

Japonesidades hoje

Igor José de Renó Machado

Há cerca de 5 anos, produzimos uma reflexão sobre a produção da diferença no seio de grupos migrantes e seus descendentes. Essa reflexão teve como primeiro motor o universo brasileiro dos descendentes dos imigrantes japoneses. Ao pensar as múltiplas japonesidades como possibilidades infinitesimais de diferença no seio de uma constelação difusa e sem limites precisos de uma nipo-descendência, atingimos um efeito etnográfico, por um lado, e um efeito teórico por outro. Os efeitos etnográficos ficaram evidentes na liberdade que os pesquisadores exerceram ao pensar diversas pesquisas sobre a constelação dos descendentes: tão grande que mesmo a definição de quem é ou não parte desse universo nos levou a novas e surpreendentes definições.

Ao contrário do que usualmente se pensava, nossa postura sobre a diferença nos levou a perceber que nem sempre a definição de pertencimento está relacionada efetivamente aos preceitos da consanguinidade: há contextos em que pessoas se tornam japonesas no Brasil. E há formas distintas de lidar com a consanguinidade e outros fatores compõem um sistema de “japonização” junto à herança consanguínea. Para citar um exemplo, vimos como a forma e a prática alimentar aparece como um índice de aproximação a determinados universos de japonesidade. Cada japonesidade aparece como um universo dentro de um universo de referências à migração japonesa no Brasil. De certa forma, esses são os efeitos etnográficos de nossa perspectiva e dele falaremos um pouco adiante, além de indicar, após cinco anos de pesquisa, para onde essa perspectiva tem nos levado etnograficamente.

Numa perspectiva teórica, o conceito de japonesidade é visto como uma variedade do conceito de “diferencialidade”, a forma como estruturamos nossa reflexão sobre a diferença, tentando fugir de determinadas armadilhas abertas pelos conceitos tradicionais para pensar a diferença, como etnicidade e identidade, por exemplo. Nossa

perspectiva foi sempre a de fazer emergir as diferenças e encarar de frente a complexidade dos processos micro-sociológicos onde as múltiplas diferenças não são redutíveis a construtos abstratos que são sempre construtos que, de certa forma, tendem a unificar as complexidades sob algum caminho hegemônico. Não nos opomos a esse processo, nem o consideramos equivocado: ele é um efeito das políticas de diferença que circundam o mundo contemporâneo. Mas isso não justifica, em nossa opinião, que deixemos de lado a complexidade em favor da unicidade fácil e enganadora de conceitos como “etnicidade nipo-brasileira”, “identidade nikkey” etc.

Nossa aposta, portanto, é na emersão da diferença como um processo constante e infundável. E isso tem consequências teóricas e etnográficas. A seguir, exponho a gênese de nossa reflexão teórica, seguida das consequências etnográficas imediatas, para concluir com as mais recentes consequências etnográficas, ou em outras palavras, para descrever as novas variações que surgem dentro da constelação das experiências derivadas da imigração japonesa para o Brasil.

Pensar a diferença é uma tarefa árdua, e o principal obstáculo é uma tendência quase imperiosa de usar conceitos e esquemas mentais que, ao definir a diferença, tendem a congelá-la e transformá-la imediatamente numa coisa, num objeto. Tentaremos elucidar um processo de reflexão sobre a diferença que tenta fugir à força centrífuga da objetificação. Temos conseguido timidamente, com muito esforço, escapar temporariamente dessa tendência, mas o desafio é sempre a longo prazo. Veremos que a possibilidade de fugir a essa força de coisificação é sempre temporária.

Para dar conta dessa reflexão começo por uma explicação de uma perspectiva sobre a diferença que guiou as pesquisas que eu e meu grupo de pesquisa desenvolvemos e depois tento indicar como essa perspectiva foi temporariamente estabilizada em um novo maquinário conceitual. Na parte seguinte relacionarei esse maquinário às nossas perspectivas sobre a diferença e seus efeitos etnográficos.

Pensando a diferença

A diferença não é algo em si, é uma palavra que indica, aponta e referencia uma multidão de fluxos, processos, ações, pensamentos, e mais muitas coisas. A diferença é uma multidão: uma multidão que o pensamento social tem tentado sistematicamente domar com uma série de ferramentas, maquinários conceituais de contenção dessa multiplicidade.

Podemos elencar muitos conceitos. Para ficar na história recente da antropologia, podemos destacar uma tríade: Cultura, etnicidade e identidade. De formas diferentes, com preocupações distintas, esses conceitos tentam sistematicamente descrever algo daquilo que chamamos de “diferenças”. E cada maquinário conceitual desses é em si um universo inesgotável: há tantas apreensões do que é cultura como há antropólogos que se utilizam desse conceito. Cada antropólogo tem seu próprio conceito de cultura. E o mesmo poderíamos dizer da etnicidade e da identidade (e de ontologia).

Como conceitos, eles movimentam maquinários (ideias, metáforas, relações, contextos) que pretendem explicitar diferenças. Representam formas localizadas no tempo e espaço para pensar a diferença: eles próprios não são a diferença. Um dos efeitos da objetificação compulsória é confundir o conceito e seu maquinário com os fluxos intangíveis que pretende descrever: cultura deixa de ser um conceito para ser uma coisa. Deixa de ser uma forma de pensar a diferença para ser a própria diferença. Não quero aqui falar do uso mundano dos conceitos quando eles saem das portas da academia (a cultura com aspas de Manuela Carneiro da Cunha [2009]): de como as pessoas apreendem nossos conceitos como coisa. Não é que as pessoas no mundo se apropriam de nossos conceitos e os objetificam: é antes que nossos conceitos só são apropriados pelas pessoas quando já objetificados. Quando os conceitos são consumidos pela vida pública já o são na sua forma objetificada.

Poderíamos aqui fazer uma pequena arqueologia do conceito de cultura e demonstrar como ele próprio se transformou de um conceito totalizante, totalmente afinado com as fronteiras estatais do século XIX, com Tylor (1871), por exemplo, para

um conceito muito dinâmico e “fluxionado”, com Sahlins (1979), no final do século XX. E os conceitos objetificados endurecem sua capacidade de descrição: quando se pensava cultura e aculturação de imigrantes no EUA na primeira metade do século XX, imaginava-se que a realidade corresponderia ao objeto-conceito. Ou seja, os imigrantes se aculturariam e voltariam a restabelecer a ordem cultural sem continuar a gerar a diferença disruptiva que costumavam produzir.

Ora, a realidade é renitente e insiste em negar os planos intelectuais. Aqueles imigrantes insistiam em se manter diferentes. A saída foi pensar um novo maquinário para dar conta daquela diferença que não deveria mais estar ali, mas insistia em continuar: temos aqui as origens da etnicidade. Uma outra forma de pensar a diferença que não pressupunha os sentidos de aculturação e adaptação que o velho conceito de cultura pressupunha. A etnicidade permitia ao analista ver a diferença que se mantinha diferente dentro dos estados-nação, apesar da vontade imperiosa desses em suprimi-la. Assim, vemos que etnicidade era uma ideia para pensar algo que escapava ao conceito de cultura. Inúmeros estudos sobre a diferença dentro dos estados-nação passaram a ser feitos então por essa nova perspectiva. Ela acomodava a diferença dentro de um novo espectro de diferenças, sem ameaçar as concepções totalizantes do Estado: as múltiplas diferenças conviviam e se mantinham diferentes por um jogo constante de estabelecimento de fronteiras entre os grupos.

Vejam, temos aqui uma nova forma de pensar a diferença, mas que continua dependente da noção de fronteira e limite: agora as diferenças não devem coincidir mais com as nações (não se pressupõe a aculturação), mas devem coincidir com os limites entre os grupos “diferentes” que vivem no seio de um Estado. Esse conceito logo ganhou grande amplitude e foi usado e reutilizado em qualquer contexto onde as diferenças internas coexistiam. Para pensarmos no Brasil, o conceito tornou-se um instrumento de reflexão sobre a relação entre as sociedades indígenas e as frentes de expansão do estado brasileiro. Os trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira (1962 e 1967, entre outros) se utilizaram desse maquinário para pensar a relação do índio com o Estado brasileiro.

O mecanismo usado pelo maquinário da etnicidade é o da escala. Uma nova ideia que foi trazida ao artefato teórico para pensar a diferença: temos escalas distintas de produção da diferença, tanto no Estado como dentro do Estado. As diferenças convivem e essa convivência replica a imaginação da relação entre os Estados: fronteiras são construídas e precisam ser mantidas. Por outro lado, os conteúdos culturais que davam azo à ideia de cultura passam a ser menos importantes, já que o conteúdo cultural pode correr livremente entre os grupos, independentemente das fronteiras. Associado ao conceito de etnicidade veio junto um conjunto de ideias liberais, focadas na apreensão da ação racional, agora aplicada aos grupos como um todo: cada grupo age como um indivíduo buscando maximizar seus objetivos. Nesse contexto manter a diferença e, portanto, as fronteiras, é uma vantagem estratégica.

Mas como todo conceito sobre a diferença tende a fazer, logo o mecanismo para pensar sobre os processos se tornou ele mesmo um sinônimo de diferença: etnicidade virou uma coisa, uma roupa que as pessoas vestem para um evento específico. Hoje as pessoas “têm” determinadas etnicidades, e os antropólogos tentam apenas as descrever. Quando um antropólogo descreve uma etnicidade, ela já virou uma coisa: não é mais uma ferramenta para descrever um monte de processos confusos (e assim dar alguma ordem ao pensamento), é agora parte da “realidade”. É, na verdade, a “realidade” a ser descrita. O mesmo se pode dizer de quem descreve uma cultura: o conceito passou de maquinário intelectual a objeto no mundo “real”.

O mais impressionante da objetificação é que ela trabalha contra a diferença. Quando se analisa, por exemplo, um conjunto de etnografias sobre imigrantes no Brasil que se utiliza dos maquinários da etnicidade, vemos que todas as populações descritas se parecem incrivelmente. Todas constroem a diferença da mesma forma (constituindo fronteiras contrastivas), todas se utilizam de conteúdos culturais para marcar diferenças (certos rituais, determinadas comidas) e todas tendem a ter problemas com a sociedade nacional e seu desejo equalizador. Como o mecanismo que as faz diferentes é agora uma coisa, todas possuem nelas mesmas esse mecanismo, o que as deixa muito semelhantes. Não que não haja diferenças, mas é que curiosamente interessa aos pesquisadores

descrever nas coisas o mecanismo do conceito que antes não era uma coisa. Agora que foi objetificado, deve aparecer sub-repticiamente em toda descrição.

O resultado é que tanto faz se a descrição é sobre um grupo de descendentes de japoneses ou de italianos: toda descrição é igual. Os sujeitos são muito parecidos e não vemos no que japoneses são, afinal, diferentes dos italianos. Acontece que o conceito feito para pensar mais claramente sobre a diferença, ao virar coisa, transformou-se num empecilho para pensá-la. A objetificação (quando congelada) equaliza a diferença e torna a força centrípeta rumo à semelhança inevitável.

Mas não devemos objetificar a própria ideia de objetificação. Em qualquer explicitação da diferença é preciso alguma objetificação, pois descrevemos com maquinários que usam ideias, relações e contextos que são em alguma medida objetificados. A questão que queremos destacar é quando a objetificação impõe uma dificuldade à explicitação da diferença: nesses casos, é preciso acelerar todo o maquinário de pensamento, para fazer reaparecer a diferença até que esse novo movimento tenda novamente ao congelamento e perca a capacidade analítica que nos interessava a princípio.

Uma das consequências da objetificação é que se torna claro para alguns que os processos que o conceito objetificado/congelado tentava descrever agora precisam de novos conceitos (ou de uma reinvenção geral dos velhos conceitos). Assim podemos pensar na grande onda da identidade, iniciada nos finais do século XX. Ao olhar para a diferença latente e insistentemente produzida pelas pessoas em contextos urbanos, e ao perceber que rotulá-los como “étnicos” não ajudava a entendê-los, foi preciso colocar os conceitos em movimento e gerar novas ideias para dar conta desses processos de diferença.

Não pensemos que um maquinário, entretanto, tenha superado o outro: eles continuam a conviver em sucessivas reencarnações. Ao mesmo tempo em que a etnicidade passou a ser uma ferramenta importante para pensar a diferença, também a cultura passou por reformulações que a tornava tão útil aos novos usos quanto a etnicidade. Os maquinários são modernizados constantemente no modo de produção

intelectual. Os maquinários são acelerados, pois a tendência ao congelamento os vai esfriando e objetificando: é preciso esquentá-los, acelerá-los para não perder a capacidade de explicitar a diferença.

Quando se queria descrever a experiência de vida de grupos homossexuais em São Francisco, por exemplo, a noção de etnicidade não dava conta, desde o começo. Não havia fronteiras explícitas, as pessoas de diferentes “eticidades” se misturavam em comunidades gays, não havia o sentido de uma vontade geral de ganhos estratégicos e não havia um grupo que se podia reconhecer de antemão como “diferente”: não eram imigrantes com sobrenomes diferentes, não tinha a mesma cor, não eram das mesmas classes sociais, não viviam nos mesmos lugares. Eram diferentes dos outros diferentes, por assim dizer.

O conceito de identidade passou a ser uma ferramenta que dava a possibilidade de pensar as diferenças dentro das diferenças: uma pessoa podia ser descendente de imigrantes haitianos nos EUA, mas o que definia a sua sensação de pertencimento era uma experiência religiosa protestante, e não a etnicidade “haitiana”, por exemplo. O mesmo se poderia dizer de homossexuais, grupos de jovens tidos como “tribais” (punks, rockers, etc.) e mais uma infinidade de diferentes diferenças dentro das diferenças. O conceito de identidade e seu maquinário de flexibilidade, de eixos de “diferença” e “similitude”, de adesão voluntária (em contraposição à atribuição involuntária de diferença na etnicidade e na cultura), possibilitou um novo conjunto de trabalhos sobre a diferença, com grande foco em gênero e raça, mas também destacando conjuntos etários e classe social .

Como um maquinário conceitual, a identidade permitia que se visse mais diferença que os objetificados conceitos de etnicidade e cultura permitiam . Mas os conceitos foram acelerados mais uma vez e novamente vemos que a identidade se tornou uma coisa excessivamente objetificada como cultura e etnicidade. De mecanismo para pensar a diferença cruzada entre grupos que antes se viam distantes (negros, homossexuais, de classe média, por ex.), passou a objeto. Agora como uma espécie de cartografia ou genoma da diferença inscrito nas pessoas. As pessoas “têm” identidades

variadas, que são assumidas circunstancialmente. São portadoras de mapas de diferenças que permitem se locomover num mundo cheio de fluxos contraditórios. Isso no melhor dos casos, nos demais, vemos que apenas se substitui uma palavra e identidade passa a substituir etnicidade, mas o maquinário usado continua o mesmo.

Um dos maiores problemas com a objetificação excessiva é que ela torna em coisa o “objeto” da descrição. De antemão sabemos quem é o grupo. Poderíamos dizer que a própria descrição cria o grupo em si: como os nipo-descendentes, por exemplo. Isso é um problema de fato e passo agora rapidamente aos exemplos para explicar por quê. Agora temos operando os efeitos etnográficos ligados a nossa perspectiva sobre a diferenças.

Alguns casos e um conceito

Por obra do acaso, ao redor de mim se juntaram cinco alunos preocupados em pensar a migração japonesa no Brasil. Mas cada um se propôs a estudar esse “objeto” a partir de lugares muito diferentes. Descendentes homossexuais (Ribeira 2010), Associação Nipo de Araraquara (Hatugai 2010 e 2015), a luta de Kendo (Lourenção 2009 e 2015), Jornais da colônia (Kebbe 2008), decasséguis brasileiros em Hamamatsu (Kebbe 2012 e 2015), a comida okinawana em Campo-Grande (Kubota 2010) e parentesco okinawano em Campo Grande (Kubota, 2015). Com o desenvolvimento do trabalho logo sentimos um grande problema: os maquinários objetificados estavam nos atrapalhando. Não davam conta de explicar a diferença que percebíamos claramente entre os “nipo-descendentes”. Se qualquer um desses maquinários tinha uma fixação na fronteira e por isso construía o grupo de antemão, logo vimos que esses maquinários passavam por cima das diferenças internas a esse conjunto de pessoas e isso se dava principalmente, por defini-los a priori (e, portanto, ao defini-los como diferentes a priori, os equalizava).

Dessa maneira, decidimos fazer acelerar as teorias por conta própria, de forma a dar visibilidade à diferença que percebíamos: não queríamos esconder a diferença sob

os conceitos (como a palavra “nipo-brasileiro” faz, por exemplo). Partimos para entender a diferença entre as diferentes experiências daqueles coletivos de descendentes (que chamamos japonesidades), sem pressupor que eles eram alguma unidade a priori. Essa liberdade analítica, com nosso novo maquinário, nos mostrou que não definir o grupo a priori causava na análise uma transformação no “objeto” em si.

Percebemos que os contornos do grupo mudavam e muita gente que se pressupunha dentro ou fora com os outros maquinários (sempre afeitos às fronteiras) não estavam nos seus devidos lugares. Construimos um maquinário para pensar a diferença que não usasse metáforas estatais como a fronteira, a separação, mas ao contrário, buscamos pensar a comunalidade das experiências, o “caminhar junto” da perspectiva ingoldiana (2007). Vimos que quem se definia japonês na prática do kendo não eram apenas os descendentes e para esses mesmos praticantes, nem todo mundo que tinha olhos puxados era considerado japonês (Lourenção 2009). Os grupos se misturaram inextricavelmente. Tínhamos japoneses sem olhos puxados. Definidos enquanto tais por um coletivo de pessoas que se dizia japonês, com acepções diferentes de japonesidades em relação aos outros coletivos que estudávamos. O novo maquinário nos deixou livre dos contornos da raça, da atribuição de consanguinidade na definição dos objetos. Agora, quem definia os objetos eram as pessoas que dividiam as experiências e percebemos que cada conjunto de experiências elaborava uma japonesidade distinta e quem compartilhava dessa japonesidade eram pessoas também diferentes. Não havia mais grupos a priori.

O caso da vida interna à uma associação de descendentes de japoneses em Araraquara (SP) indicava outros contornos, mais tradicionais: naquele espaço a consanguinidade era determinante para a definição dos japoneses. Mas a determinação compunha uma miríade de possibilidades deslizantes, pois cálculos de atribuição de japonesidade eram feitos com base em consanguinidade e também em performances de práticas tidas como essenciais, como a produção e consumo de uma comida japonesa. O que Hatugai nos mostra (2010) é que as artes culinárias reposicionam as pessoas numa concepção de japonesidade. A comida pode fazer de um mestiço mais japonês e pode

aproximar os não descendentes desse universo de japonesidade. Como uma fábrica de produção de japoneses, a associação os produzia de forma diferente que o kendo.

Esse novo maquinário nos permitiu ver diferenças dentro de uma unidade que antes seria definida como “nipo-brasileira” aprioristicamente. Vimos assim, múltiplas japonesidades dissolvendo a ideia de nipo-descendência em si. O novo maquinário nos deu grupos que se organizavam segundo princípios que precisávamos entender, ao invés de defini-los de antemão. Entender a lógica que os fazia compartilhar coisas (moralidades, práticas, rituais, etc.) nos permitia perceber mais sobre suas diferenças. Para pensar essas múltiplas diferenças, usamos a palavra “diferencialidade”, mais um conceito com seu próprio maquinário para entender a diferença. Encaramos as japonesidades como formas distintas de produzir diferenças dentro de um contexto que se refere às coisas japonesas: elas são descritas com o maquinário da diferencialidade. A diferencialidade nos permitiu entender as múltiplas japonesidades.

Kebbe (2012 e 2015) indicou também novos contornos da definição de descendentes de japoneses mesmo num contexto legal muito restritivo, como o campo das autorizações de residência do Japão para imigrantes brasileiros, desde que estes fossem oficialmente (segundo o Japão) descendentes. No caso, o Japão exige dos imigrantes um lugar no Koseki Tohon, espécie de registro civil/árvore genealógica do Estado japonês. Mesmo lidando com as regras duramente consanguíneas do Estado japonês, os supostos descendentes criavam estratégias elásticas para definirem-se: múltiplos casamentos, separações sem mudança de nome, incorporação de não-descendentes por casamentos. Esses movimentos flexíveis criavam famílias diferentes das esperadas pelo Estado japonês, que as entendia apenas como “problemas”.

Destaco esses três exemplos, mas tanto Kubota (2010) como Ribeira (2010) também indicam que o conjunto de pessoas com quem lidam não é o mesmo. Escapam aos limites que categorias essencialmente étnicas como “nipo-descendência” tendem a impor. Mesmo o maquinário da identidade impõe grupos de antemão, ainda que se pense em “identidades” plurais. Cada identidade tem a priori uma definição de antemão, pois qualquer maquinário baseado em ideias de fronteira, contraste mútuo e metáforas de

fracionamento (fragmentos, pedaços) necessita definir o contorno dos grupos. A possibilidade que o maquinário alternativo da diferencialidade oferece é não se preocupar com os limites, deixando para as pessoas o trabalho de definição de quem compartilha ou não um modo de vida. Acompanhando, circulando e permitindo às pessoas a possibilidade de mostrar o próprio contexto, que muitas vezes surpreendem os pesquisadores. Nesse caso nos preocupamos em manter a surpresa como uma potencialidade produtiva, resultado de outro maquinário.

O principal desafio desse maquinário é a tendência à estabilização objetificada. As pessoas não “têm” diferencialidades: esse é o nome que usamos para entender como suas vidas são tão diferentes. É um conceito que tenta estabilizar momentaneamente o fluxo da diferença para descrevê-la, correndo o risco de congelar-se nesse processo. Tememos a objetificação, mas também não a tememos. Uma abordagem mais crítica da diferença sempre recusará a sua objetificação: se o maquinário começar a atrapalhar, é recomendável acelerar novamente o conjunto de ideias.

Por fim, o resultado da nossa reflexão é ter clareza na percepção que as diferenças são construídas diferentemente. Isso quer dizer que uma teoria geral da diferença só pode resultar no obscurecimento da própria diferença que a gerou. Pessoas e diferentes lugares e tempo pensam e constroem a diferença de diferentes maneiras e conceitos objetificados só nos fazem ver o que queremos e já sabemos. Os conceitos que inventamos, no fim, acabam por dizer mais sobre como nós pensamos a diferença do que sobre a diferença das pessoas no mundo. Tentamos escapar, sabendo que as fugas são apenas temporárias e que nossos próprios mecanismos de construir a diferença acabarão por se impor, objetificando-a. A saída é acelerar constantemente.

Esse trajeto evidencia como uma percepção da diferença nos conduziu na reflexão sobre os efeitos de processos de deslocamento, sejam no presente ou no passado. Interessa destacar que nossa preocupação primeira com o movimento nos levou a pensar em um maquinário que não recusasse o movimento, que o incorporasse e o animasse. Os outros maquinários que costumam pensar o movimento são estáticos demais com suas noções de fronteira. Essa característica os fazia especialmente

prejudiciais a pensar o movimento: como se preocupar com uma antropologia do movimento se o modelo nos obriga o tempo todo a voltar à imobilidade das fronteiras? Quando nos voltamos para um maquinário que não recusa, mas antes pressupõe o movimento, descobrimos como ela é uma produtora intensa de diferenças.

O momento atual e as outras diferenças

Se nosso processo de investigação nos levou a olhar com atenção para a produção de diferenças entre os coletivos que se pensam pelo universo relacionado à imigração japonesa no Brasil independentemente da relação consanguínea ou, para colocar em outros termos, livre da questão da raça e da aparência fenotípica, por outro lado tem nos levado a destacar determinadas diferenças muito evidentes, mas pouco consideradas na história da bibliografia sobre o tema. As principais alteridades que saltaram aos nossos olhos, estimulados pela nossa perspectiva teórica de emersão da diferença, foram aquelas relacionadas ao que poderíamos chamar de okinawanidades.

Como todos os pesquisadores do tema o sabem, a imigração japonesa é japonesa e também okinawana. E as duas não são exatamente a mesma coisa: tem ritmos, origens, relações e projetos diferentes. É desnecessário aqui pontuar as diferenças entre Okinawa e Japão, ou de como a anexação colonial de Okinawa pelo Japão no século XIX resultou numa tensa relação entre o Império japonês e os dominados okinawanos; depois nas relações tensas entre o exército americano e o Japão, atravessada pelo controle de Okinawa e sua entrega tardia, marcando para os okinawanos uma longa história de subordinações sucessivas que, no entanto, não apagaram as diferenças resultantes de modos distintos de viver a vida.

O fato é que uma parte dos imigrantes japoneses era, de fato, okinawana. Há diferenças cuidadosamente articuladas e mantidas entre os dois grupos (japoneses “de fato” e okinawanos) em vários locais no Brasil, diferença que veio sendo cada vez mais explicitamente declarada ao longo dos anos. Se um ponto de vista brasileiro hegemônico e racializado tende a considerar todos aqueles que têm “olhos puxados” como japoneses,

sejam eles chineses ou coreanos, no que se refere às alteridades okinawanas, essas nem sequer têm a possibilidade de um Estado de referência que os destaque. A imersão estereotipada que a sociedade nacional brasileira faz dos okinawanos no universo das coisas japonesas foi sempre um desafio aos descendentes dos imigrantes okinawanos no Brasil: uma dificuldade estrutural de expor a diferença que cultivam arduamente em suas relações cotidianas.

Assim, não é de se surpreender que a conjunção de nossa perspectiva teórico-etnográfica e o cultivo da diferença okinawana se encontrassem em algum momento. Esse encontro chegou no formato da tese de doutorado de Nádia Kubota e na pesquisa de pós-doutorado de Victor Hugo Kebbe. A primeira trata da relação entre okinawanos e japoneses em Campo Grande (MS) e a segunda, dos processos complexos de medicina espiritual okinawana (ou xamanismo, se preferirmos) em seio brasileiro. Ambos os trabalhos articulam essas produções de diferença com os efeitos práticos da constituição de ordens de parentesco e relações familiares em níveis diferentes.

Nádia nos demonstra em seu detalhado trabalho como, ao longo dos últimos 100 anos, as redes de parentesco okinawanas e japonesas em Campo Grande se mantiveram cuidadosamente separadas. Pesquisando em cartórios as certidões de casamento desde a década de 1930, Kubota nos mostra, convincentemente, como ao longo do tempo a última opção de casamento de um okinawano ou okinawana era um japonês ou japonesa, e vice-versa. Cabe aqui destacar que essas são categorias nativas, ou seja, descendentes de okinawanos se identificando como okinawanos e descendentes de japoneses se identificando como japoneses. Por outro lado, termos cotidianos de referência cruzada também entram no jogo de alteridades e o termo pejorativo “naichi”, usados pelos okinawanos em referência aos japoneses, ganha uso geral entre japoneses e okinawanos: temos uma oposição entre okinawanos e naichi (com poucas referências ao termo *uchinanchu*).

Kubota nos mostra o cuidado em evitar que as relações de parentesco se entrelacem mesmo que haja em níveis da ação coletiva vários momentos onde as duas “comunidades” ajam como uma só, como no caso das festas japonesas de Campo

Grande. A articulação política de uma japonesidade estratégica para efeitos de imagem pública não impede a proliferação dessa evitação sistemática de parentesco. Kubota nos demonstra como a grande mudança na ordem das relações de parentesco foi uma gradual inter-relação entre brasileiros e okinawanos e entre brasileiros e naichi. Lentamente os dois grupos foram se casando cada vez mais com brasileiros e brasileiras, mantendo a própria separação constante.

A explicação para esse processo de “abertura” para os brasileiros e fechamento para o grupo contrário é complexa e poderíamos adiantar aqui uma análise distinta da de Kubota: é na ordem do parentesco que a evitação se estrutura e se mantém. Seguindo sistemas de ordenação de relações entre parentes de forma ligeiramente distinta, notamos em ambos uma tendência unilinear muito acentuada: os filhos tendem a levar apenas o nome do pai e serem vistos como pertencentes exclusivamente a essa família, como as genealogias colhidas por Kubota o demonstram. Isso permite a continuação dos parentescos separados, pois há uma tendência a ver o parentesco brasileiro como pólo menos forte na relação. Mesmo quando mulheres japonesas ou okinawanas se casam com homens brasileiros, os filhos tendem a ser vistos como pertencentes ao grupo da mãe: são vistos como okinawanos se a mãe o for e naichi se a mãe o for.

Essa noção nativa de parentescos fortes e fracos, com ênfase na intensidade do parentesco japonês e okinawano, sempre preponderando sobre o parentesco brasileiro, explica em parte o processo contínuo de evitação do casamento entre naichi e okinawanos: casar com brasileiros não resulta num entrelaçamento gradual das okinawanidades ou naichidades campo-grandenses. Essas se perpetuam com essa “abertura englobante” para os brasileiros. Entretanto, os casamentos entre naichi e okinawanos resultam necessariamente num vencedor ou perdedor em termos de parentesco, pois apenas uma das linhas predomina. Os filhos de tais casamentos, que existem, mas são minoria absoluta, são vistos não como uma mistura, mas como um ou outro. Um polo sobrepuja o outro na geração dos filhos, não sendo possível às crianças serem naichi e okinawanas ao mesmo tempo.

Nossa perspectiva nos leva, assim, a pensar a diferença produzida e reproduzida entre naichi e okinawanos em Campo Grande, por meio de uma relação permanente de evitação que, por sua característica, pressupõe sempre a alteridade contrária em seu funcionamento e mesmo em sua tendência em englobar os parentescos brasileiros a essa oposição sistemática. Vemos processos de constituição de okinawanidades e japonesidades entrelaçadas, mas separadas em Campo Grande. E essas relações são capazes de ordenar mesmo o que acontece com o grande fluxo de migração para o Japão. Como nos demonstra Kubota, o esvaziamento das parentelas causado pelo grande fluxo de migração para o Japão resultou em reordenações das relações de parentesco em Campo Grande, juntando pessoas em redes de relações que se pautam mais pela vicinalidade que pela consanguinidade. Restos de famílias se juntam para viver relações sistemáticas entre os que não emigraram, mas esse processo continua regido pela separação dos parentescos okinawanos e naichis: os restos que se juntam o fazem seguindo as linhas de parentescos englobantes. Juntam-se restos okinawanos ou restos naichi.

O que se passa no Japão, entretanto é diferente. Como alguns trabalhos o sugerem de forma indireta, a oposição entre naichi/okinawanos tende a se dissipar no contexto da migração de kassegui. Uma vez no Japão, esses opostos parecem ganharem a chance de entrelaçamento que parecia negado em lugares como Campo-Grande. Não se pode afirmar que as diferenças que encontramos entre okinawanos e japoneses em Campo Grande sejam um exemplo do que ocorreu no Brasil inteiro, obviamente, mas um breve olhar para a emergência das associações okinawanas nos últimos anos pode indicar que Campo Grande não parece ser uma exceção (ver Higa).

Há indícios nos trabalhos de Kebbe de que os processos de constituição de parentesco dos brasileiros descendentes de japoneses (e muitos cônjuges sem ascendência), durante a experiência da imigração no Japão, ultrapassam, distorcem, recriam, deslocam e reinventam as regras de parentesco que regiam as relações no Brasil. Considerando-se também que a maioria dos imigrantes brasileiros brasileiros no Japão de origem okinawana não emigram para Okinawa, mas para as cidades fabris

japonesas, temos ainda um outro cenário complicador: o universo de referência que esses dekasseguis enfrentam é diferente de tudo que imaginavam e, nesse sentido, as semelhanças entre dekasseguis de origem okinawana ou naichi parecem ser maiores que as diferenças, permitindo um gradual entrelaçamento entre linhas de parentesco brasileiro-okinawanos e nipo-brasileiras.

Nenhum dos trabalhos sobre os dekasseguis brasileiros chegou a destacar qualquer tensão entre descendentes de okinawanos e de naichi durante a experiência migratória no Japão. Kebbe, em comunicação pessoal, corrobora que essas tensões não são relevantes, frente a experiência de alteridade radical que se coloca no Japão contemporâneo e suas políticas e práticas cotidianas de exclusão e discriminação.

Os trabalhos mais recentes de Kebbe têm demonstrado um outro universo de okinawanidades florescentes na capital paulista: o universo religioso-xamânico das Yutas okinawanas. Universo estudado também por Mori, essas Yutas agrupam em torno de si um feixe denso de relações sistemáticas que remetem constantemente a um parentesco okinawano problemático. Problemático porque usualmente deixado de lado pelas famílias de descendentes. Esse processo de afastamento de determinadas práticas religiosas devidas aos mortos tem produzido uma refração no presente dessas famílias, refração captada pelas Yutas que tentam reestruturar xamanicamente aquilo que foi deixado de lado.

As Yutas têm sido procuradas quando as famílias de ascendência okinawana encontram problemas de ordem familiar, econômica, etc. Quando uma sucessão de infortúnios acontece, famílias procuram pelo conselho espiritual das Yutas. Elas invariavelmente diagnosticam o problema como sendo o resultado do abandono do cuidado com os antepassados. Os problemas têm sido causados, justamente por esses espíritos abandonados, cobrando na forma de infortúnios o tratamento devido. A questão é que o diagnóstico para o tratamento espiritual dos problemas é uma re-okinawanização das práticas de parentesco, apontando para uma emergência de uma leitura contemporânea sobre as práticas de parentesco e culto aos mortos.

Para além de indicar a produção de okinawanidades orientadas por um espiritualismo mediado pelas yuta, Kebbe nos demonstra como a própria ação das yutas tem sido entrelaçada com outros movimentos religiosos contemporâneos, colocando o parentesco espiritual numa dinâmica híbrida em relação às crenças vigentes numa cidade como São Paulo. Yutas em centros espíritas kardecistas, yutas em terreiros de umbanda nos indicam como a voz dos mortos okinawanos vem tomando representatividade nas formas contemporâneas de espiritualismo. Assim, famílias okinawanas recorrem a centros espíritas e terreiros umbandistas para encontrar uma okinawanidade ritual elaborada pelo viés de reconstrução de um parentesco “perdido”, digamos assim.

Considerações finais

O que os novos trabalhos têm revelado é que as perspectivas teóricas que nos guiaram a pensar nas japonesidade múltiplas alguns anos atrás continuam a produzir o que era suposto produzirem: evidências do processo infindável de produção de diferenças dentro dessa constelação complexa da presença japonesa no Brasil. Complexa pela sua duração, complexa pela sua formação (como o caso okinawano revela tão claramente), complexa pela multiplicidade dos sentidos dos deslocamentos (de lá para cá, de cá para lá, em ondas temporais distintas), pela complexidade dos fluxos culturais contemporâneos (a cultura pop japonesa e seus efeitos nesse cenário já tão intrincado).

A busca por um maquinário que não congele as diferenças só pode se mostrar eficiente na medida em que essas sejam constantemente ressaltadas pelas pesquisas. Quando o maquinário das diferencialidades, responsável pelo nosso olhar às japonesidade, começar a reproduzir descrições semelhantes, estaremos frente ao evidente congelamento que tememos e que apontamos ter sucedido aos conceitos de etnicidade e identidade. Mas a continuidade das nossas pesquisas se mostrou ainda mais violenta em sua capacidade de emergência da diferença: nesse momento ela capta

processos de diferencialidade que estavam à vista, digamos, que estavam enfaticamente nos pedindo para serem notadas.

Percebemos que a pouca atenção às diferencialidades okinawanas, ou às okinawanidades, é fruto, sem dúvida, dos efeitos de congelamento gradual das ferramentas conceituais usualmente utilizadas nas ciências sociais contemporâneas. De fato, é difícil usar “etnicidade” para tratar de um processo que junta em si tanto uma nacionalidade (japoneses) como uma minoria (okinawanos) num mesmo fluxo populacional. Presos entre pensar nesse fluxo complexo como uma minoria no Brasil, e utilizando as ferramentas da etnicidade e da identidade para pensa-los, aquelas diferenças tão importantes dadas na configuração da migração (entre japoneses e okinawanos) tendem a ficar em segundo plano.

O que quero dizer é que os modelos convencionais tendem a não perceber a okinawanidade como um princípio de organização da diferença, colocando-a como uma espécie de diferença de “segundo grau”. Estiveram, portanto, focando sempre no primeiro grau de diferença, aquela dada pela nacionalidade japonesa convertida em etnicidade no Brasil. Devemos notar que teria sido possível ver a diferença okinawana mesmo com os instrumentais usuais, como alguns os fizeram, mas é inegável reconhecer que essa diferença ficou sempre em segundo plano nas reflexões sobre a experiência “japonesa” no Brasil, ou na migração “japonesa” para o Brasil. Esses próprios nomes dando seguimento às diferenças coloniais entre Japão e Okinawa.

As japonesidades, portanto, num segundo momento, transformaram-se também em okinawanidades, com todas as consequências dessa afirmação. Nosso maquinário continua operando segundo suas especificações, podemos dizer: trazer à tona as diferenças que produzem formas distintas de vidas japonesas e okinawanas no Brasil. Cinco anos depois, continuamos tendo novidades a descrever, mesmo que sejam velhas novidades como as constelações de práticas e experiências ligadas à migração okinawana no Brasil.

Bibliografia

- ALMEIDA, Alexandra C. G. (2007) A formação da identidade do imigrante brasileiro em Portugal e suas famílias em Governador Valadares. (relatório de IC/CNPq).
- ALMEIDA, Alexandra C. G. (2006) Brasileiros em Portugal: novas identidades e mercado de trabalho. São Carlos (relatório de IC/CNPq).
- ALMEIDA, Alexandra C. G. (2010) Depois da tragédia de Jean Charles: Uma etnografia de Gonzaga. Texto de qualificação de mestrado. Ufscar/PPGAS.
- BARTH, Fredrik. (1998) Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference. Long Grove: Waveland Press.
- BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. (2000) "Beyond identity". Theory and society, v. 29, n. 1, p. 1-47.
- CARSTEN, J. (2004) After Kinship, London: Cambridge University Press.
- CARSTEN, Janet. (2011) "Substance and relationality: blood in contexts". Annual Review of Anthropology, v. 40, p. 19-35.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. (2009) "Cultura com aspas e outros ensaios". In: Ensaios. São Paulo: Cosac Naify.
- GILROY, Paul. (1996) British cultural studies and the pitfalls of identity. Black British cultural studies: A reader, Chicago: The Chicago University Press, p. 223-239.
- GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P. (1963) Beyond the melting pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City. Cambridge: The M.I.T. Press e Harvard University Press.
- GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel Patrick; SCHELLING, Corinne Saposs (Ed.). (1975) Ethnicity: Theory and experience. Cambridge: Harvard University Press.
- GOFFMAN, Erving. (1980) Estigma-Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada, Rio de Janeiro: Zahar.
- GUERREIRO, Amanda Fernandes. (2008) Os filhos da migração transnacional: as estruturas familiares e a educação das crianças na Região de Governador Valadares (relatório IC FAPESP).
- HALL, Stuart. (1997) Identidades culturais na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A.
- HATUGAI, Érica. (2010) "NIPO": uma etnografia das categorias de classificação no interior da A.C.N.B. de Araraquara. Texto de Qualificação, PPGAS, UFSCar.
- INGOLD, Tim. (2007) Lines: a brief history. New York: Routledge.

- KEBBE, Victor Hugo. (2012) “Na vida, vez única”. Fabricando famílias e relacionais entre decasséguis no Japão. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos: São Carlos.
- KEBBE, Victor Hugo. (2008) Um Jornal Entre Brasil e Japão: A Construção de uma Identidade para Japoneses no Brasil e brasileiros no Japão. Dissertação de Mestrado, UFscar, PPGCSO.
- KUBOTA, Nádia. (2010) Okinawanos e não-okinawanos em Campo Grande/MS – Relações e Famílias. (Relatório de Doutorado em andamento, UFSCar, PPGAS).
- KUPER, Adam. (2002) “David Schneider”. In Cultura a visão dos antropólogos. Bauru, SP: EDUSC.
- LINTON, R. (1949). The distinctive aspects of acculturation. In R. Linton (ed.), Acculturation in seven American Indian tribes (pp. 501–520). New York: Appleton- Century.
- LOURENÇÃO, Gil Vicente. (2009) Identidades, práticas e moralidades transnacionais: etnografia da esgrima japonesa no Brasil. Dissertação de Mestrado, UFscar, PPGAS.
- MACHADO, I. J. R. (2013) A antropologia de Schneider: pequena introdução. EDUFSCar: São Carlos.
- MACHADO, I. J. R. (2010) “Reordenações da Casa no contexto migratório de Governador Valadares, Brasil”. Etnográfica (Lisboa), v. 14: 5-26.
- MOREIRA, Tassiana Barreto de Barros. (2010) O Fenômeno da Emigração em Governador Valadares: Saúde feminina em perspectiva. (relatório de IC/CNPq).
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (1962) “Estudos de áreas de fricção interétnica no Brasil”. América Latina, v. 3: 89-90.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (1967) “Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia”. Revista do Instituto de Ciências Sociais, 4(1): 41-91.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. (1998) Trad. Elcio Fernandes. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.
- REIS, Ellem Saraiva. (2007) Casamento e família em contexto migratório. São Carlos (relatório de IC/CNPq).
- REIS, Ellem Saraiva. (2006) Questões sobre a indústria da emigração: conexões Portugal / governador valadares. São Carlos (relatório de IC/CNPq).
- RIBEIRA, Fábio. (2010) Sexy & Cool: O Exótico Domesticado e a homossexualidade nipodescendente. Dissertação de Mestrado, UFscar, PPGAS.
- SAHLINS, Marshall. (1979) Cultura e razão prática. Rio de Janeiro: Zahar.
- SAHLINS, Marshall. (2013) What Kinship is – and is Not. Chicago: University of Chicago Press.
- SAM, David L. (2006) “Acculturation: Conceptual background and core components”. In The Cambridge handbook of acculturation psychology, Cambridge: Cambridge university press. 11-26.

- SCHNEIDER, D. (1968) *American Kinship: a cultural account*. New Jersey: Prentice-Hall.
- SERRA, Flora Guimarães. (2009) *O fenômeno da emigração em Governador Valadares: aspectos da saúde das mulheres-esposas – vítimas da emigração*. (relatório de IC/CNPq).
- STABELINI, Fábio. (2008) *Parentesco, totemismo e sistemas de classificação no contexto migratório de Governador Valadares*. (relatório de IC/CNPq).
- STABELINI, Fábio. (2009) *Totem e Casa em Governador Valadares*. (relatório IC FAPESP).
- STRATHERN. (2014) *Marilyn. O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify.
- TYLOR, Edward Burnett. (1829 [1971]) *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. Murray: Forgotten Books.
- ITOKAZU, Newton. (2000) "As razões da emigração dos okinawanos." *Imigração Okinawana no Brasil*. Yssamu Yamashiro (org.). São Paulo: Associação Okinawa Kenjin do Brasil: 33-55.
- KANASHIRO, Vitor. (2010) "Uma introdução aos estudos okinawanos". In: *Anais do 8º. Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil /21º. Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa*. Brasília: UNB.
- KANASHIRO, Y. (2000). *Adaptação dos imigrantes à nova terra. Imigração Okinawana no Brasil*. Yssamu Yamashiro (org.). São Paulo: Associação Okinawa Kenjin do Brasil, 57-72.
- KIMURA, Hideyuki. (2003) *Os okinawanos em Araraquara: A identidade negociada*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Unesp. Araraquara.
- MORI, K. (2003) *Identity Transformations among Okinawans and Their Descendants in Brasil*. In: Jeffrey Lesser. (Org.). *Seaching for Home Abroad: Japanese-Brazilians and the Transnational Moment*. NY: Duke Univ.Press, , p. 47-65.
- PETRUCCI, P. R., & Miyahira, K. (2010). "Language preservation in a transnational context: One Okinawan community's efforts to maintain Uchinaguchi". *Romanitas, lenguas y literaturas romances*, 4(2), 8-1.
- SORGON, Ricardo. (2011) "Os okinawanos em São Paulo: festividades e identidades". *Anais do V Congresso Internacional de História, Maringa*.
- SOUZA NITAHARA, Yoko. (2009) *A comunidade uchinanchu na era da globalização: contrastando japoneses e okinawanos*. Dissertação de mestrado, UNB.