o Japão). As associações nipônicas são clubes fechados das comunidades locais descendentes de japoneses. A necessidade explícita de negociação identitária se tornou uma característica peculiar conferida aos *nikkey* engajados no movimento *dekassegui*. Houve uma ruptura no sentimento de pertença à nação e raça japonesa quando *nikkey dekassegui* e *nihonjin* passaram a conviver cotidianamente no Japão. Concomitantemente, no Brasil, a manutenção da identidade japonesa face à sociedade mais ampla é bastante estimulada pelo fluxo dinâmico de bens, informações e pessoas entre o Brasil e o Japão representado pela migração *dekassegui*. Muitos descendentes de

okinawano engajam-se no movimento migratório *dekassegui*. O meu primeiro contato com uma família *uchinanchu* em 2003 trouxe-me uma trajetória *dekassegui* radicalmente diferenciada das histórias de vida dos demais nipodescendentes. Em 2003 tomei conhecimento de que em Londrina existem associações separadas, a ACEL dos *nikkey* e a ACROL dos *uchinanchu*. Em Brasília, da mesma forma, os *uchinanchu* formaram uma associação exclusiva que, no entanto, utiliza o *kaikan* da Associação Nipobrasileira de Vargem Bonita, local do Distrito Federal com maior concentração okinawana. A divisão definitiva entre as atividades das duas associações que utilizam o mesmo espaço, o *kaikan* da Vargem Bonita, é bastante representativa da separação existente entre *uchinanchu* e *naichi* na colônia *nikkey* brasileira.

O depoimento acima apresenta um sentimento de pertencimento visivelmente dividido, o que pode ser mais bem compreendido ao analisar a trajetória de vida de Nelson. Ele passou a infância em São Paulo, onde a mãe possuía uma confecção. A família de seu pai é pioneira e numerosa na Vargem Bonita. Fundada na época da construção de Brasília, chegou a receber dez famílias diretamente de Okinawa a convite de Israel Pinheiro. Ao mudar-se para esta vila rural japonesa, Nelson passou a conviver imerso nas atividades da Associação Nipobrasileira. Assim aprendeu a falar *nihongo* e incorporou muitos elementos culturais nipônicos que lhe foram extremamente úteis em sua estada de dez anos como *dekassegui* no Japão. Mesmo assim, em conversas informais sempre pontuou tensões no relacionamento entre *uchinanchu* e *naichi* na comunidade de Vargem Bonita, apesar de ser um local de maioria *uchinanchu*. Percebeu desde a adolescência a desaprovação corrente principalmente em relação aos relacionamentos afetivos, tanto entre *uchinanchu* e *naichi* como também interétnicos com ocidentais.

As associações atuam, portanto, em níveis bastante distintos da vida de cada membro da comunidade local. As articulações na rede da Associação Okinawa Kenjin têm enviado muitos membros como bolsistas ao Japão, o que a empodera e fortalece seus laços transnacionais. A Associação Nipobrasileira de Vargem Bonita é reconhecida enquanto reprodutora da língua, cultura e sociabilidade nipônica na comunidade local. Assim há a percepção de um benefício cultural na formação pessoal e transmissão de conhecimentos específicos como a língua, cultura, artes, esportes, culinária e artesanato.

A falta de reconhecimento, até mesmo em relação à ajuda que os japoneses que permaneceram no Japão receberam dos emigrantes japoneses no período pós-guerra é

relatado por Irene, descendente de *uchinanchu* e *dekassegui*, em oposição à amplidão do reconhecimento de pertencimento conferido pelo espírito *uchinanchu*. Irene admite a mudança cultural pela qual passou as tradições *uchinanchu* como fruto de uma trajetória histórica. No entanto as diferenças marcantes dos *ethos uchinanchu* e *naichi* são ressaltadas e refletidas na construção identitária globalmente reconstruída. Podemos inferir até que a comunidade *uchinanchu* se reconfigurou a níveis globais baseada no sentimento de compartilhar uma identidade que possui características facilitadoras da formação de redes sociais coesas que possibilitaram a migração e a instalação em uma comunidade.

*Irene – Por esse reconhecimento mesmo, que nós não somos reconhecidos como descendente de japônês assim, né entre aspas, né.*

*Yoko – Muita gente já me falou que os japoneses acham que foi covardia eles terem abandonado o Japão.*

*Irene – Eles acham que foi covardia mesmo. Agora o que eles não reconhecem, por exemplo, como okinawano reconhece, que muitos parentes vieram pra cá e sustentaram o pessoal lá no Japão pós-guerra. Porque eles não tinham comida, não tinham remédio, não tinham roupa, não tinham nada. Então foram os próprios descendentes do mundo inteiro que mandaram esses medicamentos todos. E okinawano reconhece isso. Outra coisa que eu acho bem interessante, a questão do sentimento okinawano, que a gente fala desse sentimento *uchinanchu*, esse espírito, né. É uma coisa que eu percebo que o okinawano não coloca isso só à disposição dos descendentes. Mas às pessoas que realmente entendam esse espírito e queiram viver isso. Então o movimento *uchinanchu* é pra isso. Não pra despertar só o descendente de Okinawa. Mas você que não é, mas que gosta da cultura, que quer conhecer a cultura. Que quer participar disso. Que quer fortalecer entendeu. Quer enriquecer, porque a gente participando com uma outra visão a gente acaba enriquecendo, né. Você vê que muitas coreografias que não existiam, cada grupo vai criando uma forma de dançar diferente, uma forma de tocar diferente. Eles não reproduzem só. Nós não somos meros reprodutores, né. A gente, querendo ou não cada um vai colocando um pouquinho de si. Sempre é uma construção, não tem como você reproduzir, reproduzir o tempo todo, quer dizer, a cultura não é só uma reprodução, é algo que vai crescendo também.*

*Yoko – E você acha que a cultura okinawana tem crescido então, tem tomado um novo fôlego digamos assim depois da repressão, da proibição da língua*

*Irene – Principalmente no exterior, tá. Principalmente. Minha mãe tem um tio que foi encontrar com a gente ali. Que ele diz, olha, eu me senti muito orgulhoso. Essa questão do dialeto, né, muita coisa foi aprender lá em Campo Grande. Com fulano, com sicrano que lembravam. Ele dizia poxa! Porque lá em Okinawa eles foram muito reprimidos. Eles acabaram esquecendo. Só os velhos mesmo que mantiveram a linguagem. Mas muita coisa, muita coisa da cultura, que eu digo da cultura tal como era, está aqui no Brasil, tá na Bolívia, tá no Peru, entendeu. Mas com outra cara também, com uma outra faceta, né. E não tem como você reproduzir o tempo todo. Mesmo você aqui no Brasil não tem*

*como você fazer o mesmo samba o tempo todo, né. Você tem sempre que estar, estar acrescentando alguma coisa a mais. Então, estão enriquecendo, né. Que a cultura é uma coisa viva, como é que você vai manter ela tal como é.*

(Entrevista com Irene realizada em Atibaia, SP em 22 de junho de 2008)

Encontra-se em atividade atualmente uma mobilização étnica plenamente consciente trabalhando na reestruturação comunitária *uchinanchu*, que deriva seu momento da intensificação da interação entre as diversas partes da comunidade *uchinanchu* transnacional, alimentando-a. Não ocorrem somente intercâmbios articulados pelas Associações Okinawa Kenjin com o processo de visitação entre comunidades *uchinanchu* fora do Japão e destas para Okinawa; há também um fluxo contínuo de interação com a utilização das tecnologias de comunicação modernas. Os recursos de som e imagem foram largamente utilizados pelo grupo de *taiko* Ryukyu koku Matsuri Daiko na difusão e padronização de suas coreografias entre as filiais do grupo localizadas nos mais diversos países. O esforço em manter e modificar os elementos culturais e artísticos revela uma utilização instrumental da própria cultura *uchinanchu* no sentido de estruturar e perpetuar uma identidade e pertencimento ao espírito *uchinanchu*. Tal projeto é posto em prática realizando as adaptações e misturas culturais, obtendo-se novas moldagens necessárias à sua permanente existência na modernidade. Este projeto que se iniciou com um pesado investimento político em se resgatar a língua *uchinaguchi* e tomou a dimensão de uma articulação étnica identitária transnacional é marcado por uma forte paixão pelas raízes ancestrais. Os elementos de paixão, admiração, dedicação e participação comunitária são explicitados pelos membros da comunidade *uchinanchu* global e foram os sentimentos que me impulsionaram a pesquisar este grupo tão peculiar em seus sentimentos e manifestações culturais. A identificação *uchinanchu* com o “jeitinho brasileiro” bem como a afirmação constante de serem calorosos são características que determinaram, em certa medida, os rumos que foram tomados pela comunidade *uchinanchu*. Analogamente, a propalada frieza e distanciamento, enquadramento hierárquico nas categorias e restrição do reconhecimento de pertencimento determinou a trajetória da colônia *nikkey* dispersa e hierarquicamente categorizada ao redor do globo. A mobilização da comunidade *uchinanchu* é comovente ao apostar na esperança de paz e entendimento amistoso entre todas as pessoas do mundo. *Icrariba Choode!* (Aos nos encontrarmos, somos amigos como irmãos!)

## BIBLIOGRAFIA

BARTHES, R. 2007 [1970] **O Imperio dos Signos**. São Paulo: Editora Martins Fontes. 156 p.

BOYD, M. 1989. Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas. In **International Migration Review**, Vol. 23, No. 3, Special Silver Anniversary Issue: International Migration an Assessment for the 90's, (Autumn, 1989), pp. 638-670. The Center for Migration Studies of New York, Inc.

CAPUANO de OLIVEIRA, A. 1999. Repensando a Identidade dentro da emigração *dekassegui*. In REIS, R e Salles, T. (org.) **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo: Boitempo Editorial, p. 275 – 307.

CARDOSO, R. 1972. **Estrutura Familiar e Mobilidade Social: Estudo sobre os Japoneses no Estado de São Paulo**. São Paulo: Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1988. “Por uma Etnografia das Entropologias Periféricas”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, (Biblioteca Tempo Universidade; nº.83), pp.143-159.

CHIKA, S. 2007. Women-Centered Diasporic Memories / Dancing Melodies: Life Stories Across Post-War Okinawa, Hawai'i, U.S. Military Bases. In **Uchinaanchu Diaspora: Memories, Continuities and Constructions. Social Process in Hawai'i**, volume 42, ed by Joyce N. Chinen. Honolulu: University of Hawai'i Press, p.176 – 195.

- CHINEN, J. 2007. **Uchinaanchu Diaspora: Memories, Continuities and Constructions. Social Process in Hawai'i**, volume 42. Honolulu: University of Hawai'i Press. 312 p.
- CRAPANZANO, V. 1977. On the Writing of Ethnography. **Dialectical Anthropology** 2:69-73
- DE VOS, G. and WETHERAL, W. 1983. Japan's Minorities: Burakumin, Koreans, Ainu an Okinawan. In **Minority Rights Group**, Report N ° 3.
- ENNES, M. A. 2001. **A Construção de uma Identidade Inacabada: nipobrasileiros no interior do estado de São Paulo**. São Paulo: Editora UNESP. 167 p.
- FAHIM, H. 1982. **Indigenous Anthropology in Non-Western Countries** (ed.). Durham, Carolina Academic Press.
- FUKASAWA, M. 2002. **Um Mundo Paralelo – A Vida da comunidade Brasileira de Oizumi, Japão**. Rio de Janeiro: Topbooks Editora. 214 p.
- GALIMBERTTI, P. 2002. **O Caminho que o Dekassegui Sonhou: Cultura e subjetividade no movimento de kassegui**. Londrina: Editora Universidade Estadual de Londrina. 234 p.
- HALL, S. 2000. Quem Precisa da Identidade? In: **Identidade e Diferença: A Perspectiva dos estudos culturais**. Tomaz Tadeu da Silva (org.). Petrópolis: Vozes, pp 103-133.
- HANDA, T. 1987. **O Imigrante Japonês: História de sua Vida no Brasil**. São Paulo: T.A. Queiroz Editor / Centro de Estudos Nipobrasileiro.

- HARADA, K. 2008. **O Nikei no Brasil**. Edição comemorativa publicada pela Associação para Comemoração do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil. São Paulo: Editora Atlas. 630 p.
- HAYASHI, A. 2008. O Papel Desempenhado pelas Associações de Províncias Japonesas. In HARADA (ed.) *O Nikkey no Brasil*. Edição comemorativa publicada pela Associação para Comemoração do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil. São Paulo: Editora Atlas. Pp 347-359.
- KANESHIRO, E. 2007. “The Other Japanese”: Okinawan Immigrants to the Philippines, 1903-1941. In **Uchinaanchu Diaspora: Memories, Continuities and Constructions. Social Process in Hawai’i**, volume 42, ed by Joyce N. Chinen. Honolulu: University of Hawai’i Press, p. 61-82.
- KAWAMURA, L. 1999. **Para Onde Vão os Brasileiros?** Campinas, SP: Editora da Unicamp. 236 p.
- KOJIMA, S. 2007. “Remembering the Battle of Okinawa: The Reversion Movement”. In **Uchinaanchu Diaspora: Memories, Continuities and Constructions. Social Process in Hawai’i**, volume 42, ed by Joyce N. Chinen. Honolulu: University of Hawai’i Press, p.137 – 168
- KONDO, D. 1986. Dissolution and Reconstitution of self: Implications for Anthropological Epistemology. In **Cultural anthropology**, vol. 1 no1, pp 74-88.
- KUBOTA, N. F. L. 2008 . Manutenção das tradições na família japonesa em Campo Grande - MS. In **REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**. Ano XVI número 30. Editora CSEM, Brasília. ISSN: 1980-8585.

- LESSER, J. 2001. **A Negociação da Identidade: Imigrantes, Minorias e a Luta pela Etnicidade no Brasil**. São Paulo, Editora UNESP.
- LIM, L. 1987 a. IUSSP Committee on International Migration, Workshop on International Migration Systems and Workshops. **International Migrations Review**. 21(2):416-423. Summer.
- 1987 b. IUSSP Committee on International Migration, Workshop on International Migration Systems and Networks. Unpublished Document. March.
- MARTES, A. e FLEISCHER, S. 2003. **Fronteiras Cruzadas: Etnicidade, Genero e Redes Sociais**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 300 p.
- MASSEY, D. et al. 1997. Migration, Ethnic Mobilization and Globalization: Causes of Migration. In: GUIBERNAU, M and REX, J. (ed). **The Ethnicity Reader: Nationalism, multiculturalism and migration**. UK: Polity Press, p 257-69.
- MORAIS, F. 2000. **Corações Sujos**. São Paulo: Companhia das Letras. 348 p.
- MORIYA, R. 2000. **Fenômeno Dekassegui: um olhar sobre os adolescentes que ficaram**. Londrina: Editora CEFIL. 160 p.
- NAKANE. C. 1982. "The Effect of Cultural Tradition on Anthropologists". In: FAHIM, H. (org.), **Indigenous Anthropology in Non-Western Countries**. Durham, Carolina Academic Press, p. 52-60.
- NITAHARA SOUZA, Y. 2004. **Dekassegui: Representações e Falas de Nipobrasileiros em Londrina (PR)**. Monografia de graduação apresentada ao DAN/UnB. 143 p.

2007 a. **Mostrando nossa Cara de Índio. Autonomia Indígena e Instrumentalização da Cultura.** In: VII RAM Reunião de antropologia do Mercosul, 2007, Porto Alegre. Programa da VII RAM.

PATARRA, N. L. 2005. Migrações Internacionais de e para o Brasil Contemporâneo: volumes, fluxos, significados e políticas. In **São Paulo em Perspectiva**, v. 19, n. 3, p. 23-33, jul./set.

PEIRANO, M. 1991. The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case. **Serie Antropologia** 110. Brasília: Departamento de Antropologia – UnB.

PEREIRA, R. 1999. Antropologia Japonesa: “Uma Análise Histórica centrada em Yanagita Kunio”. In: **Anuário Antropológico** 97. Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro, p. 73-104.

PÓVOA NETO, H.; SEYFERTH, G.; ZANINI, M. e SANTOS, M. (Org.). 2007. **Mundos em movimento. Ensaio sobre migrações.** Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria.

PÓVOA NETO, H.; FERREIRA, A. (org.). 2005. **Cruzando Fronteiras Disciplinares: um panorama dos estudos migratórios.** Rio de Janeiro: Renavan. 421p.

REIS, R. e SALES, T. 1999. **Cenas do Brasil Migrante** (ed). São Paulo: Boitempo Editorial. 312p.

RIBEIRO, G. 1997. A Condição da Transnacionalidade. In **Série Antropologia** 223. Brasília. DAN – UnB. 34 p.

1999. O Que faz o Brasil, Brazil. In: Rossana Rocha Reis; Teresa Sales. (Org.). **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo: Boitempo Editorial p. 45-85.

2000. **Cultura e Política no Mundo Contemporâneo. Paisagens e Passagens**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 319 p.

2003. A Identidade Brasileira no Espelho Interétnico: essencialismos e hibridismos em San Francisco. In: Parry Scott; George Zarur. (Org.). **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Recife: Editora Universitária UFPE, p. 111-132.

ROSALDO, R. 1984. Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Forces of Emotions. In BRUNER (ed.) **Text, Play and Story: The Reconstruction of Self and Society**. Proceedings of the American Ethnological Society, pp. 178-195. Washington, DC: the American Ethnological Society.

ROTH, J. H. 2002. **Brokered Homeland: Japanese Brazilian Migrants in Japan**. Ithaca: Cornell University Press. 192 p.

SAHLINS, M. 1997. O "Pessimismo Sentimental" e a Experiência Etnográfica: Porque a "cultura" não é um objeto em via de extinção (partes I e II). In **Mana** 3(1):41-73 (parte I) e **Mana** 3(2):103-150 (parte II).

SAITO, H. 1961. **O Japonês no Brasil: Estudo de Mobilidade e Fixação**. São Paulo: Editora Sociologia e Política.

1980. **A Presença Japonesa no Brasil** (ed.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

SAKURAI, C. 1993. **O Romanceiro da Imigração**. São Paulo: FAPESP.

SALES, T. 1992. Imigrantes Estrangeiros, Imigrantes Brasileiros: Uma Revisão Bibliográfica e Anotações Para Pesquisa. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 9, n. 1, p. 50-64.

SANTOS, M. 2005. Do Itálico Berço à Nova Pátria Brasileira. **Fragmentos de Cultura** (Goiânia), Goiás, v. 15, n. 8, p. 1267-1280.

2006. A Imigração Italiana para o Rio Grande do Sul no final do século XIX. **Histórica** (São Paulo. Online), São Paulo, v. Nº 09.

SANTOS, M.; ZANINI, M. 2007. Diferentes percursos da migração italiana no Rio Grande do Sul (Brasil). **Estudios Migratorios Latinoamericanos**, v. 2, p. 151-179.

SASAKI, E. 1999. Movimento Dekassegui: a Experiência Migratória e Identitária dos brasileiros descendentes de japoneses no Japão. In REIS, R e Salles, T. (org.) **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo: Boitempo Editorial, p 243-74.

SEYFERTH, G. 1974. **A Colonização Alemã no Vale do Itajaí-mirim: um estudo de desenvolvimento econômico**. Porto Alegre: Movimento, 160 p.

1982. **Nacionalismo e Identidade Étnica: a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí**. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 223 p

SIQUEIRA, S. 2007. Migração Internacional e seus Efeitos na Configuração do Desenvolvimento da Cidade de Governador Valadares. In **Revista Neder** 1º semestre 2007. Governador Valadares: Editora Univale.

SUZUKI, A. 1986. **O Jardim Japonês**. Rio de Janeiro. Editora Record. 159 p.

TAKANO, Y. 2002. **Tensão Diglósica na Aquisição de Língua: um estudo de bilíngues nipobrasileiros**. Brasília: Dissertação de mestrado em lingüística aplicada Universidade de Brasília, Instituto de Letras, Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução.

TILLY, C.1990. Transplanted Networks. In YIANS- Mc L. (ed.) **Immigration Reconsidered**. New York: Oxford University Press, p 79-95

TOMA, C. 2000. **A Experiência Feminina Dekassegui:um olhar sobre a subjetividade no processo migratório**. Londrina: Editora Universidade Estadual de Londrina. 106 p.

TSUDA, T. 1998. Ethnicity and the Anthropologist: Negotiating Identities in the field. In **Anthropological Quarterly**, vol. 71, no 3 (jul.), pp 107-124.

1998. The Stigma of Ethnic Difference: The Structure of Prejudice and "Discrimination" toward Japan's New Immigrant Minority. In **Journal of Japanese Studies**, Vol. 24, No. 2. (Summer, 1998), pp. 317-359. The Society for Japanese Studies.

1999. Transnational Migration and the Nationalization of Ethnic Identity among Japanese Brazilian Return Migrants. In **Ethos**, Vol. 27, No. 2. (Jun., 1999), pp. 145-179. American Anthropological Association.

1999. The Motivation to Migrate: The Ethnic and Sociocultural Constitution of the Japanese- Brazilian Return-Migration System. In **Economic Development and Cultural Change**, Vol. 48, No. 1, (Oct., 1999), pp. 1-31. The University of Chicago Press.

UENTEN, W. 2007. Japanese Latin American Internment from an Okinawan Perspective. In **Uchinaanchu Diaspora: Memories, Continuities and Constructions. Social Process in Hawai'i**, volume 42, ed by Joyce N. Chinen. Honolulu: University of Hawai'i Press, p. 97-120.

VIEIRA, F. 1973. **O Japonês na Frente de Expansão Paulista: O Processo de Absorção do Japonês em Marília**. São Paulo: Pioneira.

WEINER, M. 1997. **Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity**. Routledge.

WOORTMANN, E. 1995. Japoneses no Brasil, Brasileiros no Japão: Tradição e modernidade. **Serie Antropologia** 183, Brasília: DAN – UnB. 20 p.

2000. Identidades e Memória entre Teuto-Brasileiros: os dois lados do Atlântico. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, p. 200-238.

YAMAZATO, K. M. 2007 – To Okinawa and Back Again: Life Stories of Okinawan Kibei Nisei in Hawai'i. In **Uchinaanchu Diaspora: Memories, Continuities and Constructions. Social Process in Hawai'i**, volume 42, ed by Joyce N. Chinen. Honolulu: University of Hawai'i Press, p. 83-96.

Sítio de internet:

[http://en.wikipedia.org/wiki/History\\_of\\_the\\_Ryukyu\\_Islands](http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Ryukyu_Islands)

<http://www.acellondrina.com.br>

<http://www.overmundo.com.br/overblog/soba-mania-campo-grandense>

<http://www.univale.br/servicos/downloads/detalhes/default.asp?idarquivador=9254>

[www.uchinanchu.net](http://www.uchinanchu.net)

# Anexo

## Shamisen do Vovô

Tributo a Shinzo Oshiro

Por Helio Higa

Meu avô era um homem forte e calado. A força ele foi perdendo com o passar dos anos. O silêncio era uma imposição da barreira linguística. Sempre foi um homem do campo que trabalhava a terra. Na cidade, suas habilidades não tinham função. Perdeu a companheira com quem teve sete filhos no Brasil: dois homens e cinco mulheres. Depois viu partir mais três, antes de também se despedir da vida. Lembro-me, ainda criança, várias vezes vê-lo com o olhar perdido, procurando algo no espaço vazio. Hoje posso imaginar o que passava pela mente e pelo coração do meu avô.

Saudades, imensa saudades dos que partiram e de sua terra natal, sua querida Nakijin, em Okinawa, onde deixou familiares, amigos e lembranças de sua infância e mocidade. Um calado e contido desespero diante da impossibilidade do retorno.

Tinha um canivete preso a um molho de chaves com o qual tudo fazia. Picava fumo, descascava laranja, apontava lápis. Um dia trouxe um pedaço de madeira embrulhado num saco e pôs-se a descascá-lo com o canivete. Perguntei: “Vovô o que vai fazer?”. Ele respondeu: “Vovô vai fazer shamisen”. Durante dias o via descascando aquele toco disforme, recolhendo as aparas com vassoura e pá. Foram semanas de trabalho paciente durante o dia todo. Aos poucos o toco foi tomando o formato de uma panela. Depois com uma lixa alisou suas paredes internas e externas. Cavou um buraco num dos lados. Depois começou a trabalhar num pedaço de pau mais comprido. Mais dias de trabalho paciente. Entre minhas brincadeiras, por vezes me detinha para observá-lo. Vi quando tentava encaixar aquele haste no buraco da “panela”, e como depois voltava a trabalhar a haste. Quando por fim conseguiu, vi que ele tinha trazido uma tinta preta, com a qual pintou seu trabalho. Um outro dia o vi desembulhando um pacote de jornal onde havia o couro de uma cobra. Depois umas cordinhas com as quais ele esticava em cima do seu shamisen. Vi também, como com o mesmo canivete, trabalhava um pedaço de osso. Até que finalmente sua obra terminou. Vi-o dedilhar as primeiras notas. A curiosidade infantil me fez experimentar também, e me diverti dedilhando as cordas do shamisen, que vovô acompanhava com um sorriso.

Daí para frente, o shamisen passou a ser seu companheiro inseparável. Escutava sua voz acompanhar a melodia. Às vezes o observava e comentava brincando com meu irmão: “Olha, vovô está chorando...”. Para uma criança era estranho ver um adulto velho, mas ainda forte, vertendo lágrimas. Hoje entendo e reverencio cada lágrima derramada por vovô. Eram lágrimas de saudades e recordações de tempos idos. Letras de canções que lhe tocavam profundamente a alma. Traziam lembranças de lugares e pessoas queridas cristalizadas no arquivo de sua memória. E assim se passaram os anos. Todos seguimos o curso da nossa existência, estudando, trabalhando, fazendo projetos, enfim, nos deixando envolver pela roda da vida. Nem nos apercebemos que o vovô definhava e um dia partiu definitivamente. Vovô se foi e o shamisen se calou. A família respeitosamente, guardou-o em algum lugar, onde descansou por quase quatro décadas.

Em finais de 2004, minha filha, voltava de uma estada de três meses em Okinawa, contemplada com uma bolsa. Voltou trazendo e tocando com muita desenvoltura um shamisen. Ao observá-la, minha mãe lembrou-se do shamisen do pai e foi buscá-lo. Entregou-o à neta que começou a dedilhá-lo. Ao ouvir as primeiras notas que soavam mais graves, todas as antigas reminiscências afloraram na minha mente. Pude sentir a presença de vovô e uma forte emoção apertou o meu peito. Naquele instante tive a certeza que aquela energia que permeia a existência dos uchinanchus não morrerá jamais, enquanto pudermos celebrá-la e vivificá-la, principalmente nos acordes de um shamisen. Entendi o significado de um shamisen na vida de um Okinawano. Entendi o porque vovô, que nunca tinha tocado um shamisen na sua vida pregressa, se empenhou em construir um, que se tornou sua tábua de salvação e elemento de ligação com sua amada terra natal. Quantas mágoas conseguiu desafogar com seu companheiro, quantas alegrias pode reviver. Nunca saberemos. Isolado em meio às nossas preocupações, vovô procedeu durante seus últimos anos, a um diálogo silencioso, através do seu companheiro, com a essência espiritual de Okinawa, até resgatar em si a sua própria essência, e se preparar para ser convidado a retornar ao seio dos seus (nossos) antepassados.

Seu neto Helio