

Japonesidades Múltiplas: migração desalinhada.

Igor José de Renó Machado

Apresentado em 2011. UFPR; Curitiba; IX Reunião de antropologia do Mercosul; UFPR. (mesa redonda 30).

Nessa apresentação, pretendo apresentar em forma de texto algo das provocações que fiz aos meus orientandos, quando discutíamos os seus projetos e objetivos. A idéia básica que propus aos pesquisadores era, simplesmente, tentar dizer algo que não fosse óbvio e largamente conhecido sobre os nipo-descendentes no Brasil. Tarefa difícil, dado o volume da produção acadêmica. A dificuldade estava colocada em dois planos: o primeiro era o da solidez do campo teórico que informa grande parte da produção sobre esse tema. Tínhamos a clara sensação que seguir o rumo estabelecido (etnicidade e identidade) nos levaria a repetir o já sabido. O segundo plano era derivado do primeiro: além de uma busca por outros caminhos teóricos, talvez fosse produtivo buscar outros caminhos empíricos e estudar situações e contextos pouco estudados.

Em alguma medida, os trabalhos desenvolvidos no grupo de pesquisa respondem a esse desafio inicial, alguns com mais ênfase num plano, outros em outro. Isso não quer dizer que a produção vasta sobre o tema não tenha sido considerada, ou largamente utilizada, ou que situações etnográficas conhecidas não tenham sido objeto de atenção. Tanto umas como as outras foram uma espécie de parâmetro pelo qual guiamos nosso trabalho: nem para ir “além”, muito menos “desqualificar”, mas apenas para tentar dizer algo que não fosse tão óbvio. O fato é que tínhamos a clara percepção que o modelo teórico e o tipo de situações analisadas operavam como produtores de um resultado que já conhecemos: identidades contrastivas, modelos de família, discriminações (negativas e positivas) e etnicidades hifenizadas como síntese.

O desafio lançado como provocação acabou sendo estimulante e talvez tenha nos levado a bons resultados que, esperamos, sejam estímulos para o desenvolvimento de ainda novas pesquisas e abordagens. De uma forma misteriosa, que costuma operar em dinâmicas de grupo, alguns temas, perspectivas e propostas foram surgindo aqui e ali, e foram sendo incorporadas às pesquisas mais ou menos ao acaso. Uma espécie de adaptação caótica e coletiva ao objetivo de produzir novas reflexões. E esses temas, o principal sendo a idéia de “japonesidades múltiplas”, foram se construindo coletivamente, mas sem uma diretriz determinada, resultando no fato – altamente positivo, em minha opinião – de que cada um dos pesquisadores do grupo se apropriou a sua maneira desses produtos coletivos.

Essa fala aparece, portanto, como uma tentativa a posteriori de tentar estruturar a idéia de “japonesidades múltiplas”, sem intenção de ser um “guia”, muito menos um manifesto. É a minha reflexão sobre o resultado de um conjunto de tentativas tateantes de produzir um trabalho interessante por um grupo de pesquisadores jovens e talentosos. Observando o contexto de produção dos textos, como orientador, talvez eu esteja numa posição privilegiada para construir uma espécie de “mínimo denominador comum” aos trabalhos que vêm sendo desenvolvidos. O que não quer dizer que esse “mínimo” seja de fato a perspectiva de todos os autores: é minha leitura do processo como um todo, informada por inquietações pessoais e idiossincrasias.

Certamente o modelo de “etnicidades-hifenizadas” de Lesser – largamente utilizado – tem suas vantagens e oferece um quadro explicativo importante. É uma forma de entender o fenômeno. Entretanto, deixa aos sucessores um problema: o de encontrar um campo onde tudo está, de alguma forma, explicado e organizado. Cabe uma decisão sobre basicamente reproduzir a argumentação de Lesser ou tentar enfrentar os fenômenos a partir de outros ângulos.

Essa última perspectiva é a nossa: uma busca por outros ângulos e olhares para a questão “nipo-descendente”. Ângulos que buscam genericamente trazer outras reflexões e idéias para pensar o que temos chamado de “japonesidades” e não tanto de “identidade nipo-descendente”. A escolha pelo termo plural é consciente e reflete

uma estratégia de reflexão sobre os fenômenos étnicos que é, de alguma forma, alternativa.

Ela não é “contrária”, “oposta”, ou mesmo “desconfiada” em relação às outras abordagens como as de Tsuda e Lesser, por exemplo, mas é outra, no sentido de buscar dizer outras coisas. A matemática resultante não é uma soma de perspectivas, pois elas não são necessariamente complementares. São outras, mas são outras completamente, não preocupadas em “acrescentar” novas partes aos construtos tradicionais. A proposta, nem contra, nem a favor, nem melhor, nem pior, é produzir outro olhar. É um olhar que cruza o conhecimento atual em buscar de sedimentos para outra construção. Isso se deve, obviamente, à qualidade do trabalho de autores como Lesser e Tsuda, entre outros, que, de certa forma, esgotam a extensão de sua própria perspectiva, deixando aos demais o difícil trabalho de dizer qualquer outra coisa.

A opção pelas múltiplas japonesidades propicia uma preocupação com processos complexos dentro de algo genérico como uma “identidade nipo-descendente”. Abre espaço para a dissonância. De certa forma, essa preocupação com a dissonância é um tema central para os trabalhos gerados nesse contexto. Olhar para as dissonâncias como “japonesidades” instaura uma des-hierarquização da análise: a japonesidade homossexual é tão inteira, importante quanto a japonesidade dos “descendentes” que criam as vidas associativas dos clubes nipo-brasileiros.

Ou seja, falamos a partir de uma pressuposição compartilhamento de experiências, moralidades, sentidos dessas japonesidades (mesmo que esse compartilhamento seja temporário, instável). Temos ontologias fluídas e não fragmentos ou “sub-identidades”, “sub-culturas”. A forma de ser “nipo-descendente” de um lutador de kendô não descendente (sem olhos puxados) é tão japonesa quanto a das velhinhas do Odori na associação Nipo em Araraquara. A japonesidade vista como múltipla permite que não analisemos as condições desses sujeitos como “menos ou mais” japonesas, mas como japonesas à sua maneira. Isso não quer dizer que não haja processos hegemônicos (os há) e que os próprios japoneses não se refiram a seus “co-étnicos” como mais ou menos japoneses. Eles o fazem muito freqüentemente, e o fazem a partir de perspectivas referentes aos seus

modos de ser japonês. Os trabalhos aqui indicam, porém, que o fazem a partir de critérios distintos, relativos às suas ontologias específicas.

O que chamo de ontologias aqui, na verdade, seria melhor descrito como um “emaranhado” de linhas (Ingold 2007), de trajetórias que são vividas e caminhadas em conjunto, produzindo um emaranhado, um novelo de trajetórias auto-referidas. Esses caminhos emaranhados produzem algo como ontologias, que são fruto do compartilhamento de perspectivas ao longo do caminho. Esses emaranhados são condensações (ou precipitações, como diria Roy Wagner 2010) de perspectivas, dentro de emaranhados maiores, ainda dentro de outros emaranhados, numa espécie de fractalismo tecelar. Emaranhados dentro de emaranhados dentro de emaranhados. Cada concentração corresponde a precipitações que poderíamos chamar de ontologias fluídas: modos compartilhados de experimentar, ver, pensar e sentir o mundo. Nesse sentido, os emaranhados são totalidades, mas um tipo de totalidade que se têm com um novelo: basta puxar o fio para desmontá-la e re-embaralhar em novos emaranhados.

Assim, adotar um ponto de vista hegemônico seria fechar as portas a perspectivas distintas do mesmo universo de coisas. No caso, aos efeitos da presença de japoneses e descendentes no Brasil há mais de 100 anos. As japonesidades múltiplas, por outro lado, indicam uma ruptura abrupta com a noção de margens, limites e distinções estanques entre japoneses e brasileiros. Ao longo dos trabalhos produzidos, argumentamos que há situações e processos que geram um certo englobamento, que eliminam ou subvertem ou desestabilizam alguns pressupostos. Há processos de produção de japoneses que ultrapassam a consangüinidade – tão importante entre japoneses e descendentes, como vários trabalhos indicam – e a marcação racial. Há não-descendentes que se tornam “mais” japoneses que descendentes, segundo critérios dessas japonesidades múltiplas. É o caso de Lourenção que, lutando Kendô e praticando uma arte moral japonesa – sob a ótica da japonesidade derivada da prática do kendô – tornou-se japonês naquele contexto. Victor Hugo Kebbe, em sua

trajetória de pesquisa, acabou sendo reconhecido até pelo Estado japonês como, de alguma forma, “próximo” ao universo japonês.¹

As japonesidades se desdobram, em relação à “raça” e fenótipo, de modos complexos: desde a japonesização do não-descendente até a des-japonesização completa do descendente. O olhar às japonesidades múltiplas permite um deslocamento entre raça e etnicidade, ou mesmo “cultura”: a japonesidade tem contornos que podem ultrapassar o universo dos descendentes. Os emaranhados podem não se ajustar às nossas noções de limites e superfícies distintas. Nesse sentido, podemos ver e pensar como as japonesidades são fluxos culturais, morais, religiosos etc. que também japonesizam a própria sociedade brasileira: judô, seicho-no-ie, kendô, por exemplo, produzem japonesidades transbordantes, que não coincidem consangüinidade e cultura. São “máquinas de produção” de japoneses, seguindo a expressão de Lourenção. Eles japonesizam, em alguma medida², a sociedade brasileira.

Esse olhar, de alguma forma, trata os fenômenos que os difusionistas chamavam de “difusão de traços culturais” (e os nossos assimilacionistas como Willens e Schaden chamariam de aculturação, só que ao contrário), mas obviamente, sob outra perspectiva. Não mais as transfusões – ou anti-transfusões como nas teorias de assimilação – mas transmutações, numa perspectiva que deve algo a Sahlins, no seu “pessimismo sentimental”. Práticas que transformam a sociedade brasileira e as próprias japonesidades que a presença japonesa no Brasil produziu. Se temos uma preocupação em falar sobre as japonesidades como ontologias fluídas ou emaranhados, numa perspectiva *a la* Ingold, é também verdade que nos preocupamos mais

¹ Ver o texto sobre o koseki toron [trata-se de outro texto de V.H. Kebbe, ainda em desenvolvimento e que pode vir a integrar a coletânea].

² E esse “em alguma medida” é importante: a sociedade brasileira não está se tornando japonesa, obviamente, mas se relaciona complexamente com a presença japonesa, produzindo efeitos, apreendendo práticas e moralidades, constituindo espaços de intersecção intensos, titubeantes, preconceituosos, vorazes. Ou seja, múltiplos.

com as transmutações, apropriações e releituras, como fez Sahlins em vários trabalhos.

A popularização do judô é um exemplo lapidar: de prática nipodescendente, passou à prática nacional – a ponto de virar um dos principais esportes olímpicos brasileiros. Uma certa moralidade, prática corporal, palavras, “vêm junto” com o judô. E aqueles que caminham por essas “trilhas”, por essas linhas, acabam se emaranhando, dividindo ontologias fluídas. Coisas também vêm junto com o kendô, o seicho-no-ie, o J-pop. Esse algo que “vem com” é o material do nosso interesse, é o lugar da fabricação, da penetração e englobamento de certas japonesidades sobre aqueles que as praticam. Olhar para as japonesidades múltiplas oferece uma possibilidade de um olhar sobre a completude – mesmo que sempre em processo – dos emaranhados “japoneses” no cotidiano da sociedade brasileira.

Se o judô é um bom exemplo, o sobá de Mato Grosso do Sul é outro fato significativo, como Kubota nos demonstra. O sobá é agora uma comida tradicional campograndense, tombada oficialmente pelo município. É patrimônio cultural de Campo Grande. Um processo de incorporação de práticas japonesas (okinawanas) ou englobamento de uma japonesidade sobre a cidade? E aqui entendo que um devir okinawano é uma forma de japonesidade – antagônica, mas enfim, relativa à presença japonesa. Embora seja possível pensar numa okinawanidade subterrânea, como o trabalho de Kubota demonstra. Obviamente, são os dois processos acontecendo simultaneamente: lido de múltiplas formas. Mesmo o jiu-jitsu “brasileiro” é outro processo a ser pensando como exemplar. Aquilo é uma técnica que expressa a complexidade de uma presença japonesa no Brasil, gerando “imprevistos culturais”. O pai do jiu-jitsu “brasileiro”, Carlos Gracie, foi treinado por Mitsuyo Maeda, lutador japonês radicado no Brasil, em Belém (Maeda foi aluno direto de Tsunejiro Tomita, aluno e amigo íntimo de Jigoro Kano, “fundador” do judô moderno).

Há, nesse contexto de produção e transformação de japonesidades, fluxos culturais que atravessam a experiência das gerações de japoneses e descendentes no Brasil. O exemplo da cultura pop japonesa a partir da década de 90 do século XX, por exemplo, é um desses fluxos. Como discute Winterstein, os mangás e animes, são novos processos de japonesização que atingem a sociedade brasileira e

afetam a vida das jovens gerações de descendentes. Embora os otakus não sejam exclusivamente descendentes – mas uma parte considerável é, segundo Winterstein – é inegável que a repentina revalorização do Japão por meio dessa produção cultural afeta a vida e as japonesidades desses jovens no Brasil.

Um dos interesses despertados por essas ondas de influência³ japonesa, como vemos no trabalho de Winterstein, é que o consumo do “Japão pop” entre não descendentes acaba estimulando um desejo de relações amorosas com os descendentes. A etnografia das grandes feiras de anime e mangá no Brasil evidencia um cenário de “produção de parentesco” entre não-descendentes e descendentes, mediados pelos processos de japonesização que atravessam a vida brasileira. Ora, o desejo das relações amorosas é um fator relevante para pensarmos como as japonesizações acontecem efetivamente entrelaçando gostos, amores e formas de viver.

Da mesma forma que o judô (uma arte que foi espalhada com a ajuda de emissários de Jigoro Kano – Maeda passou pelos EUA, Cuba, Europa, América Central e do Sul antes de se estabelecer no Brasil, por exemplo) foi um mecanismo de japonesização ao longo do século XX, o J-pop parece percorrer atualmente os mesmos caminhos, facilitados pela evolução dos meios de comunicação. O otaku brasileiro constrói um tipo de japonesidade que se cruza inesperadamente com outras japonesidades derivadas da presença japonesa no Brasil.

Japonesidade não é, certamente, uma identidade, mas um conjunto de diferenças, uma multidão de alteridades. Não há a possibilidade de *uma* nipo-brasileiridade, como indica Kebbe Silva. Há japonesidades incongruentes, dissonantes, irregulares. Há uma multiplicidade de diferenças. Não são nem mesmo um conjunto. Há fluxos que se cruzam e se movimentam. Há contornos imprecisos, população imprecisa. Emaranhados. As japonesidades são inflexões, precipitações num certo sentido, não mais que isso. E um sentido cheio de desvios, descaminhos.

³ A idéia da “ondas”, por outro lado, foi explorada por Ribeiro em outra perspectiva.

Não falo de identidades, como aquelas de Stuart Hall, que são quase como roupas que se usa, que não são “encarnadas”. Falo de visões de mundo; construídas a partir de um repertório comum de signos, símbolos, práticas, rituais, experiências, estereótipos. Japonesidades construídas nesse contexto, nesses caminhos, mas não redutíveis a esse grande conjunto, porque são singulares e transbordantes. São feixes que condensam práticas e discursos, que se constituem e constituem os sujeitos – produzem e são produzidas japonesidades. São formas singulares de expressar a experiência japonesa no Brasil. Escolhem para si mecanismos singulares de agenciamento da subjetividade. Todos são “japoneses”, “nipodescendentes”, “nikkeis”, mas cada um o é a sua maneira. As macrocategorias só podem ser o que são: uma referência a uma constelação de japonesidades, em movimento e em transformação. Deriva dessa “presença japonesa” até mesmo uma brasilidade precipitada pelos processos japoneses que lhe atravessam, como o judô, ou mesmo a comida japonesa, como demonstram Hatugai e Kubota.

Assim, a questão, para esse grupo de descendentes e de “japonesizados”, de ser brasileiro ou ser japonês só pode ser enganosa. Eles são o que são. São japoneses no sentido da japonesidades que constroem e são também (imediata e simultaneamente – não é uma soma) brasileiros a sua maneira, que só pode ser japonesa. Mudando a perspectiva da pergunta, mudamos o nome da “diferencialidade” conforme a necessidade. Mas continuamos falando da mesma coisa, o mesmo emaranhado. Se pensarmos nas várias brasilidades que se constroem no Brasil, aquelas derivadas da presença japonesa são as brasilidades desses “japonesidades”. Eles não são japoneses aqui e brasileiros no Japão (no caso dos dekassegus): são brasileiros à japonesa e japoneses à brasileira. Tudo depende do contexto de referência, obviamente.

Não acumulam identidades, o que parece ser o resultado das teorias Hall-nianas – não oscilam ou escolhem entre x e y. Vivem uma japonesidade que é constituída numa oscilação, transmutação – mas que é completa (mesmo que nunca pronta, como qualquer diferencialidade, ou identidade). A oscilação não é incerteza, incompletude (como alguns trabalhos indicam com a idéia de “falta de lugar”), é justamente a matéria dessa japonesidade. Não tentamos

explicar as diferenças como uma somatória de identidades que se “têm”. Pretendemos é dar o sentido das várias diferenças que constituem as diferencialidades, sem pensar em somas, subtrações ou incompletudes (alguns diriam que temos dobras infinitas).

Vimos que as inflexões das diferencialidades criam diferenças. Falamos da distinção dos contextos como diferentes planos. No Japão, os brasileiros nipo-descendentes e “agregados” são brasileiros e não são vistos como japoneses. Estão em outro plano (o Japão). No Brasil, entretanto, são japoneses. Essa japonesidade “tensa” em relação ao Brasil e suas brasilidades é a brasilidade dessa japonesidade...Mas esse é um emaranhado – onde todo um complexo de relações, signos, imagens, idéias foram se constituindo com o avançar do tempo da presença japonesa. Quando passam a outro plano, o Japão, outros referentes se estabelecem. Eles continuam agenciadores daquelas japonesidades brasileiras, ou brasilidades japonesas – mas agora submetem essas ontologias fluídas (esses resultados das histórias da presença) a um novo plano, onde tudo pode mudar, obviamente. Mas não temos um grupo dividido, uma experiência incompleta, um “drama identitário”. Temos os processos se constituindo a partir dessas japonesidades, desafiadas pelo próprio Japão.

A teoria identitária dialoga com a crítica da cultura, desde o final dos anos 80 do século XX. Impulsionada pelos Cultural Studies, para que se falasse de comportamentos, signos compartilhados, relações entre grupos (desde que fossem eminentemente fugazes) sem falar de especificamente de cultura, mas de sujeitos portadores de identidades variadas. O efeito prático foi a possibilidade de se falar da “identidade dos imigrantes”, por exemplo, como se falava da “cultura dos imigrantes”. Os problemas, entretanto, permaneceram equivalentes, como a questão da delimitação e dos contornos – o que é uma cultura e o que é uma subcultura? Os problemas que herdamos quando a antropologia voltou o seu olhar também para as sociedades de grande escala.

Só que ao menos não se fala em sub-identidade. Identidade é um termo que permite falar na “identidade brasileira” e também da “identidade dos pentecostais brasileiros”. Não parece haver problemas de uma “teoria dos conjuntos”. Isso é possível com o amparo de uma teoria das fronteiras ou dos limites da diferença. Definindo o foco na

linha que separa, independentemente dos conteúdos “culturais” (ou identitários), a questão do quê a identidade identifica é, no fundo, menos importante, desde que contida nos limites que definem o grupo. Ou seja, para falar de identidade, o grupo (ou coletivo, ou comunidade etc.) deve ser definido *a priori*. Questões sobre “níveis” de identificação pareceriam anacrônicas, pois obrigariam a uma reflexão sobre o que são os “conteúdos”, aquilo que identifica a diferença. Mas a preocupação, na verdade, é com o que identifica a identidade de um grupo *já definido* de antemão.

Essa questão permanece problemática embora seja a questão antropológica – a diferença. O que nos leva a falar dela sempre como identidade. Algo evidentemente bem peculiar. Como nota Viveiros de Castro:

*Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de “diferença” anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade. (Um dia seria bom os antropólogos pararem de chamar identidade de diferença e vice-versa.)*⁴

Não quero dizer que a “identidade” seja algo a se deixar para trás. Em vários momentos foi uma idéia que me ajudou a refletir sobre diversas situações. A questão é que esse uso tem gradualmente limitado as possibilidades de análise, mais que aberto caminhos. Entre a tese de doutorado (defendida em 2003 e publicada em 2009⁵) e a publicação da coletânea sobre brasileiros em Portugal⁶, passei a lidar

⁴ Entrevista concedida ao ISA em agosto de 2006. Retirado do website em 01/06/2010.

http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf

⁵ Machado, I. J. R. Cárcere Público: processo de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto. Lisboa: Editora do ICS, 2009.

⁶ Machado, I. J. R. Um mar de identidades. A imigração brasileira em Portugal. São Carlos: Edufscar, 2006.

mais enfaticamente com a idéia de “identidades imigrantes brasileiras” em Portugal, por exemplo. Manter o termo no singular importaria à diversidade dos processos de “brasilidades” (posso dizê-lo agora) uma imaginação de semelhança que era pouco etnográfica – não dava conta das diferenças, obviamente.

Ou seja, quando a diferença interna à população brasileira imigrante passou a chamar mais a atenção, a noção de identidade pareceu menos eficiente. Por um lado, era amorfa com uma hierarquização da diferença e, por outro, induzia à imaginação da semelhança, da uniformidade. E, principalmente, levava a pensar essa diferença como acessória, transitória, superficial. Essa superficialidade não dá conta de encarar a diversidade dos processos como diversas “ontologias fluídas”. Ou “visões de mundo”, diferentes expressões de um mesmo conjunto de signos, práticas e hábitos. Nesse caso, a japonesidade mais poderia ser outra “idade”⁷ qualquer, algo que pode equacionar a diferença e o conteúdo, sem pensar na fronteira como um limite de identificação. A fronteira é só uma referência, atravessada pelos processos sociais por todos os lados.

A idéia é não *precisar* falar em identidade para dar conta da diferença. Os nipo-descendentes (ou nikkei etc.) gays articulam uma japonesidade específica, mas não é necessariamente incontornável falar de uma “identidade nipo-descendente gay”. A “identidade nipo-brasileira gay” é uma idéia com hierarquia pré-estabelecida: é nipo-descendente (primeiro conjunto) e depois é gay (segundo conjunto). A japonesidade gay analisada por Ribeiro é gay e nipo-descendente: simultânea e inseparavelmente; não é hierarquizada nesse sentido. E é tão japonesa quanto a japonesidade das velhinhas do Odori na Nipo em Araraquara, analisadas por Hatugai. Embora trocar aqui “identidade” por um sufixo “x-idade” pareça uma mera mudança de palavras é, na verdade, uma evitação de qualquer definição *a priori* sobre a forma dessas pessoas organizarem seu mundo. É uma retomada do conteúdo como fator importante e não o limite. Pode ser que não seja possível apenas acrescentar o sufixo, obviamente. Talvez uma palavra pudesse

⁷ Refiro-me ao sufixo “idade”.

ser usada para descrever essa idéia: talvez a palavra “diferencialidade” fosse melhor que identidade, quando o sufixo for impossível.

Tomemos como exemplo o trabalho de Lourenção. Vemos que as japonesidades persistem em potência nas artes marciais, como o Kendô, o judô etc. Japonessando os bárbaros, se diria. É comparável à japonesidade dos velhinhos na colônia, afeitos à substância do sangue e da comida, como no trabalho de Hatugai, mas diferente, por japonesizar agora o espírito, ou seja, o espírito como substância. Essa passagem da substância (sangue e comida) para o espírito é um “morrer para fora”, cujo preço é desenraizar o espírito do sangue.

É um preço caro, que se tenta vender barato controlando as artes morais e dando um privilégio aos que vieram da colônia. Mas é inescapável que os japoneses (não-descendentes) produzidos pela máquina reivindiquem seu quinhão. E o preço de espalhar o espírito é morrer em “carne” nas colônias – mas é talvez sobreviver muito mais longevamente entre não-descendentes. Dos japoneses fica o espírito que segue.

Mas há uma diluição do espírito com seu espalhamento, sua vontade de “conquista”? Temos dados sobre o kendô, onde as artes morais são fortemente ligadas à reprodução da prática. Não temos ainda uma pesquisa sobre o judô como prática moral, mas a impressão que a imensa popularização desse “esporte” produziu alguma diluição das artes morais que o constituem. Mas ainda assim, o judô é uma japonesização da sociedade brasileira. A título de ilustração, posso citar que meus filhos praticam o esporte na pré-escola. Aos 3 anos de idade, aprendem o mokosoo (o estudo do vazio), o tipo de concentração que prepara o aluno para um treino da arte marcial. Eu, que pratiquei judô por um tempo significativo, encontro no mokosoo uma forma de acalmar os filhos naqueles momentos habituais de agitação. É evidente aqui um processo de transmutação de uma prática moral, que cruza a sociedade brasileira de alguma forma.

No contexto dos descendentes, o iê, a Casa, se evapora e novas formas de parentesco têm que ser organizadas. Não que isso não imponha dilemas ou que as colônias deixem de tentar sobreviver como colônias. Essa japonesidade da colônia, no sentido de uma japonesidade “pura”, a princípio se quer reproduzir como sistema

moral – e de vida – mas que a vida urbana e o próprio “sucesso” da ascensão social levaram a um dilema: a perda do controle, a abertura para o não-japonês e os processos de des-domesticação que surgem daí. Os filhos, netos, acabam lidando com outras morais – formas de viver – e constroem outros caminhos possivelmente “menos” japoneses sobre o ponto de vista da colônia. Já a japonesidade “espírito”, como a arte moral do kendô (por ex.) reverte, rejaпонiza, rehierarquiza, pagando o preço de japonesizar o não japonês. Processo que desloca as japonesidades, que também modifica aquela japonesidade da colônia.

Enquanto isso, os dekasseguis descobrem o que o Japão fez daquelas japonesidades, que não são nem o caminho da colônia, nem o da japonesização pelas artes morais: descobrem o j-pop, o universo dos mangás, descobrem outras dimensões das japonesidades “propriamente” japonesas. Essas também japonesizam, como vemos no caso da expansão dos mangás e animes e na criação de fãs e seguidores pelo mundo todo. Mas essa japonesização é francamente contrária àquela das artes morais.

Antes eu considerava que recurso às “identidades” – assim no plural – daria conta dessas questões. Mas temos agora a sensação que já não basta, pois esse uso pressupõe ainda algum “sistema”, “forma” ou regra exercida de formas diferenciadas ou deturpadas, o que é pior. As diferenças são construídas diferentemente. Já o disse em outro contexto, mas os resultados são processos singulares, onde a “diferença” geradora (sempre fragmentada) se transforma em caminhos distintos. Falamos assim de japonesidades que seguiram seus caminhos, se transformando, gerando outros processos, que podem ser até processos propriamente nipo-brasileiros: não vistos como uma síntese, mas como novas potências, forças geradoras.

O resultado dessas indagações foi gerado de uma pergunta: E se não tomarmos as definições dos grupos a priori? O que acontece? Sabemos que, tradicionalmente, é o que se faz: assumir o grupo como ponto de partida. A estratégia básica é definir quem é e quem não é pela referência à maioria. Em casos como os das japonesidades, atreladas fortemente a um marcador fenotípico (racial), a tendência a

definir o grupo a partir desses critérios (olhos puxados) é quase inevitável. Mas os trabalhos aqui apresentados conseguem desestruturar essa tendência, mostrando como as japonesidades operam para além do fenótipo, criando não-descendentes japonesizados e também descendentes não japoneses.

Vieira, por exemplo, no seu incontornável livro sobre a comunidade japonesa em Marília, interior de São Paulo, exclui famílias cujo pai é brasileiro e a mãe japonesa da “comunidade nikkei”, pois essa é a regra nativa. Mas o que pensam esses excluídos? Eles sentem-se menos japoneses? E se focarmos nosso olhar também nas franjas do consenso, o que descobrimos? Há meio de a antropologia pensar os processos de japonesidades sem tomar as classificações de pertencimento hegemônicas? Há um lugar para os mestiços de mãe japoneses? E, se pensarmos que sim, é possível levar mais adiante o raciocínio e pensar em japonesidades que escapam à substância física (sangue e comida – a linguagem da substância, da consanguinização) e se modelar ao espírito? Por outras formas de relação? de substâncias não-substantivas? Ou pela comida, em processos de japonesização pela vida em comum? Ou até pensar em processos de japonesidades alternativas, contrários aos processos hegemônicos, como os gays nikkeis?

Essa série de perguntas foi presente nos diálogos que se desenrolaram nesse contexto do grupo de pesquisa. Perguntas que tentaram orientar uma reflexão mais liberta de alguns pressupostos, mas que também se valeu de noções clássicas de identidade, etnicidade, quando essas noções ajudavam a entender o fenómeno, mais que limitá-lo. Essa relação menos heterodoxa com um conjunto de teorias e consensos fatalmente resultou num certo experimentalismo ainda tateante, em alguns momentos incerto. Mas acreditamos, ainda assim, que novas questões estão surgindo dessa tentativa, de forma a dar algum corpo para um trabalho ainda em processo. Apresento assim, uma espécie de relato provisório do estado de nossas pesquisas.

Na introdução da parte 2 procurei resumir como pensamos a diferença no seio de uma “comunidade” migrante, articulando uma concepção que escapasse da idéia de “identidade”. A noção provisória de diferencialidade nos serviu para pensar os processos que

atravessam a presença japonesa no Brasil: pensamos em japonesidades. Em japonesidades como pontos de vista inclusivos, oferecendo diferenciais infinitesimais em relação a um conjunto comum de símbolos, signos, experiências, crenças, morais etc. Essas diferenças infinitesimais são pontos de vista que expressam ontologias distintas, mas evidentemente encaradas como momentos em processos constantes de diferenciação. São totalidades incompletas, por assim dizer: expressam a forma de estar no mundo de conjuntos de pessoas durante algum tempo (temporariamente estabilizadas), mas continuam a se diferenciar incessantemente.