
IMIGRAÇÃO BRASILEIRA NO JAPÃO: O MITO DA VOLTA E A PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE

Tomke Lask

Universidade de Liege – Bélgica

Resumo: *A emigração brasileira para o Japão é um fenômeno recente que ainda não lida com os problemas decorrentes da socialização de filhos na emigração. Por isso os emigrantes, certos de que voltem ao Brasil, não consideram uma eventual perda de identidade de seus filhos como um problema. Mas já existem dois grupos no Japão que começam a alarmar-se com o avanço da socialização japonesa dos seus filhos: mulheres nipo-brasileiras casadas com japoneses e famílias brasileiras com filhos em idade escolar. Trata-se então de apresentar neste trabalho duas estratégias conscientes para a preservação da identidade brasileira, focalizadas na manutenção do domínio da língua portuguesa. Refiro-me às atividades da associação “Grupo Brasil” em Tóquio, fundada por brasileiras casadas com japoneses, e as atividades da associação nipo-brasileira de Oizume.*

Palavras-chave: *família, identidade brasileira, língua e identidade étnica.*

Abstract: *Brazilian emigration to Japan is a recent phenomenon. Therefore identity problems of the second generation, socialized in the country of emigration, don't seem yet very urgent. The first generation still believes that they will return to Brazil, and thus the possibility of an identity loss of their children seems far fetched. Nevertheless, there are already two different groups of Brazilian emigrants in Japan that begin to worry about the japanese socialization of their children: Brazilian women married to Japanese and Brazilian families with children in school age. This article analyses two different strategies of Brazilian associations trying to preserve the Brazilian identity by holding on to the Portuguese language: 'Grupo Brasil' in Tokyo and the association of Brazilians in the town of Oizume.*

Keywords: *Brazilian identity, family, language and ethnic identity.*

Começo por uma pequena anedota que me aconteceu na ocasião da minha última estadia no Japão, em novembro 1997.¹ Estava em Ota, pequena cidade vizinha de Oizume na prefeitura de Gunma ao noroeste de Tóquio. Queria pegar o trem para Oizume, umas das cidades japonesas de mais alta porcentagem de brasileiros. Essa região não conta com atrativos turísticos e por isso, nada é escrito em romanji, o nosso alfabeto. Como minha capacidade de ler em japonês ainda é muito limitada, tive que apelar para a minha competência linguística oral para confirmar, se eu me encontrava no trem certo. Indiscriminadamente me dirigi a um japonês sentado do outro lado do corredor e perguntei: “Sumimase ga kono ressha wa Oizumi e ikimasu ka.” A resposta veio lentamente. Sim, era o trem certo.

O que me surpreendeu, foi a rapidez inversamente proporcional à lentidão da resposta com a qual este japonês retribuiu com uma pergunta, pois isso não é do *habitus* japonês de interrogar desconhecidos numa situação de contato furtivo. Para pedir uma informação qualquer, como, por exemplo, o caminho para um museu, precisa-se pedir tanta desculpa por ter que incomodar a pessoa, antes de formular a pergunta propriamente dita que a rapidez com que me foi feita a contra-pergunta, era surpreendente.

“Amerikano gin desu ka”, me perguntou o japonês e respondi que não era americana, mas sim alemã. “Burajiro gin desu, né.” Mudei no ato de japonês para português e disse: “Rapaz, agora vai ser mais fácil de se entender!” Era a vez dele se surpreender, pois uma mulher que se diz alemã, falar português e isso num lugarzinho perdido no Japão, não se encontra todo dia. Foi o primeiro brasileiro que encontrei naquele dia. O que prova que nem sempre todo o início de uma pesquisa de campo precisa ser acompanhado de *anthropological blues* (Da Matta, 1978, p. 23-35).

¹ Este trabalho é o resultado de duas estadias no Japão. Cada uma era de duas semanas. Fui para o Japão dentro de um convênio de pesquisa sobre as filosofias imbutidas na arquitetura de campus universitários na Bélgica e no Japão, estabelecido entre o Laboratório de antropologia da comunicação da Universidade de Liège com o Instituto técnico de Shibaura. Aproveitei a estadia para iniciar uma pesquisa do meu cunho, incitada, entre outras, pela exposição sobre Oscar Niemeyer, organizada por Riichi Miyake, professor e exímio arquiteto do dito instituto. Me encontrei na noite de vernissage dessa exposição com um seletto grupo de brasileiros no meio dos convidados japoneses. Foi nessa hora e a partir das histórias de vida dessas pessoas que comecei a desenvolver a idéia de uma pesquisa sobre os nipo-brasileiros no Japão. Agradeço o apoio financeiro do C.G.R.I. da Bélgica e do Laboratório de antropologia da comunicação (L.A.C.) para a realização dessas duas estadias no Japão em 1997, que de certa maneira foi duplamente proveitoso: para a pesquisa em questão e o início da minha própria.

Me perguntava porque não tinha percebido antes que este homem era brasileiro. Pois havia certos indícios que poderiam ter despertado pelo menos minha desconfiança: ele não usava paletó, nem gravata e calçava tênis. Muito pouco usual para japoneses homens em idade de trabalhar que preferem soblinhar sua conformidade pela roupa formal num dia de semana em horário de trabalho.

Sendo levado por “meu” Nikkei para o shopping brasileiro de Oizume, ele de repente desabafa comigo dizendo:

Ah, esses japoneses são muito chatos! Quando vêem alguém como eu, sem paletó na rua, aqui já sabem que é brasileiro. Não ligo. Sabe, botei meu paletó para lavar. Só tenho um. Vou voltar para o Brasil e lá não preciso de paletó. No Brasil vou ter que jogar fora.

A diferenciação do brasileiro, tal como ela é percebida pelos japoneses, passa então em primeiro lugar pela falta de formalismo na apresentação exterior da pessoa, quer dizer, por indícios visíveis da diferença. Perguntei quanto tempo ele já estava no Japão. “Oito anos no total. Volto de três em três anos para ver minha família”; “Quando você vai voltar de vez então?”, indaguei curiosa, “Não sei ainda”. Ainda bem que os paletós japoneses são de boa qualidade...

O que podemos tirar dessa anedota? Primeiramente que os brasileiros nikkei não se confundem tanto na paisagem japonesa como talvez poderia-se imaginar devido às semelhanças físicas e segundo que, apesar da distinção sensível e ressentida, muitos deles vão acabar ficando no Japão, ao contrário ao discurso que sustenta a volta ao Brasil como objetivo primeiro. O mito da volta se reproduz na emigração brasileira da mesma maneira como em qualquer outra emigração do mundo (Sayad, 1991).

O mito da volta – revisão da versão brasileira de emigração

Do ponto de vista antropológico, a emigração brasileira é um caso muito interessante porque ela é recente e os efeitos socio-políticos na população migrante ainda estão em fase de construção. A comparação com outras emigrações mais antigas em outros lugares do mundo, particularmente na Europa, permite traçar certos paralelos e antever alguns problemas socio-econômicos.

Foi somente em meados da década de oitenta que começou a emigração de nikkeijin em maiores proporções para o Japão. O Japão tinha conseguido protelar a necessidade de mão de obra imigrante até os anos oitenta, ao contrário dos países europeus que já tiveram que recrutar mão de obra na década de sessenta (Sellek, 1997, p. 178). Da mesma maneira que os imigrantes na Europa ocuparam o mercado de trabalhos considerados sujos, perigosos e difíceis, rejeitados pelos trabalhadores nacionais porque são trabalhos mal remunerados e sem possibilidade de carreira, os imigrantes - inicialmente ilegais - no Japão ocuparam também este nicho econômico.²

Até hoje houve três fases de imigração para o Japão: na primeira fase, entre 1980-90, não havia ainda uma grande presença de nikkeijin e somente a partir da segunda fase de imigração, no fim dos anos oitenta, a discussão sobre uma política de imigração ganhou o espaço público no Japão. Mas o fato da sociedade japonesa envelhecer e a constatação que os jovens japoneses não queriam mais aceitar um trabalho braçal e pesado, forçou o governo japonês a abraçar a idéia de uma mão de obra imigrante. A reticência japonesa ao uso da mão de obra estrangeira, era justificada com base na experiência européia, onde a maior parte dos imigrantes acabou de se instalar definitivamente no país hóspede e se tornou uma fonte de tensões socio-econômicas e políticas (Sellek, 1997, p. 183). Mas para limitar os abusos dos direitos humanos, infringidos pelo trabalho ilegal, o Japão era obrigado a rever a sua legislação em 1990 o que inicia a terceira fase na imigração no Japão (Sellek, 1997, p. 179-195).

As leis japonesas são muito restritivas em relação à imigração e à permissão de trabalho para não japoneses. Os nikkeijin, quer dizer os descendentes da emigração japonesa entre 1868 e 1973 particularmente na América Latina – o Brasil e o Peru –, representam o único grupo de pessoas que sempre tiveram a permissão imediata de trabalhar no setor braçal e de trabalhos não qualificados no Japão, desde que estivessem de posse de um passaporte japonês (Sellek, 1997, p. 178-179). Mas nas décadas de sessenta e de setenta, poucos nikkeijin do Brasil iam ao Japão. Os que poderiam ir, eram pessoas ainda da primeira ou da segunda geração, que conservaram a nacionalidade japonesa ou tinham a

² Não quero assumir aqui o papel de um sociólogo durkheimiano, acreditando que poderia funcionar como regulador da sociedade, mas fica subentendido aqui que poderia-se usar de maneira mais consequente estudos antropológicos na concepção de políticas de emigração e imigração.

dupla nacionalidade. O número de nikkeijin era portanto limitado, porque as pessoas da primeira geração já eram muito velhas para o trabalho braçal e havia poucas da segunda que ainda dispunham da nacionalidade japonesa, por causa das dificuldades de obtenção da mesma durante a segunda guerra mundial, quando o contato diplomático com o Japão tinha sido interrompido (Comissão de Elaboração da História dos 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil, 1992, p. 257). Isso impediu os japoneses de registrarem seus filhos nascidos no Brasil na embaixada e segundo as leis brasileiras, essas crianças se tornavam automaticamente brasileiros (Comissão de Elaboração da História dos 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil, 1992, p. 237).

Nos anos 60 e 70, a obtenção de vistos para nikkeijin da segunda ou da terceira geração era muito difícil até para visitas curtas ao Japão, porque a maioria deles não dispunha de um passaporte japonês, pré requisito para o visto (Sellek, 1997, p. 188). Somente em 1985 a situação mudou, porque o governo japonês reviu e aumentou a definição da categoria nikkeijin. Até então, a categoria se aplicava somente em pessoas que tinham os dois pais e os avós com nacionalidade japonesa e sua esposa e filhos. Em '85, o fato de ter um parentesco de quarto grau com um cidadão japonês se torna a condição *sine qua non* para obtenção do visto de residente no Japão (Sellek, 1997, p. 188-189).

Desde a última mudança da lei japonesa para refugiados (*Immigration-Control and Refugee-Recognition Act*) em 1990 (Sellek, 1997, p. 178), mais categorias de trabalho ficaram acessíveis aos nikkeijin e além da permissão de trabalho, eles obtiveram também a permissão de residência no Japão até três anos renováveis. Isso desviou a atenção das empresas de médio e de pequeno porte particularmente para os nikkeijin, porque o trabalho com imigrantes ilegais era severamente sancionado e não compensava mais se aventurar nisso. A demanda por nikkeijin aumentou em consequência disso (Sellek, 1997, p. 183). Entre 1988 e 1991 a demanda de vistos para o Japão aumentou de 8.602 para 61.500 em São Paulo. O número de pessoas reconhecidas como nikkei aumentou de 750 em 1986 para 94.870 em 1993. Sobre o total de nikkeijin reconhecidos no Japão, os brasileiros representavam 42,7% (Sellek, 1997, p. 189).

Um outro efeito colateral, porém bem visto pelas autoridades japonesas, era que os nikkeijin não são considerados estrangeiros e assim as estatísticas nacionais poderiam ser arrumadas no sentido de acusar menos estrangeiros em

solo japonês. Dessa maneira outro objetivo, subjacente na política japonesa de imigração e recorrente de uma antiga ideologia nacional (Weiner, 1997, p. 1-16), poderia ser atingido: a entrada de nikkeijin contribuía a manter o mito da homogeneidade racial da sociedade japonesa (Sellek, 1997, p. 201). Ao contrário dos filipinos, iranianos, coreanos e chineses, os nikkeijin são considerados descendentes de japoneses o que facilita a sua aceitação nessa sociedade – o que, na prática, não significa necessariamente uma integração sócio-cultural facilitada.³

A composição social dos nikkeijin brasileiros varia segundo o momento da sua entrada no Japão (Kajita apud Sellek, 1997, p. 191). Os primeiros imigrantes brasileiros que chegaram por volta de 1985 eram na sua maioria camponeses e homens que eram mal remunerados no Brasil. Eles queriam ganhar dinheiro para cobrir as necessidades básicas de suas famílias no Brasil. A partir de 1988, quando o acesso ao Japão se tornou mais fácil e as vantagens econômicas ficaram conhecidas no Brasil, a composição social dos imigrantes brasileiros mudou radicalmente: pessoas com boa formação escolar e universitária e de classe média se candidatavam aos empregos braçais. A motivação dessas pessoas era ganhar o dinheiro para comprar uma casa nova, carros ou juntar dinheiro para começar um novo negócio no Brasil, enfim era um esforço para acelerar a ascensão social no país de origem.

Desde 1990, nota-se uma emigração de famílias inteiras para o Japão. Em São Paulo, a demanda de visto quadruplicou em 1990 em relação ao ano de 1987. 15% dessas pessoas tinham uma formação universitária e 21% até um mestrado. Uma em três pessoas, hoje em dia, está acompanhada pela família quando vai ao Japão e cada vez mais famílias migram com filhos muito pequenos. Além disso, nota-se um aumento de jovens solteiros, de terceira geração de nikkei – os chamados sansei – que decidem ir ao Japão para poderem se permitir um estilo de vida de alto consumo (Sellek, 1997, p. 192). Eles não

³ Pode-se traçar um paralelo aqui com o estatuto que se dá na Alemanha aos chamados *Aussiedler*, os descendentes de alemães que emigraram para a Rússia no governo de Catarina a Grande, e cujos descendentes voltam agora para Alemanha, obtendo diretamente o passaporte alemão, porque podem provar elos sanguíneos com a Alemanha. Muitas vezes, são bem menos aptos à sociedade alemã que os filhos de segunda ou terceira geração de turcos na Alemanha. Mas na Alemanha como no Japão, o *jus sanguinis* determina o acesso à nacionalidade e não a competência cultural.

pensam em enviar dinheiro para familiares no Brasil como os representantes das ondas migratórias anteriores o faziam e fazem.⁴

Problemas de integração

Obviamente não é suficiente selecionar a mão de obra que visualmente e historicamente é mais parecida com os cidadãos do próprio país para garantir uma integração sem dor dos mesmos na sociedade japonesa. Como se sabe também de outros contextos, as aparências enganam e até a última ordem, sabemos que a cultura não é transmitida geneticamente.

O governo japonês delegou às administrações locais a solução de todos os problemas sociais decorrentes da presença dos nikkeijin. Não se desenvolveu uma política nacional para lidar com esse novo fato social. As prefeituras não conseguem dar conta do recado, porque o aumento da população em certas prefeituras foi de tal grandeza que o custo do bem estar social a longo termo ultrapassa de longe as capacidades locais. Entre as responsabilidades locais se encontram, segundo o artigo 3, parágrafo 3 (1) e artigo 10 do direito administrativo entre outros, a cobertura financeira em caso de acidente de trabalho, cuidados médicos e sociais, cursos de língua japonesa, alojamento e facilidades para integrar os nikkeijin na rede social local (Sellek, 1997, p. 195). O problema é ainda maior quando se trata de trabalhadores ilegais que não têm direito à cobertura financeira pública. Por exemplo, de 1989 até 1993, somente nos 17 hospitais da cidade de Tóquio, trabalhadores ilegais deixaram de pagar as suas contas num valor 68 milhões de Yen o que corresponde a aproximadamente US\$ 728.550, segundo o jornal *Tokyo Yomiuri* de 14 de janeiro de 1994, citado por Sellek (1997, p. 196).

Um outro problema são os filhos de nikkeijin que não sabem falar e escrever o japonês. 18% do total dos trabalhadores nikkei vieram com seus filhos em idade escolar. Vinte mil crianças não têm conhecimento nenhum da língua japonesa (Miyajima apud Sellek, 1997, p. 196). Muitos adolescentes

⁴ Certamente tem entre esses sansei também alguns que são atraídos pelo Japão porque é o país de origem de seus ancestrais ou porque são fascinados pelas histórias contadas por nikkeijin que voltam do Japão ou por parentes mais idosos ainda nascidos no Japão.

simplesmente não vão para a escola. Não existe nenhum impedimento legal para crianças de estrangeiros irem à escola pública japonesa, mas também não existe nenhuma obrigação de fazê-lo. Quer dizer, se os pais decidem que seus filhos não irão mais, o governo japonês não sanciona esta decisão, aliás, nem o governo brasileiro.

O problema geral reside na indecisão de pais nikkei e de professores sobre que visão adotar na instrução das crianças de nikkeijin: formá-los para uma vida permanente no Japão ou não. Essa dúvida é sustentada também pelo desejo dos pais de voltarem ao Brasil. A falta de adesão ao ensino oferecido pelas escolas das associações nipo-brasileiras porém, não se explica nessa lógica. Talvez devido ao ritmo de trabalho ao qual os pais estão submetidos no Japão, esses últimos não queiram se incomodar com problemas escolares, além dos que já existem com os filhos adolescentes, já que a solução “mágica” chegará como um deus *ex machina* na volta ao Brasil. Isso explica talvez a baixíssima participação na escola da associação nipo-brasileira em Oizume.

A incerteza, se terá um número crescente ou não de nikkeijin que querem se radicar no Japão, afeta a programação educacional estatal. Se as crianças não aprendem o japonês, mas ficarem no Japão, elas serão condenadas a posições subalternas ou pior, ao desemprego, e não terão nenhuma possibilidade de ascensão social. Espera-se então que as administrações locais desenvolvam políticas educacionais com objetivos a longo prazo afim de integrar essas crianças na sociedade japonesa.

Existem algumas prefeituras que já desenvolveram políticas para facilitar a comunicação com os nikkeijin: informações sobre saúde pública são publicadas em português e espanhol nos jornais e funcionários municipais que falam português e espanhol estão à disposição de todos que o precisem. Entre outras prefeituras precisa-se mencionar particularmente Hamamatsu e Gunma. Hamamatsu é a cidade com a mais alta concentração de brasileiros no Japão (Sellek, 1997, p. 198).

Como no caso de todas as imigrações, a primeira geração pensa que sua estadia será temporária e que a volta ao país de origem está prestes a se concretizar ou em todo caso inevitável. Acontece que com o aumento da presença de crianças um novo fator entra em jogo: quanto mais tempo as crianças ficam no Japão, mais ligados ficam a este país. Muitas vezes, a ligação se torna mais intensa com o Japão do que com o Brasil. O número de brasileiros que depois

de uma temporada no Japão e a volta ao Brasil, decide voltar novamente ao Japão, particularmente por razões econômicas, e que leva a família junto, aumentou desde 1991. Muitas famílias no Brasil ficaram tão dependentes das remessas de dinheiro do Japão que aqueles que foram para lá, são obrigados a ficar. Nikkeijin que cortaram as suas relações financeiras com o Brasil ou foram ao Japão sem ter assumido responsabilidades financeiras com a família estendida, estão mais inclinados a ficar no Japão por razões econômicas. Isso não significa, porém, que a sua intenção é de integrar-se na sociedade japonesa. Um obstáculo persistente a isso é, entre outros, a competência linguística precária.

Ao longo do tempo, estabelece-se também uma rede que organiza a migração do Brasil para o Japão, da mesma ordem que relatado por Abdelmalek Sayad em relação aos emigrantes Kabylios da Argélia na França (Sayad, 1975, p. 50-66). Os salários altos são atraente e o fato de já poder contar com uma “colônia brasileira” no Japão abaixa a barreira do medo de se lançar também nessa aventura. Pode-se instalar um movimento circular de imigrantes transnacionais o que significa que se produziria um movimento de ida e vinda a cada três anos, quando o visto de residência no Japão tem que ser renovado. Esse movimento circular representa, porém, uma incerteza nefasta para as crianças que não são socializadas em nenhuma das duas línguas, nem podem adquirir um *habitus* cultural definido. Em consequência disso podem se criar duas classes de nikkei: aqueles que terão um acesso à educação completa no Japão e que serão bem mais integrados e os outros que não terão essa oportunidade e que se encontrarão à margem dessa sociedade.

Os nikkeijin podem ser considerados uma minoria praticamente invisível na sociedade japonesa, pelo fato de não representarem uma grande porcentagem em relação à população nativa. O status legal dos nikkeijin é assegurado por um concepção de linhagem e de raça, mas a integração social se mostra difícil por causa da diferença cultural.

Tentativas de manutenção da identidade. O caso de Oizume

A “colônia” brasileira em Oizume dispõe de um “shopping center”, localizado no primeiro andar de um prédio, em cima de um grande supermercado japonês. Subindo a escada para o Plaza Shopping, é como passar a fase liminar

de um ritual de passagem (Van Gennep, 1981, p. 27) ; durante a mesma, toda e qualquer ligação com a realidade japonesa se desagrega. Uma vez que se entra no shopping, tem-se a estranha sensação de ter se mudado num passe mágico do Japão diretamente para o Brasil: tudo está escrito em português, no açougue se vê somente a terminologia brasileira relativa aos pedaços de carne, tem uma quitandinha, onde os panetões da Bauducco convidam para entrar. Tem um restaurante de comida brasileira a quilo com feijoada completa, a companhia aérea brasileira Varig tem uma filial e as roupas da última moda no Brasil podem ser compradas em boutiques especializadas.

Tomando um cafezinho brasileiro, reparo em outras coisas às quais eu, em particular, associo o *habitus* brasileiro:⁵ uma inconfundível sobreposição entre o espaço privado e público; as crianças pequenas se misturam no local de trabalho dos pais, educação e trabalho se misturam no ar e as frases pedagógicas chaves ecoam no shopping sem nunca realizarem na prática o que anunciam: “Pare de chorar! Come teu sanduíche ou você não vai ver televisão hoje à noite. Pare com isso, senão vou te dar um tapa!” e se dirigindo a um cliente, “Você tinha pedido um cafezinho e o que mais?” No balcão do barzinho, a mãe da criança em prantos, discute a última fofoca com uma amiga que trabalha na ótica em frente. Samba de pagode toma conta do ambiente. Me sinto em casa nesse “samba do crioulo doido”, um pouco incrédula ainda do que vejo, sabendo que, em princípio, estou no Japão.

Do shopping vou diretamente para o centro Nippo-Brasileiro de Oizume, onde faço uma entrevista com a professora de português. Beth é casada com um nikkei e está há cinco anos no Japão. Ela fez pedagogia na USP e tem também um mestrado. Assim que ela teve a oportunidade de trabalhar na profissão dela em Oizume, ela largou o seu emprego na indústria automobilística. Ela resume a situação dos nikkeijin no Japão em geral e em Oizume em particular da seguinte maneira:

Os brasileiros de Oizume vieram na sua grande maioria do campo. Tem 3.943 brasileiros em Oizume dentro dos quais 254 crianças.⁶ Esses brasileiros nipônicos

⁵ Para contextualizar: morei sete anos no Brasil. Sou casada com brasileiro e fiz a maior parte dos meus estudos universitários na UFRJ.

⁶ Dados do censo municipal escrito em japonês que Beth me traduziu.

já no Brasil não tinham um acesso muito fácil à escola. Os filhos vão para a escola japonesa e depois de um certo tempo se dividem em dois grupos: os que querem se tornar japoneses perfeitos e esquecer tudo que tenha a ver com o Brasil, inclusive o português, e aqueles que não se adaptam à escola e começam pressionar os pais para retirá-los, porque não acompanham. Trata-se normalmente já de adolescentes nesse caso.

É surpreendente constatar como a aproximação dos japoneses à cultura nacional brasileira os abraçou em duas gerações. Egon Schaden ainda fazia a apologia da tradição japonesa que valoriza o estudo e o saber e deixa os pais preeminentemente preocupados com a boa instrução dos filhos. Baseado nesse princípio, Schaden acreditava que a assimilação na sociedade nacional se faria pela atração dos japoneses por diplomas escolares e universitários, os únicos a darem um *status* social aos imigrantes japoneses no Brasil, ao mesmo tempo que preservava o sistema de valores japoneses (Comissão de Elaboração da História dos 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil, 1992, p. 180). Aparentemente, esse sistema sofreu uma subversão nefasta no contato com a sociedade brasileira, o que explica talvez os seguintes problemas encontrados entre os nipo-brasileiros em Oizume:

Os filhos de brasileiros que querem adotar a identidade japonesa, rejeitam os pais, somente precariamente adaptados ao Japão e facilmente detectáveis como *gaijin*, quer dizer estrangeiros, quando se encontram em contato com japoneses. Na prática isso significa que muitas crianças se recusam a sair com os pais na rua e a falar o português em casa. Os pais não sabem como reverter a situação, ainda mais que no início acharam “um barato” os filhos falarem tão bem japonês e tê-los apoiado a praticá-lo em casa. Muitos pais estão convencidos que voltando ao Brasil, o problema será resolvido sozinho. Será o momento mágico no imaginário dos pais que vai transformar os filhos novamente em brasileiros. O que acontece de fato, segundo a professora de Oizume, é que os filhos depois de terem passado os anos mais importantes da sua infância no Japão, não se readaptam mais ao Brasil. Em consequência disso muitos brasileiros acabam voltando novamente para o Japão, onde o problema parece menor, pois pelo menos conseguem manter a família num bom padrão de vida.

Os adolescentes que acabam convencendo os pais a dispensá-los da escola, ficam o dia inteiro sem controle, nem ocupação, porque os pais trabalham em turnos de 12 horas, sábados incluídos. Segundo a diretora do centro nipo-

brasileiro de Oizume, esses jovens ficam com muito dinheiro na mão, “muitas vezes 10 vezes mais que a mesada que os adolescentes japoneses recebem. Eles adotam uma atitude consumista que não é recriminado pelos pais, contentes em poder permitir esse estilo de vida aos seus filhos.” Uma interpretação que parece plausível, quando se lê numa coluna social do jornal de língua portuguesa, International Press, do dia 15 de novembro, a seguinte notícia:

Paula Fuchiwaki, 15 e Larissa Kawata dos Santos, 14, são amigas. Ambas abandonaram a escola. Larissa vai com a família passar o Fim de Ano no Brasil e volta em fevereiro. “Adoramos esta cidade”, confessa. “Kobe é bom para viver e segundo os nossos pais, também para trabalhar”, dizem as amigas que gostam de fazer compras em shopping. “Aqui tem uns lindos”. Quando querem dançar, costumam ir até Osaka.

Esses jovens brasileiros não aprendem corretamente o japonês e também não se aperfeiçoam no português.⁷ Eles não terão nenhum diploma escolar e serão condenados a trabalhos não qualificados, tanto no Brasil, quanto no Japão. Além disso, os adolescentes que vivem em grupos pelas ruas da cidade sem controle, nem sem responsabilidades, acabam se envolvendo em crimes. De fato a quota de jovens brasileiros envolvidos em tráfico de drogas e em ações de violência aumenta e começa a ameaçar a imagem positiva dos trabalhadores brasileiros em geral no Japão, como se pode levantar na imprensa local de expressão portuguesa.

Regularmente esses jornais publicam incidentes que envolvem brasileiros em atos de violência. Alguns exemplos tirados dessa imprensa em dois dias consecutivos: a manchete do jornal *Nova Visão*, de 16 de novembro de 1997: “Brasileiros espancam japonês com taco de beisebol, Sérgio Massakazu Ikejima e o menor A. K. I. foram presos após agredir japonês”. Um outro artigo no jornal International Press de 15 de novembro 1997 faz referência na página 4 a um acidente de carro, provocado por um menor de idade brasileiro sem carteira

⁷ Trata-se do personagem que todos que já viveram no exterior, conhecem : a pessoa não aprendeu a língua do país hospede e em compensação esqueceu a língua materna.

de motorista: “Menor bate com carro e faz vítima”. “Caso Komaki: presos mais dois suspeitos” também no *International Press* e na mesma página que o caso anterior, faz o relato de uma agressão seguida de morte de um menor brasileiro. Os suspeitos são um grupo de brasileiros, menores de idade, e um adulto. No mesmo jornal, encontra-se a notícia que a segurança pública japonesa decidiu estudar a comunidade brasileira devido ao aumento da criminalidade nos últimos dois anos para poder estabelecer medidas preventivas e de atuação. Depois de 10 anos de imigração existe uma concentração demográfica suficiente para que “graves problemas” comecem a se desenvolver, segundo a experiência do secretário da segurança pública, citado em *International Press* no caderno ‘comunidade’, na página 3, dia 15 de novembro de 1997.

Como lutar contra a desintegração da identidade dessa geração de brasileiros? Beth, a professora do centro nipo-brasileiro, tenta convencer os pais da necessidade de mandar os seus filhos para a escola brasileira, inclusive aqueles que vão para escola japonesa. Para isso, ela oferece palestras, mas nunca aparece mais do que um casal para assistir, segundo Beth. O que ela constata é uma multiplicação de estratégias individuais e separadas que enfraquecem o esforço de coordenação sistemática por parte da associação nipo-brasileira. Muitos pais tentam remediar a situação, tentando dar aula de português em casa com a ajuda do método de um autor brasileiro, chamado Paulo Shinoda. Essa atitude esvazia escolas como aquela onde Beth trabalha, e não resolve o problema, porque os pais não sabem usar adequadamente o material do método Shinoda, nem tem suficientemente tempo para preparar e dar as aulas, assim como acompanhar os deveres. O que tranquiliza os brasileiros é que o governo brasileiro reconhece agora a escolaridade adquirida fora de uma escola reconhecida através de um exame oficial que as crianças prestam na volta ao Brasil. Isso deixa a esperança para uma reintegração no Brasil.

Beth tem dois alunos durante a semana, uma menina e um rapaz. O menino fala razoavelmente português, enquanto a menina praticamente não fala, se bem que parece que ela entende. No dia que participei da aula, eles chegaram com uma hora de atraso sem dar a menor satisfação. Beth que enquanto isso dava aula a Hiroki, um japonês querendo aprender português, porque é fanático por samba e carnaval brasileiro, ficava contente que os dois tivessem finalmente chegado. Hiroki não compreendia porque Beth não brigava com as crianças e os pais. Para ele era um absurdo chegar atrasado sem boa desculpa. As crian-

ças reberam a tarefa de desenhar uma bandeira brasileira, desconhecida por ambos até aquele momento. Beth tenta captar o interesse das crianças pelo país de origem deles, ensinando tudo sobre o simbolismo da bandeira e a história do Brasil, se apoiando em dias de festa nacional como o dia da bandeira, assim como o 7 de setembro, por exemplo. Aprende-se também a geografia brasileira através de um mapa fixo na sala de aula ao lado de uma mapa mundi e um do Japão. O Brasil é presente em todos os cantos da sala e todas as ocasiões são boas para fazer uma propaganda positiva desse país.⁸

A diretora do centro nipo-brasileiro é uma japonesa que foi ainda muito pequena para o Brasil, mas fez opção de voltar para o Japão, quando se tornou adulta. “Escolhi a tranquilidade da vida, porque viver, a gente não vive aqui (no Japão).” Ela é contratada pela prefeitura de Gun-ma para ajudar os brasileiros a se adaptarem ao Japão e ela se apoia, entre outros, na sua própria experiência no Brasil, para indicar um caminho viável de integração para os brasileiros. Ela é categoricamente contra classes escolares separadas para crianças brasileiras do início ao fim do percurso escolar, como propõe o sistema educacional japonês para os brasileiros em Oizume, porque ela acha que os brasileiros se sentem discriminados por este tratamento. “Eu também não tive isso no Brasil e aprendi rápido o português”, se justifica.

Uma outra estratégia de afirmação e reforço da identidade é a criação de escolas de samba em Oizume nas quais praticamente todos participam. Já existem quatro escolas e a quitanda do shopping vende um vídeo que mostra o último desfile que não se passa na data do carnaval, mas num dia de verão dentro de uma comemoração municipal. Isso já pode ser interpretado como o resultado de uma adaptação das tradições e como gesto de integração da parte dos brasileiros que inserem o desfile das escolas de samba num contexto diferente do original, em conjunto e pé de igualdade com todas as associações locais. Aliás, as autoridades japonesas já incorporaram por sua vez as possibilidades turísticas das atividades culturais dos brasileiros: em Kobe, por exem-

⁸ A minha presença e o fato de eu ser alemã e falar português foi usado pedagogicamente, por exemplo, para provar para essas crianças que havia um interesse em aprender o português e que até outros estrangeiros aprendiam essa língua: o orgulho nacional como estímulo de aprendizado.

plo, onde existem quinze escolas de samba,⁹ foi instituído o Dia do Mar, 20 de julho, como data para um grande evento municipal com o fim de atrair turistas. As escolas de samba organizam para esse dia um grande carnaval de rua onde saem as escolas de Kobe, assim como escolas de samba convidadas de outras cidades japonesas, Oizume por exemplo, além de convidados diretamente do Brasil. Em 1997, 100 mil pessoas assistiram às paradas com carros alegóricos em Kobe (International Press, Caderno Comunidade de 15 nov. 1997).

O que é interessante sublinhar aqui é o fato que os adultos brasileiros se enquadram voluntariamente nos estereótipos tidos como positivos que circulam no estrangeiro sobre o Brasil: carnaval e futebol. Mas outros esportes nos quais o Brasil se destaque internacionalmente, como o volei, por exemplo, têm repercussão entre os brasileiros. O primeiro Torneio Água de Coco - nome do restaurante que patrocinou entre outros o evento - é um exemplo disso (International Press, Caderno Esporte, 15 nov. 1997). A organização de torneios de futebol de campo e de salão não fica para trás, quando se verifica as páginas de esporte nos jornais de língua portuguesa no Japão. Esses estereótipos representam uma imagem positiva e são reproduzidos a risca para a manutenção dessa mesma imagem entre os japoneses.¹⁰

O caso Grupo Brasil

O quadro não se apresenta mais animador em Tóquio, onde o Grupo Brasil – inicialmente um grupo de mulheres casadas com japoneses – que luta de maneira quixotesca contra a perda de identidade dos seus filhos. Uma vez por

⁹ Para uma cidade que tinha 3.729 brasileiros residentes em 1996, segundo o departamento de Imigração do ministério da justiça do Japão, 15 escolas de samba são expressivo do tamanho da saudade dos nipo-brasileiros.

¹⁰ O que é interessante notar aqui, é que por exemplos entre os brasileiros na Bélgica – na sua grande maioria doutorandos nas universidades belgas – os estereótipos sobre o Brasil e os brasileiros não são bem aceitos, porque ninguém quer se ver resumido a mulheres, samba e futebol. “O Brasil é muito mais do que isso.” Uma frase que é também evocada, quando o outro lado do estereótipo aparece na mídia : a violência urbana, os massacres de menores de rua e dos sem terra, além de escândalos de corrupção, etc. Reivindica-se uma identidade mais complexa e diversificada do que aquela proposta pelo estereótipo. Ao contrário dos nipo-brasileiros no Japão, os sentimentos nacionais dos brasileiros na Bélgica são feridos pelo quadro sumário pintado pelo estereótipo.

mês os associados desse grupo se encontram para atividades recreativas que visam o desenvolvimento da capacidade linguística dos seus filhos e a construção de um *habitus* brasileiro através de atividades lúdicas como jogos e brincadeiras – tidos como – brasileiros¹¹ e assistir a desenhos animados da turma da Mônica.

Faz-se um aquecimento antes das brincadeiras do mesmo feitio que as crianças conhecem da escola japonesa ou os pais do trabalho na fábrica. Um adulto diz aos demais que estão em pé: “quando meu chefe voltou do Japão, ele trouxe um lindo leque para mim”. A palavra leque é acompanhada por um movimento com a mão direita, imitando o uso do mesmo. Depois se junta uma tesoura, cujos movimentos são imitados pela outra mão, em seguida patins e no fim um bambolê. A coordenação dos movimentos, ou melhor a tentativa de coordenar, anima o grupo e aquece o corpo antes das verdadeiras brincadeiras.

Íamos brincar o jogo das cadeiras. Num grande círculo havia suficientemente cadeiras para ter alguém sentado e uma pessoa em pé atrás. Somente uma cadeira não tinha ninguém sentado. A pessoa em pé tinha que piscar um olho discretamente para chamar alguém de uma outra cadeira. As pessoas em pé tinham que prestar atenção para segurar essa pessoa, caso ela queira fugir. Mas para poder brincar junto, é preciso conhecer as regras. A primeira etapa é explicar com palavras simples como o jogo funciona. A segunda, mostrar na prática para as crianças como se joga e a terceira, jogar com as crianças. Já depois da primeira etapa, os pais tinham que traduzir para o japonês, porque as crianças não tinham entendido. Quanto mais velhas as crianças eram, menos entendiam e menos participavam em seguida. Era um tanto quanto difícil de criar um ambiente propício para o uso do português.

Em seguida tentamos a brincadeira do telefone sem fio. As palavras escolhidas pela organizadora eram palavras chave que as crianças deviam aprender para a representação da história de Natal, quando elas deviam pronunciar essas palavras em determinados momentos da apresentação. A primeira palavra era “Nazaré”. Como era de se esperar, a palavra “Nazaré” ficou irreconhecível no fim da “linha telefônica”, porque as crianças deturpavam a brincadeira em

¹¹ A reivindicação da especificidade brasileira dos jogos nos estatutos da associação não me convenceu, porque são jogos que conheço também da minha infância na Alemanha, por exemplo. Mas talvez queira se marcar a diferença em relação às brincadeiras japonesas.

comum, porém silencioso acordo. Dessa maneira, a organizadora tinha que anunciar com muita surpresa qual era a palavra inicial para a diversão das crianças. “Nazaré!” A próxima palavra era “Maria”. A animadora, depois de anunciar a palavra correta, perguntava “quem nasceu em Nazaré?” Nenhuma criança sabia responder. Ela respondia então no lugar das crianças: “Maria.” Depois era a vez de “Jesus”, seguido da pergunta: “quem é Maria? A mãe de Jesus.” No fim, quando as crianças não tinham mais paciência nenhuma, veio a palavra “Belém”. “Quem nasceu em Belém? Foi” – suspense e espera desesperada, pois as crianças não respondiam a nada – “Jesus.” A animadora ainda tentou provocar uma conversa mínima, perguntando às crianças, onde tinham nascido. Mas na maioria dos casos eram os pais que tinham que responder no lugar delas, fazendo as crianças repetirem depois o nome da cidade.

A intenção era além de criar um ambiente propício para a prática do português, ensinar um pouco de religião para as crianças. O problema entre outros era que o conhecimento básico da língua portuguesa dessas crianças era em médio baixo demais para poder acompanhar uma conversa. Eu via os grupelhos que se formavam na sala de crianças da mesma idade que brincavam entre eles, usando o japonês para se comunicar. Os pais presentes também falavam japonês com os seus filhos, apesar da proibição do uso até no estatuto da associação que a presidenta me tinha enviado por fax. Isso mostra o avanço da socialização dessas crianças em japonês e a impotência dos pais de remar contra a correnteza da socialização japonesa.

Havia, além da fundadora e presidente do Grupo Brasil, mais um casal de brasileiros – ela descendente de japonês e ele brasileiro – que falavam português com os filhos e onde os filhos falavam bem português. O casal me contou que eles estavam pela segunda vez no Japão, porque na primeira vez cometeram um erro pedagógico com a filha mais velha e única na época: estimularam o aprendizado do japonês pela filha ao ponto que essa perdeu todo o português e nem queria mais saber da língua materna. Eles tiveram que voltar para o Brasil para que a filha aprendesse novamente o português e compreendesse a necessidade de conhecer e dominar essa língua por experiência própria.

Agora com a segunda que nasceu aqui no Japão, não fizemos mais o mesmo erro. Em casa só se fala português. E esse encontro a cada mês ajuda na prática. Assim vão encontrar também outros brasileiros para sair um pouco fora dos hábitos japoneses. (Pai, há sete anos no Japão).

Mas esses casos são uma minoria. A impressão que ficou depois dessa tarde passada com esse grupo de brasileiros, era o desespero escrito nos olhos dos adultos de verem desaparecer os traços da identidade brasileira nos filhos e a falta de compreensão por essa opção dos filhos. As pessoas mais velhas, reclamavam da qualidade do português dos jornais de língua portuguesa no Japão, recriminando a falta de interesse pela língua dos pais da parte dos jornalistas.

Em ambos os casos descritos acima, pode-se notar que se trata de tentativas conscientes de estratégias de manutenção da identidade nacional brasileira nos filhos de imigrantes. Tenta-se transmitir os valores nacionais pelo ensino da língua, da religião e do aprendizado da história e da geografia do Brasil. Espera-se aparentemente inculcar um ritmo nacional nessas crianças que possa colocá-las em sintonia com o país de origem. A percepção diferenciada por parte dos pais, particularmente o que concerne ao caso de Oizume, da necessidade de sustentar a identidade brasileira por uma atitude ativa, mostra que uma boa parte dos adultos ainda não perceberam o que está acontecendo com os filhos deles. A volta ao Brasil é tido como remédio milagroso para todos os problemas existentes e vividos no Japão. A falta de pressão pelos Estados japoneses e brasileiro em obrigar todas as crianças de irem à escola contribui para um laxismo em relação à formação dos filhos. O idealismo de pessoas como Beth ou a fundadora do Grupo Brasil é o motor do único movimento contrário.

Fato é que o problema da escolha da identidade nacional da segunda geração de imigrantes, bem conhecido em outros países com uma longa tradição de imigração, começa a se manifestar também no Japão.

Elementos a pensar

Segundo Sayad, a imigração sofre de uma contradição dupla, porque ela representa um estado provisório o qual se prolonga indefinidamente, ao mesmo tempo que ela se torna um estado definitivo, vivido com o sentimento do provisório (Sayad, 1991, p. 51). Essa definição explicita claramente a diferença de percepção da emigração entre a primeira e a segunda geração de imigrantes em relação à própria identidade: a primeira geração se agarra na identidade de origem e a segunda se sente dividida entre a identidade dos pais e a proposta pelo país de imigração.

A fim de justificar a presença prolongada na sociedade hóspede, os nipo-brasileiros precisam se inventar uma tradição que dê um papel a sua comunidade no Japão. Dessa maneira, eles inscreveram na sua bandeira o carnaval e o futebol que já têm reconhecimento positivo internacional, além da conotação nacional. O que é interessante é que muitos desses brasileiros se interessam pelo samba e se associam em escolas de samba pela primeira vez na vida deles, depois que passaram a viver no Japão.¹² É o efeito da conscientização de pertencer a um grupo nacional específico, quando o indivíduo se confronta com um contexto cultural diferente.¹³ Adota-se com mais facilidade o estereótipo do país de origem, quando se vive numa certa distância para com este.

As escolas de samba dispõem de uma margem de adaptação ao ritmo nacional japonês. Assim essas escolas podem desfilar fora de época, mostrando o que o país hóspede acredita ser parte da cultura brasileira, dentro de um contexto que não tem necessariamente a ver com o significado inicial dessa tradição, como uma festa municipal japonesa qualquer, da mesma maneira que as tradições natalinas na Inglaterra foram reinventadas por um interesse da classe média burguesa pelas canções populares de Natal do século XVII, que apresentadas de maneira diferente, tiveram uma boa recepção popular, iniciando os cantos nas ruas (Hobsbawm; Ranger, 1997, p. 7). Cada lado cedendo um pouco do seu quadro original, pode se chegar a uma nova tradição a qual todos têm o direito de interpretar segundo sua própria lógica.

¹² Aliás, fica evidente na falta de ginga da maioria dos nipo-brasileiros que se trata de uma primeira experiência na dança “nacional” brasileira. A falta do domínio corporal denuncia para quem já viu sambistas brasileiros no Brasil. Mas o simples fato de se expôr na rua dançando, já é um sinal de diferença em relação aos japoneses, porque fantasiar-se e andar semivestido na rua não faz parte do *habitus* japonês.

¹³ Tive que reconhecer que definitivamente sou alemã, quando, vivendo no Brasil, na época do Natal sentia a necessidade de fazer biscoitos de Natal para reproduzir um pouco do espírito natalino que invade a Alemanha desde o fim de novembro. De fato, essa tradição não combina com o clima brasileiro e a incompreensão do seu significado verdadeiro foi rapidamente subvertida por uma interpretação mais prática e contextual da parte dos brasileiros: doces alemães para todos. Para mim era a retomada de uma tradição do meu país de origem e uma maneira de me sentir em sintonia com a Alemanha. Era a continuidade, como diriam Hobsbawm e Ranger (1997, p. 1), com meu passado, do qual não tive consciência enquanto vivia na Alemanha.

O mais importante é encontrar um lugar reconhecido na sociedade japonesa e para isso precisa-se reinventar certas tradições como por exemplo o carnaval durante o verão no Japão dentro de uma parte da festa da cidade. A adaptação às circunstâncias japonesas permite ao mesmo tempo a manutenção de um estereótipo positivo, como também representa um gesto de boa vontade, aceitando outras circunstâncias que as do país de origem.

O que ajuda também manter um certo orgulho nacional, é a atitude do estado frente aos seus cidadãos emigrados. O Japão deu um exemplo em relação aos seus emigrantes no Brasil, assegurando o tratamento médico dos seus cidadãos através da construção de um hospital japonês em São Paulo, dando sequência aos pedidos destes (Comissão de Elaboração da História dos 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil, 1992). Encontra-se a mesma demanda hoje da parte dos nipo-brasileiros no Japão sem que tivesse a mínima manifestação do governo brasileiro a remediar essa situação. Isso, entre outros, estimula o sentimento de abandono, também detectável em relação à atitude governamental frente à demanda de ajuda na educação nacional, instrumento importante para a manutenção da identidade.

As questões que devem ser analisadas no contexto dos brasileiros emigrados ou transnacionalizados (Ribeiro, 1998), são os elementos culturais considerados constituintes da identidade brasileira por esse grupo e a eficácia do processo de afirmação dessa identidade no estrangeiro. Em paralelo, a questão da globalização deve ser vista também, porque dominar diferentes sistemas de valores, ou seja poder passar de uma identidade a uma outra, só pode ser considerado uma vantagem no mundo atual da transnacionalidade. Fica, porém, o velho problema antropológico de saber, se é possível se transformar no outro, até que ponto, em quanto tempo e por quais meios?

Mas podemos realmente falar em diáspora, quando nos referimos ao movimento migratório dos brasileiros em geral e em particular no caso que escolhemos, o Japão? Para poder responder a esta questão, precisa-se esclarecer primeiramente a etimologia da palavra diáspora. Ela vem do grego e é composta por *dia* e *speirein*, o que significa respectivamente *através* e *espalhar-se*. A diáspora deve ser compreendida então como uma forma de dispersão que tem um centro de “erupção”. Além disso trata-se na diáspora de jornadas múltiplas que nunca devem ser temporárias, porque paradoxalmente falar em diáspora significa falar em fixar residência em algum lugar e não em desloca-

mento (Brah, 1996, p. 181). O mito da volta faz, porém, parte desse conceito, mas fica na ordem das coisas irrealizáveis. Poder comunicar-se com o lugar de origem ameniza a dura realidade de viver longe de seu país. A distância se torna virtual pelos meios de comunicação.

As razões que forçam as pessoas a migrar são tão importantes quanto o fato de reconstruir, no fim do deslocamento, uma vida nova, longe da origem. O leque das causas que levam à migração, é muito variado e vai de conquistas territoriais ou colonização, de escravidão ou exílio político, até razões econômicas ou religiosas (Brah, 1996, p. 82). Não existe portanto um modelo ideal de diáspora que poderia servir como base para os movimentos transnacionais do século XX, apesar do fato que autores, como Safran, propõem a diáspora judia como tipo ideal (Safran, 1991, p. 83-84).

Mas os parâmetros mudaram em relação a este “arquetipo” da diáspora. Por mais longe que se migre hoje em dia, sempre existe um meio de comunicação que permite se estar presente de alguma forma no lugar de origem, na família que ficou para trás. A tecnologia moderna com transporte aéreo e internet, entre outros, põe o mundo ao nosso alcance e aumenta a mobilidade das pessoas no sentido de ir e vir através das fronteiras (Clifford, 1997, p. 247). O enraizamento da identidade se torna mais importante nessa situação, porque dá para a pessoa as bases de um reconhecimento, ou seja um ponto fixo no espaço para si mesmo e uma referência para os outros. O mundo é um quadro de referência grande demais para que o indivíduo possa se situar nele com uma identidade globalizada. As estratégias individuais constitutivas de uma identidade específica devem ser analisadas nesse sentido – ver Anthony P. Cohen, (1994).

Finalmente falar em diáspora brasileira, quando se refere aos nipo-brasileiros no Japão, corresponde na verdade à demonstração de uma atitude etnocêntrica *par excellence*, porque exclui conscientemente a dimensão histórica no ato de atribuir a identidade brasileira. A identidade nacional oficial que alguém recebe, depende do corte no tempo. Para saber no nosso caso qual é o ponto de saída que devemos adotar, precisa-se indagar sobre qual diáspora discutimos na realidade: a dos japoneses no Brasil, de volta a sua origem “mítica”, ou a dos brasileiros no Japão? Somente um estudo aprofundado sobre a construção das identidades nacionais em contextos de migração, pode nos dar uma resposta a esta questão.

Referências

- BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora, contesting identities*. London: Routledge, 1996.
- CLIFFORD, James. Diasporas. In: CLIFFORD, James. *Routes, travel and translation in the late Twentieth Century*. Cambridge: Havard University Press, 1997. p. 244-277.
- COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL. *Uma epopéia moderna, 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. São Paulo: Hucitec: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992.
- DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues. In: NUNES, Edson (Org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. *Goiânia, Califórnia: vulnerabilidade, ambigüidade e cidadania transnacional*. Brasília: Departamento de Antropologia Universidade de Brasília, 1998. (Série Antropologia, v. 235).
- SAFRAN, W. Diasporas in modern societies: myths of homeland and return. *Diaspora*, v. 1, p. 83-99, 1, 1991.
- SAYAD, Abdelmalek. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruxelles: Editions Universitaires & De Boeck Université, 1991.
- SAYAD, Abdelmalek. Elghorba: le mécanisme de reproduction de l'émigration. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 2, p. 50-66, mars 1975.
- SELLEK, Yoko. Nikkeijin: the phenomenon of return migration. In: WEINER, Michael (Ed.). *Japan's minorities, the illusion of homogeneity*. London: Routledge, 1997. p. 178-210.
- VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage*. Paris: Picard, 1981. (reedição aumentada de 1909).
- WEINER, Michael. The invention of identity, 'Self' and 'Other' in pre-war Japan. In: WEINER, Michael (Ed.). *Japan's minorities, the illusion of homogeneity*. London: Routledge, 1997. p. 1-16.