

ELIVALDO SOUZA DE JESUS

OS NIPO-BAIANOS DE ITUBERÁ:
TRAJETÓRIAS, MEMÓRIAS E IDENTIDADES DE IMIGRANTES
NO BAIXO-SUL DA BAHIA (1953-1980)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Cultura e Sociedade.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Rosa Neves Ramos

SALVADOR – BAHIA
MARÇO DE 2015

Dados Internacionais de Catalogação

J58 Jesus, Elivaldo Souza de.

Os nipo-baianos de Ituberá : trajetórias, memórias e identidades de imigrantes no Baixo-Sul da Bahia (1953-1980) / Elivaldo Souza de Jesus. – 2015.

212 f.

Orientador: Profa. Dra. Ana Rosa Neves Ramos.

Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

1. Imigração japonesa - Bahia. 2. Identidade - reconfiguração. 3. Cultura - hibridização. I. Ramos, Ana Rosa Neves. II. Universidade Federal da Bahia. III. Título.

CDU: 304 – 2. ed.



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
IHAC- INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E
CIÊNCIAS PROFESSOR MILTON SANTOS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CULTURA & SOCIEDADE

Ata da Reunião da Defesa Oral da Tese de Elivaldo Souza de Jesus

Intitulada: "OS NIPO-BAIANOS DE ITUBERÁ: TRAJETÓRIAS, MEMÓRIAS E IDENTIDADES DE IMIGRANTES NO BAIXO SUL DA BAHIA (1953-1980)"

Aos 07 (sete) dias do mês de Maio de dois mil e quinze, no IHAC - Instituto de Humanidades Artes e Ciências da Universidade Federal da Bahia - foi instalada a Banca Examinadora da Defesa da tese intitulada: "OS NIPO-BAIANOS DE ITUBERÁ: TRAJETÓRIAS, MEMÓRIAS E IDENTIDADES DE IMIGRANTES NO BAIXO SUL DA BAHIA (1953-1980)". Após a abertura da sessão, foi composta a Banca Examinadora formada pelos professores Drs.: Profa. Dra. Ana Rosa Neves Ramos – Orientadora, pelos examinadores externos: Profa. Dra. Ednelia Maria Oliveira Souza e Prof. Dr. Giuseppe Federico Benedini e internos do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade: Prof. Dr. José Roberto Severino e Profa. Dra. Edilene Dias Matos. Conforme o Regimento Interno do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade foi dado o prazo de trinta minutos para que o doutorando fizesse a exposição do seu trabalho e trinta minutos para que os membros da Banca realizassem a arguição. Primeiro falou a: Profa. Dra. Ednelia Maria Oliveira Souza, seguida do Prof. Dr. Giuseppe Federico Benedini, avaliadores externos. Após os examinadores externos, fez sua arguição o Prof. Dr. José Roberto Severino e a Profa. Dra. Edilene Dias Matos, avaliadores internos. Depois que os membros da Banca falaram, foi dado um prazo de trinta minutos para que o doutorando fizesse sua réplica. Concluída a exposição, arguição e réplica, a Banca Examinadora se reuniu e considerou a tese de Elivaldo Souza de Jesus como APROVADA. Nada mais havendo a tratar, eu, Ana Rosa Neves Ramos, orientadora, lavrei a presente ata que será por mim assinada, pelos demais membros da Banca e pelo doutorando. Salvador, 07 de maio de 2015.

Profa. Dra. Ana Rosa Neves Ramos

Ana Rosa Neves Ramos

Profa. Dra. Ednelia Maria Oliveira Souza

Ednelia Maria Oliveira Souza

Prof. Dr. Giuseppe Federico Benedini

Giuseppe Federico Benedini

Profa. Dra. Edilene Dias Matos

Edilene Dias Matos

Prof. Dr. José Roberto Severino

José Roberto Severino

Doutorando Elivaldo Souza de Jesus

Elivaldo Souza de Jesus



*À **Dona Jacy**, dedico.*

Ainda menino fui um migrante, quando minha mãe partiu com seus cinco filhos do campo para a cidade. Na sua luta pela sobrevivência, nunca me deixou à margem dos livros. Muito do que sou e dos caminhos felizes que tomei são glórias suas.

*À **Eliane, Ruan e Theo**, o caminho mais feliz de todos, também dedico.*



*Empresta-me sua voz e letra para dizer que provei o sentido da luta,
para responder ao poeta que “sim”, que valeu a pena e que a alma é enorme.
Empresta-me o que for preciso:
a voz, a letra e o livro
para dizer que experimentei a vida e que, apesar de tudo, também sou história.*

José Carlos Sebe Bom Meihy

AGRADECIMENTOS

Vivi esta jornada como uma experiência migratória, não no seu sentido amplo de diáspora, mas como o deslocamento a um universo por mim pouco conhecido. Assim como os japoneses de Fukuoka, Fukushima, Hokkaido e outras províncias cruzaram oceanos para viver numa terra da qual apenas tinham ouvido falar, eu também me desafiei levado pelos rumores da presença japonesa na Bahia e pela curiosidade de historiador, que já há algum tempo me acompanha. Arrumei minha bagagem: o aprendido até a partida era a roupa que me vestiria nas primeiras incursões nesse “novo mundo”. Levei o aprendido em casa, na rua, na escola, na relação com o outro. Levei também o construído na minha curta carreira acadêmica. Parti. Mas nesse trânsito, nunca estive sozinho, porque vivo cercado de gente. Gente com quem divido dores e alegrias, gente que torce e que reza por mim, gente com quem aprendi muito e a quem devo ter ensinado também. Gente que simplesmente passou por mim, mas me tocou de alguma maneira. Parte dela esteve comigo desde o “porto”: uns praticamente me acompanharam em toda a viagem e outros, mesmo não tendo embarcado, jamais perdi de vista. Outra parte, eu encontrei ao longo da travessia. Todos, cada um à sua maneira, ajudaram-me e são merecedores dos meus profundos agradecimentos, que por ora registro:

A *Deus*, cuja luz e bondade se manifestam/ manifestaram em minha vida através da presença de cada um adiante lembrado.

A *Eliane*, minha esposa: meus silêncios e introspecções pintam a máscara que esconde os meus medos. É a sua presença e o seu amor que me ajudam a livrar-me deles. A você, toda minha gratidão e o meu amor.

Aos meus filhos, *Ruan e Theo*, crianças iluminadas: agradeço cada beijo, cada abraço, cada sorriso e cada carinho, que me fazem mais vivo, mais humano e mais feliz.

À minha mãe, *Dona Jacy*, obrigado pela presença constante e pelo amor dedicado a mim e à minha família. Amar e cuidar dos meus filhos e da minha esposa, comigo por perto ou quando precisei estar longe, era um jeito de cuidar de mim e ajudar-me a seguir em frente, com a necessária tranquilidade.

A toda minha família, agrupando aqui os irmãos de sangue *Neilton e Toim*, e os que depois chegaram por outras vias de parentesco, especialmente *Cilene, Cris e Sônia*. Sou grato pelo apoio, pela torcida, pelas orações a mim dirigidas.

A *Eliane*, minha irmã, agradeço em especial, porque seu amor por mim e por minha família não tem limites. A longa estrada que nos dista é sempre curta para ela, que não hesita em se fazer presente, de modo tão intenso, em nossas vidas.

Aos amigos de infância, de hoje e de sempre, *Chelly, Cleber e Leandro*. E a seus pais, *Dona Lúcia e Seu Lindinalvo*, de quem também me sinto filho. Acolheram-me, em Salvador, durante o mestrado e, nessa jornada, mais uma vez. Obrigado pela gentileza e pela amizade que cultivamos.

A todos aqueles amigos que, perto ou longe de mim, sabem que se encaixam nessa categoria de gente! Não devo citar nomes, a fim de evitar que, traído pelas ciladas da memória, eu comprometa uma ou outra amizade. Obrigado por fazerem parte de mais essa conquista.

A *Derneval Ferreira, Josiane Thethê e Rosângela Rodrigues*: não precisou muito para cruzarmos a fronteira que separa colegas de trabalho de amigos. Nossas memórias e nossas vivências nos aproximaram de tal maneira que hoje vocês figuram na minha lista de pessoas que quero e preciso que estejam sempre por perto. Obrigado pelo incentivo e pelo apoio. E desculpem-me pelas ausências. Mesmo quando estive “fora”, nunca esqueci de vocês.

À amiga *Cristina Assis*, que de modo tão peculiar, me deu lições sobre documentos. Obrigado pela amizade verdadeira.

À amiga *Raimunda Ribeiro*, pelos gentis e oportunos socorros: fosse disponibilizando-me sua impressora, bem mais eficiente que a minha, ou “escondendo-me” em sua escola de Inglês quando precisei de isolamento nos momentos da agonia final, esteve sempre lá para o que eu precisasse. Obrigado pela amizade, pela confiança e pela torcida que eu sei que a senhora levanta para mim.

Ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade. Sou grato pela oportunidade de cursar o doutorado trilhando por campos e saberes tão diversos e tão enriquecedores.

Aos professores do Pós-Cultura, em especial a *Edilene Matos*, *Paulo Miguez*, *Leandro Colling*, *Djalma Thürller*, *Renato da Silveira* e *Carlos Bomfim*. Obrigado pela rica experiência das aulas, das discussões, das descobertas; pela construção de novos caminhos e desconstrução de outros já cristalizados.

Aos professores *Ordep Serra* (PPGA-UFBA), *Lídia Soares Cardel* (PPGCS-UFBA) e *Paula Cristina Barreto* (CEAO-UFBA), agradeço pelo aprofundamento teórico que suas aulas me propiciaram.

Aos colegas de turma de 2011, ano de ingresso no curso e no qual dividimos a sala de aula com todos os alunos do mestrado. Agradeço a cada um com quem mantive contato, pelas trocas de experiências e de conhecimentos. Em especial, obrigado a *Wagner*, *Kleber*, *Ana Maria*, *Josué*, *Ana Rita*, *Gisélia*, *Luciano*, *Frederico*, *Giordana*. Juntos extrapolamos, em maior ou menor medida, as tarefas acadêmicas, e transitamos pelas piadas, pelos risos, casos, cantos e bares. Isso tornou tudo mais fácil. A *Cláudia Cambruzzi*, companheira maior da turma, além de tudo isto, sou grato pela impressionante boa vontade e pela amizade construída.

Aos professores *José Roberto Severino* (FACOM-UFBA) e *Guiseppe Benedini* (UNEB): as apreciações feitas à época do meu Exame de Qualificação foram, sobremaneira, também responsáveis pelo resultado do trabalho.

Aos colegas de trabalho do IF Baiano – Campus Santa Inês. Mesmo distante ao longo desses quatro anos, sei da torcida e da energia positiva que muitos de vocês emanam.

A *Sayuri Kuratani*. Em 2008, quando era minha aluna no IF Baiano, fez-me vislumbrar um objeto de pesquisa que hoje é a minha tese. Obrigado pelo convívio e pelos encaminhamentos, tão necessários para que eu chegasse à Colônia.

A todos os depoentes. Horas de seu tempo foram reservadas para mim. Revelaram suas memórias, narrando suas experiências e suas impressões acerca da vida e da história. Da vida de ontem e de hoje. Da história de lá e de cá. Permitiram-me tomar partido de suas lembranças, de suas fotografias, de suas vivências, para que eu pudesse contar as suas histórias. *Arigatou gozaimashita!* Ou muito obrigado!

A *Dona Conceição Kuratani* e toda a sua família. Obrigado pela gentileza de deixarem seus afazeres para, além de narrar muitas histórias, me encaminhar às outras famílias dentro do Núcleo, apontar e contactar aquelas que moram fora. A *Yoshimassa Kuratani*, hoje *in memoriam*, minha gratidão pela paciência com minhas dúvidas e curiosidades e pelas prosas em tardes inteiras.

A *Miracy Leite dos Santos*, *Vilmene de Jesus Costa Damásio* e *Paula Santos da Cunha Carbral*, funcionárias do Cartório de Registro Civil da Comarca De Ituberá. Agradeço a boa vontade em disponibilizar-me os Livros de Registro de Óbito para que eu pesquisasse.

A *Rosane Coutinho*, funcionária do Arquivo Público Nacional do Rio de Janeiro. Embora não tenha tido êxito no acesso às fontes lá encontradas, por se encontrarem em processo de microfilmagem, sua atenção e orientações tornaram minha passagem por lá muito mais serena.

A *Vanessa*, secretária da Câmara Municipal de Ituberá. Se em todo lugar onde vislumbramos fontes encontrássemos pessoas assim, dispostas a contribuir, pesquisar não seria uma tarefa tão árdua.

Ao *Sr. Manuel Victor do Nascimento*, funcionário do INCRA. Numa visita sem agendamento, interrompi seu fluxo de trabalho e fui gentilmente atendido. Conversamos muito e não exitou em ajudar-me fazendo tudo o que estava ao seu alcance. Nos arquivos do órgão, atuou como investigador e acompanhou-me diretamente na busca de documentos.

À minha orientadora, *Profa. Dra. Ana Rosa Neves Ramos*. Hoje estou certo de que em minhas experiências acadêmicas sou sempre brindado com pessoas iluminadas cruzando meu percurso, na tarefa de orientar-me. Vivi isso no curso de Especialização, com a *Profa. Edinélia Maria Oliveira Souza* (UNEB-Campus V). Depois, no Mestrado, com o *Prof. Dr. Evergton Sales de Souza* (FFCH-UFBA). E agora, como que coroadando minha caminhada, vivi esse encontro com *Ana Rosa*. Apaixonada como é pela língua francesa, penso que *élégance* seja um termo que bem lhe define, já que a maneira com que conduziu esse processo, lançando mão de sua experiência intelectual para sugerir mudanças e indicar caminhos e sempre me deixando livre para decidir por minhas escolhas, não poderia conduzir a outra impressão. Muito obrigado por ter embarcado comigo nessa desafiadora viagem e em momento algum ter me deixado à deriva.

Como não pode deixar de ser, registro aquele inusitado agradecimento. A *Nelson Gonçalves* (*in memoriam*), por ter cantado as músicas da minha travessia. Sua companhia, materializada no inebriante disco *Ainda é Cedo*, madrugadas adentro, deu-me a paz e a inspiração que eu precisava. Oportunamente, muito obrigado às amigas *Gil e Arlene* por, entre tantas outras coisas, terem me presenteado com esse exagero de sensibilidade.

Este trabalho contou com o apoio financeiro da *Fapesb*. Agradeço a concessão da Bolsa de Doutorado, que foi determinante para o andamento das pesquisas e desenvolvimento da tese.

SUMÁRIO

| | |
|--------------------------------|--|
| LISTA DE FIGURAS | |
| LISTA DE QUADROS | |
| LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS | |
| RESUMO | |
| ABSTRACT | |

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 16 |
| 1. <i>O articulista e a gazeta: noticiando o objeto e seu lócus</i> | 16 |
| 2. <i>A imigração e a reconfiguração identitária: problematizando o objeto</i> | 21 |
| 3. <i>Memória, oralidade e imagem: definindo os caminhos metodológicos</i> | 27 |
| 4. <i>Identidade, habitus e hibridismo cultural: demarcando as escolhas teóricas</i> | 33 |
| 5. <i>Trajetória: estruturando as análises</i> | 42 |
| | |
| CAPÍTULO I - DO JAPÃO À BAHIA: TEMPOS, LUGARES, SUJEITOS E TRAVESSIAS | 44 |
| 1.1. <i>Notas sobre o Japão deixado para trás</i> | 45 |
| 1.2. <i>Bahia de imigrantes: a construção do destino</i> | 52 |
| 1.3. <i>Entre partir e chegar: aportes, ensejos e negociações</i> | 70 |
| | |
| CAPÍTULO II - DE DENDÊ E PIMENTA, DE CASA AO TRABALHO: OS PRIMEIROS SIGNIFICADOS DE VIVER NA BAHIA | 89 |
| 2.1. <i>Terra, trabalho e cultura: tecendo o modus vivendi</i> | 91 |
| 2.2. <i>A morada e a reconfiguração dos sentidos</i> | 112 |
| 2.3. <i>Associação Cultural: mediando o pertencimento e o lazer</i> | 127 |
| | |
| CAPÍTULO III - PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES EM DIÁLOGO: CONSTRUINDO AS NOVAS IDENTIDADES | 142 |
| 3.1. <i>Memória gustativa e tradição: a comensalidade reinventada</i> | 143 |
| 3.2. <i>Trato funerário e inumação: a morte como pertença</i> | 157 |
| 3.3. <i>Identidades em trânsito e hibridização cultural: a construção do nipo-baiano</i> | 168 |
| | |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 191 |
| | |
| FONTES..... | 198 |
| | |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 201 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|-----|
| Figura 1: Mapa de Ituberá | 20 |
| Figura 2: Poloneses em Rio Sêco | 66 |
| Figura 3: Japonês em Emboacica | 66 |
| Figura 4: Iugoslavos em Emboacica | 67 |
| Figura 5: Yoshimassa e Takeko Kuratani, em Kobe. 1957..... | 78 |
| Figura 6: Japoneses embarcados no navio <i>Amerika Maru</i> , com destino ao Brasil. 1957..... | 78 |
| Figura 7: Morigi Okimoto, na Hospedaria das Flores. 1953. | 80 |
| Figura 8: Kiyoshi Yogo e outros japoneses observando a terra.1955. | 93 |
| Figura 9: Torao Kuratani, à esquerda, em meio ao seu lote de terra. s/d..... | 93 |
| Figura 10: Torao Kuratani em meio à plantação de pimenta-do-reino. s/d..... | 97 |
| Figura 11: Família Kuratani à frente de sua casa de alvenaria. s/d..... | 97 |
| Figura 12: Torao Kuratani na feira livre de Itabuna. s/d. | 101 |
| Figura 13: Mitsue Yogo e seu pai, na colheita do cravo-da-índia. s/d. | 104 |
| Figura 14: Yoshimassa Kuratani e seu pai, diante dos craveiros da família. s/d..... | 105 |
| Figura 15: Escada utilizada para colheita do cravo-da-índia. s/d. | 106 |
| Figura 16: Destalagem do cravo na roça da família Kuratani. 1984..... | 112 |
| Figura 17: Primeira casa da família Kuratani, no NC de Ituberá. 1957. | 116 |
| Figura 18: Irmãos Kuratani, à frente da primeira casa da família. s/d. | 117 |
| Figura 19: Crianças à frente da escola, na Província de Fukuoka. s/d. | 119 |
| Figura 20: Mulheres na escola, na Província de Fukuoka. s/d. | 120 |
| Figura 21: Toshi Kuratani, vestida para o casamento. s/d..... | 120 |
| Figura 22: Torao Kuratani, na Segunda Guerra Mundial. s/d. | 121 |

| | |
|---|-----|
| Figura 23: <i>Origami</i> dependurado na janela frontal da casa de Seiji Yogo..... | 123 |
| Figura 24: <i>Maneki neko</i> dependurado na janela frontal da casa de Seiji Yogo. | 123 |
| Figura 25: Marco de inauguração das casas populares no NC de Ituberá..... | 124 |
| Figura 26: Takao Kuratani em frente à sua casa de alvenaria. s/d. | 125 |
| Figura 27: Casa da família Kuratani, já reformada. 1974. | 125 |
| Figura 28: Família Kuratani reunida na sala da casa de alvenaria. s/d. | 126 |
| Figura 29: Apresentação dos sanseis. 1982. | 128 |
| Figura 30: Festa de Ano Novo, na Associação Nipo-Brasileira de Ituberá. 1984. | 132 |
| Figura 31: <i>Undokay</i> , em Taperoá. s/d. | 134 |
| Figura 32: Festa da Primavera, Colônia de Una. s/d..... | 134 |
| Figura 33: Festa de São João, na Associação Nipo-Brasileira de Ituberá. s/d..... | 139 |
| Figura 34: Meninas japonesas na bananeira. s/d..... | 149 |
| Figura 35: Yoshimassa Kuratani, alimentando-se. s/d. | 154 |
| Figura 36: Túmulo da família Kuratani. Cemitério Municipal de Ituberá..... | 164 |
| Figura 37: Túmulo de Chojiro Yogo. Cemitério Municipal de Ituberá. | 165 |
| Figura 38: Sepultura da família Yano. Cemitério Municipal de Ituberá..... | 165 |
| Figura 39: Túmulo de Cláudio Y. Kisaki. Cemitério de Ituberá. | 166 |
| Figura 40: Túmulo de Miyoshi Yogo. Cemitério de Ituberá..... | 166 |
| Figura 41: Túmulo de Kuni e Kunio Kisaki. Cemitério de Ituberá. | 167 |
| Figura 42: Administradores da Colônia trajando quimonos. 1954..... | 170 |
| Figura 43: Japoneses chegando a Una, trajando roupas típicas. 1953..... | 171 |
| Figura 44: Trabalhadores retornando da lavoura na roça da família Kuratani. s/d. . | 181 |
| Figura 45: Hifenização materializada | 188 |

LISTA DE QUADROS

| | |
|---|----|
| Quadro 1: PARCELEIROS DO NÚCLEO COLONIAL DE ITUBERÁ (1976) | 20 |
| Quadro 2: NACIONALIDADES PRESENTES NA BAHIA (1970) | 57 |
| Quadro 3: NÚCLEOS DE COLONIZAÇÃO DA BAHIA..... | 60 |
| Quadro 4: COLÔNIAS ESTADUAIS DA BAHIA COM INSERÇÃO DE ESTRANGEIROS (1920-1940)..... | 64 |
| Quadro 5: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTRANGEIROS JAPONESES NAS MICRORRÉGIÕES DA BAHIA (1970)..... | 69 |
| Quadro 6: FAMÍLIAS JAPONESAS PIONEIRAS EM ITUBERÁ (1954) | 76 |

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

BPEBa – Biblioteca Pública do Estado da Bahia

DTC – Departamento de Terras e Colonização

IBRA – Instituto Brasileiro de Reforma Agrária

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INDA – Instituto Nacional de Desenvolvimento Rural

INIC – Instituto Nacional de Imigração e Colonização

NC – Núcleo Colonial

PIC – Projeto de Integração e Colonização

SAICI – Sociedade Anônima Ituberá Comércio e Indústria

SEAG-BA – Secretaria de Agricultura do Estado da Bahia

SUPRA – Superintendência de Política Agrária

RESUMO

Esta tese investiga as reconfigurações identitárias de imigrantes japoneses introduzidos no Núcleo Colonial de Ituberá, localizado no Baixo-Sul da Bahia, nos idos de 1954. Trilhando as memórias, a oralidade e uma série de registros fotográficos desses imigrantes, buscamos evidenciar os seus processos de deslocamento, assentamento na nova terra e seus trânsitos identitários, assim como, clarificar em que medida e em quais contextos as relações entre a cultura nipônica pré-migratória, em partes já ocidentalizada, e a cultura local dominante, determinaram a manutenção dos sentimentos de identificação e pertencimento, operaram na reconfiguração de suas identidades e na consequente hibridização de suas práticas. A análise apreende esses imigrantes como sujeitos ligados a dois mundos, asseverando que, orientados pelas condições de seu assentamento e diante da ausência de um quantitativo expressivo de outros nipônicos na Colônia, eles fizeram um percurso ímpar na reconfiguração de suas identidades, haja vista o acionamento de seus códigos de cultura ter direcionado uma afirmação étnica mais evidente nos espaços domésticos, favorecendo, nas esferas relacionais com o *outro*, as acomodações, hibridizações e hifenização como nipo-baianos, todas forjadas nas malhas da cultura e vislumbradas, sobretudo, nos referenciais simbólicos do trabalho, da morada, do lazer, da comensalidade e da morte.

Palavras-chave: Imigrantes japoneses; imigração na Bahia; pertencimento; hibridização; reconfiguração identitária.

ABSTRACT

This thesis investigates the identity reconfiguration of the Japanese immigrants introduced in the Colonial Nucleus in *Ituberá*, located in *Bahia* region called Low South, in 1954. Through the memories, orality and a series of photographs of these immigrants, it shows their displacement processes, seating in the new land and its identity influences , as well as it clarifies how and in what contexts the relationship between the pre-migratory Japanese culture, in already westernized parts , and the dominant local culture, determined to maintain the feelings of identification and belonging, operated in the reconfiguration of their identities and the subsequent hybridization of their practices. The analysis captures these immigrants as subjects connected to two worlds, asserting that, guided by the terms of their settlement and in the absence of a significant quantity of other Japanese immigrants in Colony, they made an odd route in the reconfiguration of their identities, considering that actuation of their culture codes directed strong ethnic statement in domestic spaces, favoring the relational spheres with each other, the accommodations, hybridizations and hyphenation as *nipo-baianos*, all forged in the culture meshes and glimpsed mostly in the symbolic references the work, the home , the leisure, the edibility and the death.

Keywords: Japanese immigrants; immigration in Bahia; belonging; hybridization; reconfiguration of the identity.

INTRODUÇÃO

1. *O articulista e a gazeta: noticiando o objeto e seu lócus*

A 21 de outubro de 1953 circulava na Bahia a notícia do desembarque de trinta e nove famílias, contando com trezentos e quarenta pessoas, no Porto de Ilhéus, ao sul do Estado. Haviam elas partido, a bordo do navio Poconé, do Rio de Janeiro, onde se encontravam, há quarenta e cinco dias, alojadas na Hospedaria da Ilha das Flores. Seu destino, ao menos inicial, era o Núcleo Colonial de Una, para onde foram conduzidas em caminhões pau-de-arara. O transporte *se fez dentro da maior ordem, sendo utilizados 22 caminhões que se tornaram necessários para a condução dos imigrantes [...] de todas as idades e suas bagagens calculadas em cerca de mil toneladas.*¹

Já instaladas no Núcleo, em residências com mobiliário e iluminação elétrica, as famílias receberam alimentação: feijão, arroz, picadinho de carne, galinhas e verduras. Dizia a gazeta que nenhum deles estranhou, tendo até alguns repetido o feijão. No dia seguinte, receberam auxílio em dinheiro para o período inicial dos trabalhos. Visitando o Núcleo logo no primeiro domingo que os imigrantes ali passavam, o correspondente do noticiário assim descreveu suas impressões do que via:

A maioria das moças e crianças em período escolar ostentavam as suas vestes coloridas emprestando ao ambiente um tom alegre. São risonhas, comunicativas e simpáticas. Uma das jovens, de olhar brejeiro e dotada de lindo palminho de rosto, passou a ser chamada de princêsa. Os rapazes, que vimos em grande numero, são todos atléticos, parecendo alegres com a nova condição de vida que vão passar a ter,

¹ BPEBa, *Jornal A Tarde*, 21 de outubro de 1953. p. 2.

longe da pátria. No momento da nossa visita, tranquilamente praticavam o “base-ball”, o esporte de sua preferência.²

Esperava o administrador do Núcleo, o então agrônomo Fernando Freire, funcionário da Divisão de Terras e Colonização do Ministério da Agricultura, que aqueles homens e mulheres se comportassem bem, *proporcionando o rendimento de trabalho de que são capazes*. A despeito de sua capacidade laborial, dizia-se também do entusiasmo do engenheiro Renato Gonçalves Martins, responsável pela vinda desses imigrantes para a Bahia, o qual cognominou cada um deles como *verdadeiro trator humano*.

Contava ainda a notícia, do nascimento, logo na chegada ao Núcleo de Una, da primeira brasileirinha concebida em terras alhures e nascida no lugar de destino, que recebera do Dr. Acir Fuchs de Almeida, responsável por trazer ao mundo, *na manhã clara de sol, sem maiores novidades, o entezinho de olhos recortados, o sugestivo nome de Unamaria*.

Assim, a manchete jornalésca anunciava o fato novidoso: a entrada de imigrantes japoneses no sul da Bahia. Ilustrada por uma fotografia em que alguns imigrantes, sobretudo mulheres, aparecem em trajes típicos, a notícia forjava em sua narrativa pedagógica, eivada pelo desejo de persuasão que lhe é próprio, a imagem romanceada do que seria o início da imigração japonesa na Bahia. Ao chamar atenção para a ordem com que foram transportados, a falta de estranhamento com a comida servida, a ostentação das vestes coloridas, a alegria expressa na condição de sujeitos diaspóricos³, o desejo nacional pelo bom comportamento e rendimento no trabalho, o articulista causava ao seu leitor mais apressado, a impressão de que

² BPEBa, *Jornal A Tarde*, 21 de outubro de 1953. p. 2.

³ Stuart Hall discute as controvérsias intrínsecas aos conceitos e debates sobre a diáspora, sobre a questão multicultural e o pós-colonialismo, conduzindo a uma compreensão da identidade afro-caribenha como resultado do imbricamento entre os elementos culturais africanos, asiáticos e europeus. Também afirma que em meio às forças da globalização, da diversidade e da hibridização, a alternativa que fica às culturas emergentes não pode ser a do *apego a modelos fechados, unitários e homogêneos de “pertencimento cultural”*. Ao contrário, essas culturas devem *abarcas os processos mais amplos — o jogo da semelhança e da diferença — que estão transformando a cultura no mundo inteiro*. Ver: HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte, 2003. p. 46-47. Cláudio Roberto Vieira Braga traça um panorama do debate sobre a ocorrência ou não de uma diáspora japonesa e mostra que estudiosos como o historiador Roger Daniels e os antropólogos James Stanlaw e Nobuko Adashi *não hesitam em categorizar a mobilidade japonesa pelo mundo como diáspora, tendo pesquisado e publicado sobre as origens do fenômeno*. Ver: BRAGA, C. R. V. “A diáspora na obra de Karen Tei Yamashita: Estado-nação, sujeito e espaços literários diaspóricos.” Tese de Doutorado. PPGL. UFMG. 2010. p. 28. São essas análises e inferências que nos permitem a opção pelo termo “diaspórico” para falar dos imigrantes japoneses.

o Núcleo Colonial de Una encontrava-se no caminho certo para tornar-se um projeto bem sucedido.

Por um lado, o governo brasileiro cedia terras, consideradas produtivas, àquelas famílias e disponibilizava-lhes casas já com certa estrutura, além de financiar as custas dos primeiros investimentos. Por outro lado, as famílias deveriam oferecer-lhe na barganha, o rendimento esperado trabalhando como *tratores humanos*, agindo em favor da ordem, deixando-se assimilar pela cultura local, desenraizando-se, à medida que venciam sua *tradicional frieza*⁴.

Como bem indagou Cláudio Elmir, *quem já não pensou em retirar das páginas de um periódico os elementos necessários para reconstituir um momento da história?*⁵ Fosse nosso intento tomar a experiência⁶ migratória desses sujeitos numa perspectiva reducionista, serviria-nos, de bom grado, a narrativa romanceada que nos pôs diante de imagens como a *bela filha do sol nascente*, ou ainda como *rapazes atléticos, parecendo alegres com a nova condição de vida*.

Aqui escolhemos outro caminho. Não que a notícia em questão não nos ajude a trilhá-lho. Muito pelo contrário. Como documento, ela desnuda questões de nosso interesse e à sua maneira nos apresenta os sujeitos que são o objeto de nosso estudo: homens, mulheres e crianças que partiram do Japão para a Bahia, fazendo-se imigrantes num estado brasileiro de pouca expressividade em políticas migratórias internacionais, se comparado a outros como São Paulo e a região sul do país. Vieram de diversas províncias, a saber: Hokkaido, Fukushima, Shiga, Kumamoto, Miyagi, Yamaguchi, Kukushima. Chegaram a Una em 1953 e ali nem todos permaneceram.

Quase três meses após a chegada, contrariando a ordem aclamada pelo articulista da notícia da qual nos valemos anteriormente, quinze famílias abandonaram o Núcleo, em razão de seus lotes não serem tão agricultáveis quanto lhes haviam dito. O fato é que, dessas quinze famílias, dez foram remanejadas para

⁴ BPEBa, *Jornal A Tarde*, 21 de outubro de 1953. p. 2.

⁵ ELMIR. C. P. "Armadilhas do jornal: algumas considerações metodológicas de seu uso para a pesquisa histórica." In: **Cadernos do PPG em História da UFRGS**. Porto Alegre, n. 13, dez. 1995. p. 21.

⁶ Utilizaremos o termo "experiência" no sentido acionado por E.P.Thompson. Para o autor, a experiência é o elemento estruturador da vida e da consciência social que se realiza e se expressa, por exemplo, nos sistemas de parentesco e costumes. Ver: THOMPSON, E. P. "O Termo Ausente: Experiência." In: **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: 1981, p. 189.

o Núcleo Colonial de Ituberá, que ainda se encontrava em vias de estruturação e que aqui tomamos como *lócus* de nossa pesquisa.

A notícia da criação do NC de Ituberá circulou na capital do país. Vejamos o que disse um dos jornais naquele 11 de setembro de 1953:

Cinco mil hectares de terras férteis foram doados ao Ministério da Agricultura [...], no Estado da Bahia, para instalação de um núcleo colonial destinado a fixar trabalhadores rurais das zonas mais atingidas pelas secas. Logo que seja assinada a escritura de doação, a Divisão de Terras e Colonização instalará o Núcleo Colonial de Ituberá, para o qual estarão reservadas as verbas necessárias. Será então o oitavo núcleo fundado pelo atual governo para resolver o problema do êxodo de sertanejos.⁷

Do excerto acima, importa destacarmos um dado importante: a finalidade da criação do Núcleo ligava-se, originalmente, ao assentamento de sertanejos vítimas das secas, e não ao assentamento de japoneses, como no caso do Núcleo de Una. Assim, a entrada dos nipônicos em Ituberá foi ocasionada pela busca de uma resposta à insatisfação daqueles imigrantes que avaliaram como improdutiva e, conseqüentemente, como impedimento ao seu projeto de bem-aventurança na Bahia, as terras recebidas em Una. Funcionou, pois, como uma estratégia emergencial dos órgãos competentes, talvez para não macular os acordos de imigração, já que evitavam a dissidência desses imigrantes e, por conseguinte, uma repercussão negativa da atuação dos órgãos competentes brasileiros junto ao Consulado Japonês. Contudo, o que nos chamou atenção foi o fato do Núcleo, mesmo contando com o assentamento de uma maioria de brasileiros, conforme aponta o Quadro 01, figurar no imaginário local e dos próprios imigrantes como “Colônia japonesa”, levando-nos a entendê-lo como resultado do processo de enfrentamento e diálogo entre os migrantes sertanejos e os japoneses, no qual a presença nipônica, valorizada pela sua capacidade laborial e inventiva, teria ocasionado tal identificação.

⁷ *Correio da Manhã*. 11 de setembro de 1953. s/p. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 19/03/2014.

À época da criação do Núcleo Colonial, formalmente registrado como Projeto Integrado de Colonização – PIC Ituberá, o município buscava reaver sua importância dentro do Baixo-Sul baiano, perdida nos idos de 1942 com a construção da rodovia BA-02, que enfraquecera o movimento no porto de Santarém. Foi nesse contexto que foram assentadas as primeiras dez famílias nipônicas no Núcleo Colonial, hoje chamado apenas de Colônia, seguidas por outras chegadas em 1957 e na década de 1970.

2. *A imigração e a reconfiguração identitária: problematizando o objeto*

Foi sobre a presença nipônica nesse canto da Bahia que nos debruçamos, desnudando a experiência migratória num contexto bastante dissonante daquele vivenciado pelos japoneses no Brasil da primeira metade do século XX. Sabemos que a política imigrantista brasileira voltou-se inicialmente à seleção de trabalhadores europeus, atrelando o uso da mão-de-obra importada à consolidação de um projeto civilizatório, baseado no branqueamento da sociedade. Conforme aponta Célia Sakurai:

É o europeu civilizado, o sangue branco que vem ‘limpar’, renovar, trazer novos ares ao Brasil, sempre dotados de qualidades positivas. Essa imagem perpassa toda a discussão das teorias raciais que começam a afluir no começo da República, ganhando cada vez mais corpo nas avaliações dos políticos e ideólogos da Primeira República.¹⁰

Ao longo da segunda metade do século XIX, discursos médicos e políticos levavam a cabo as discussões sobre raça do ponto de vista biológico e psicológico, atribuindo ao qualitativo “asiático” uma negatividade intrínseca e tornando-o uma categoria abrangente que englobava japoneses, chineses e indianos. Assim, a entrada nipônica no Brasil veio a ocorrer apenas em 1908, quando os debates já haviam tomado outro rumo, foi proibida durante o Estado Novo e voltou a ocorrer a partir da década de 1950.

¹⁰ SAKURAI, C. “Imigração Tutelada: Os japoneses no Brasil.” Tese de Doutorado em Antropologia. UNICAMP. Campinas, São Paulo: 2000. p. 9.

Entre o fim da Segunda Guerra Mundial e o início de uma nova fase de imigração para o Brasil, passou-se quase uma década. Ao longo desse período, o Japão esteve ocupado por tropas norte-americanas sendo que, ao final de 1945, somava-se cerca de trezentos e cinquenta mil militares distribuídos pelo país. Apenas em 8 de setembro de 1951, com a assinatura do Tratado de Paz de São Francisco, essas tropas deixavam o território japonês. O Tratado garantia ao Japão o exercício de sua soberania, ao preço da perda de várias de suas possessões anteriores à guerra, incluindo a Coreia, Taiwan e a Manchúria, cujo contingente de colonos foi evacuado logo após a derrota da guerra, acarretando, com o retorno ao Japão, um crescimento populacional, entre 1945 e 1950, de 72 para 83,2 milhões de habitantes. Segundo Sakurai, *um novo problema de ordem demográfica e, por conseguinte, de inserção econômica, se apresentou aos governantes*.¹¹

Ao final do século XIX, o Japão já tratava a imigração como política de Estado, que resultou em grandes fluxos migratórios em que japoneses assumiam o papel de colonizadores em ilhas da Ásia, no Havaí e, posteriormente, na América do Norte (Estados Unidos e Canadá) e do Sul (Peru, Brasil) e México. A política imigratória despontava como um dos pilares da política japonesa. O governo criou, em 1891, o Departamento de Colonização e, alguns anos depois, em 1896, promulgou a Lei de Proteção aos Emigrantes, que incentivava a permanência de seus súditos em território estrangeiro. Desse modo, concebia-se a emigração em caráter permanente. Conforme aponta Rogério Dezem, *os que se aventurassem em solo estrangeiro se tornariam ‘pequenos embaixadores’ de seu país e da ‘raça japonesa’, responsáveis por melhorar a imagem de seu povo no exterior*.¹²

Essa preocupação pode ainda ser evidenciada no efusivo discurso pronunciado pelo deputado japonês Gonta Doi, aos 781 emigrantes do Kasato Maru, o primeiro navio a sair do Japão trazendo colonos destinados às fazendas de café brasileiras. Disse ele:

Vocês estão indo para outro país e não devem esquecer que cada um representa o Japão. É necessário que todos se encarreguem de não manchar a honra japonesa e o nome de

¹¹ SAKURAI, C. “A chegada do Kasato-Marú e o contexto das migrações japonesas (1908-1970).” In: Arquivo Público do Estado de São Paulo. **Kasato-Marú: uma viagem na história da imigração japonesa**. São Paulo: 2009. p. 32.

¹² DEZEM, R. “Paraíso tropical, uma falsa promessa”. In: **Revista História Viva. Japão: 500 anos de História: 100 anos de imigração**. Nº 3. São Paulo: 2008, p. 22.

sua pátria. Se não forem capazes de viver condignamente, não pensem em voltar. Tenham vergonha disso e morram por lá.¹³

O discurso é revelador da importância da imigração para o governo japonês, de modo que o deputado chega a lançar mão de importante aspecto da cultura japonesa, para impor àqueles que se preparavam para rumar ao Brasil, a impossibilidade de qualquer retorno que fosse desejado. Ao proferir que a incapacidade de viver com dignidade deveria envergonhá-los, Gonta Doi lembrava-lhes da submissão de cada um ao Japão, ao Imperador, à família que ficava, e essa submissão efetua-se em nome de um valor supremo para o qual todos se voltam, por mais opressivas que sejam suas exigências. Ademais, lembrava-lhes de sua condição de devedores, postos numa hierarquia cujo respeito estava condicionado à noção de reputação, pautada pela vergonha.¹⁴

Após a Segunda Guerra, novas políticas de imigração foram gestadas. Conforme Sakurai, *a primeira maior corrente emigratória do pós-guerra foi para os Estados Unidos, que admitiram 16 mil entre 1945-1955*.¹⁵ Desse modo, a assinatura do Tratado de Paz de 1952 e a conseqüente retomada das relações diplomáticas e comerciais com os países estrangeiros, recolocam o governo japonês nos caminhos da política emigratória. Missões técnicas e políticas foram enviadas para a América Latina e a Ásia para examinar, com o auxílio de autoridades locais, as perspectivas de estabelecimento de trabalhadores nipônicos. O Japão do pós-guerra apresentou, pois, alto índice de deslocamento populacional.

Foi desse Japão e desse contexto que partiram os japoneses com destino à Bahia. Considerando, então, as possibilidades de uma abordagem fundamentada na História Cultural da imigração nipônica para o Baixo-Sul baiano, iniciada em 1953 e finalizada em 1973, tomamos esses imigrantes e os seus processos de reconfiguração identitária como objeto de nossa pesquisa. Nossa intenção foi estudar as suas trajetórias, buscando percebê-los como homens, mulheres e crianças que com sua língua materna, seus conhecimentos, costumes, tradições e práticas socioculturais as mais diversas, deslocaram-se e, no seu novo lugar,

¹³ Discurso de Gonta Doi. In: **Revista História Viva. Japão: 500 anos de História: 100 anos de imigração**. Nº 3. São Paulo: 2008, p. 20.

¹⁴ Sobre valores e costumes japoneses, como hierarquia, reputação, vergonha, ver: BENEDICT, R. **O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa**. Trad. César Tozzi. 4 ed. São Paulo: 2011.

¹⁵ SAKURAI, *Op. cit.* p.32

reconfiguraram suas identidades, transitando entre o pertencimento e a hibridização. Ademais, procuramos entendê-los como sujeitos históricos que raras oportunidades tiveram de falar sobre si mesmos ou sobre as experiências que construíram, sobre seus medos ou até sobre a geografia – especialmente na forma *deslocada de partidas, chegadas, adeuses [...], nostalgia, saudades de casa e da viagem em si*¹⁶.

Nesse sentido, lançamos luz sobre o fenômeno migratório privilegiando a memória dos imigrantes, entendendo-lhes como protagonistas ativos que têm o direito à mobilidade, à (re)invenção de suas tradições¹⁷, que se envolvem nas *tentativas de encontrar ou criar novos grupos com os quais se vivencie o pertencimento* e que possam facilitar os processos de reconfiguração das identidades¹⁸. É latente, dessa maneira, uma compreensão dos imigrantes como sujeitos ligados a dois mundos, que possuem identidades hifenizadas, forjadas nas malhas da cultura, nos embates simbólicos da diferença, da alteridade, nas representações construídas sobre o *eu* e sobre o *outro*; identidades que deslizam entre a pertença e a afirmação étnica, e o novo *habitus* experienciado.

Até que ponto o articulista que noticiou a chegada dos japoneses ao Porto de Ilhéus e depois em Una, estava certo em sua leitura daquele universo? Não estranhar a comida significava um esforço feito no intuito de estreitar uma aproximação com o *outro*? Desembarcar trajando quimonos, quando haviam viajado em trajes ocidentais, também era uma tentativa de mesmo sentido ou encerrava um exercício de demarcação de fronteiras? Ora, os atléticos rapazes jogavam *base-ball*, esporte de preferência: em que sentido aquela cena simbolizava o *tradicional* japonês? E quanto às risonhas moças? Desestabilizavam, elas, a frieza nipônica? Inquirições à parte, o que queremos considerar é que a notícia, do modo como circulou, nos pôs diante de uma outra postura do Brasil em relação ao trabalhador nipônico chegado após a Segunda Guerra e isso, a nosso ver, influenciou, sobremaneira, sua assimilação à cultura local. Ao classificar os atributos dos imigrantes, a notícia acabava por *definir o que é comum a um grupo e o que o*

¹⁶ SAID, E. W. **Fora do Lugar: memórias**. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: 2004, p. 15.

¹⁷ HOBBSAWM, E. RANGER, T. (Orgs.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: 1997.

¹⁸ BAUMAN, Z. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 30-31.

*diferencia dos outros, fundamentar e reforçar os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais.*¹⁹

Todas essas questões são, porém, clivagens daquilo que, em tese, defendemos: orientados pelas condições de seu assentamento e diante da ausência de um quantitativo expressivo de outros nipônicos, os imigrantes de Ituberá, através de suas experiências socioculturais, trilharam um percurso ímpar na reconfiguração de suas identidades, conforme evidenciaram suas memórias e sua oralidade.

É ampla a historiografia que aborda as problemáticas em torno da imigração japonesa no Brasil. Teses e dissertações ameam-se ao sul e sudeste do país, onde é possível, segundo apontam unanimemente os trabalhos desenvolvidos, notar a construção de comunidades étnicas, onde os laços de pertencimento são fortalecidos no exercício de uma cultura pré-migratória, que talvez nem o Japão viva mais de tal modo. Mas em relação à Bahia, a situação é bastante lacunar. Inquietou-nos, ao buscar produções acerca da temática quando esta ainda emergia como possível objeto de estudo, o fato de haver poucos registros sobre a imigração japonesa na Bahia, o que justifica, em alguma medida, a relevância de nossa pesquisa.

Apenas dois estudos, até onde temos conhecimento, tomaram esse rumo. Além da dissertação de mestrado de Antônia Heloísa Brasil, intitulada *Organização socioespacial e transformações sócio econômicas do Núcleo JK, Mata de São João – Camaçari – Bahia* e defendida no Instituto de Geociências da Universidade Federal da Bahia, encontramos o trabalho de Leila Maekawa, estudo de cunho jornalístico intitulado *Japoneses na Bahia*.

No primeiro, Brasil faz uma análise geográfica da produção do Núcleo JK, que assentou, a partir de 1959, japoneses e brasileiros na região metropolitana de Salvador. É, pois, uma abordagem que enfatiza o processo de constituição do Núcleo, atentando para os aspectos das interações internas e daquelas travadas com os seus entornos. A autora apresenta uma avaliação das alterações ocorridas no Núcleo, evidenciando que se trata de uma área de produção agropecuária complementar à economia da região metropolitana.²⁰

¹⁹ POLLAK, M. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro. v. 2, n. 3, 1989. p. 3.

²⁰ BRASIL, A. E. “Organização socioespacial e transformações socioeconômicas do Núcleo JK, Mata de São João – Camaçari, Bahia.” Dissertação de Mestrado em Geografia. UFBA. Salvador. 2004.

Já Maekawa, aborda a entrada dos nipônicos na Bahia através da elucidação do processo de adaptação dos imigrantes na nova terra. Seu estudo é pioneiro na investigação da presença japonesa na Bahia e, além de reunir dados bibliográficos sobre o tema, apresenta outros inéditos, colhidos na oralidade dos colonos e ex-colonos. A autora traça um panorama balizado entre os anos de 1953 e 1962, elencando desde as razões para o deslocamento do Japão à Bahia, até a constituição dos Núcleos Coloniais de Una, de Ituberá e de Mata de São João. Volta-se, ainda, para uma discussão sobre assimilação cultural, embora, nessa perspectiva, acreditamos ter feito uma abordagem mais memorialista do que histórica e/ou antropológica do objeto de pesquisa, na medida em que apresenta a experiência da imigração na perspectiva da saga, perdendo de vista, algumas vezes, a complexidade do processo. Todavia, o caminho percorrido por ela não diminui em nenhuma medida o esmero e a importância do seu trabalho para a história da Bahia e do Brasil.²¹

Desse modo, a importância do nosso estudo reside no desvelamento de um universo até então pouco explorado: o processo de reconfiguração identitária dos imigrantes japoneses, na Bahia, a partir dos anos 50 do século passado. Investigar o deslocamento e assentamento de homens, mulheres e crianças do Japão para esta parte do nordeste brasileiro, em toda a sua complexidade, significou trazer à tona uma gama de fatores e de experiências, muitas vezes silenciadas e/ou desprezadas pelos próprios sujeitos envolvidos no processo. São experiências que nos falam de como estes sujeitos, na condição de “estrangeiros” adaptaram-se ao lugar de destino, forjando e/ou reelaborando nas práticas cotidianas – culturais, religiosas, econômicas, sociais – suas identidades. São vidas impressas nas memórias.

As nossas análises estão balizadas entre os anos de 1953, que marca a entrada das primeiras famílias japonesas na Bahia, depois da Segunda Guerra Mundial, e 1980, marco que nos foi dado pelas memórias e pela oralidade dos imigrantes, cujas narrativas sobre suas experiências, visando falar de sua relação com o lugar de destino, apontaram para as três primeiras décadas de vivência na Colônia, ao final das quais estava consolidada sua instalação na Bahia. Uma vez que estamos lidando com análise de processos subjetivos como afirmação étnica e hibridização, os marcos cronológicos tornam-se pouco rígidos e, nesse caso, a

²¹ MAEKAWA, L. **Os japoneses na Bahia**. Salvador: 1995.

temporalidade das memórias evocadas, *flutuantes e mutáveis* como são²², exercem peso importante na justificativa dessa flexibilidade, conduzindo-nos ao trânsito entre o antes e o depois do marco estabelecido, sem perder de vista o tempo que recortamos, aquele assentado nos *pontos relativamente imutáveis, invariantes*, da própria memória²³.

3. *Memória, oralidade e imagem: definindo os caminhos metodológicos*

Teruko Nischiuchi é uma senhora de oitenta anos de idade. Chegou à Colônia de Ituberá na primeira leva destinada àquele lugar. Hoje caminha a passos lentos e arrastados, amparada num cajado, movendo os saldos próprios da velhice, mas também da dureza enfrentada ao longo da sua vida de imigrante. Ao aceitar nos revelar suas lembranças, recorre, de antemão, às suas fotografias. Enquanto seu filho Erdi Nischiuchi explica-lhe nossa intenção, ela passeia entre duas salas, lançando mão de sua língua nativa, enquanto ativa e, certamente, filtra sua memória. Observa alguns quadros de figuras japonesas fixados nas paredes e apanha o porta-retratos. Por fim, nos aponta e nomeia cada familiar capturado na foto. Língua e fotografia coadunam-se, naquele instante, impressionantemente, funcionando como gatilhos, como auxílios²⁴ para a memória. Conforme mostra Eclea Bosi, o conjunto de objetos que rodeiam cada idoso exerce mais que um sentimento estético ou de utilidade, dando-lhes um assentimento à sua posição no mundo, à sua identidade. São os objetos que *Viollete Morin chama de objetos biográficos, pois envelhecem com seu possuidor e se incorporam à sua vida.*²⁵

São memórias como a de Teruko, bem como as suas narrativas, que aqui nos importam, já que constituem peça chave desse nosso trabalho, à medida que nos permite refletir sobre o imbricamento entre essas duas categorias na perspectiva da pesquisa histórica. Em *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*, Bosi faz um estudo sobre a memória social, ancorado na velhice. As histórias de cada um de seus personagens denotam que a função social exercida ao longo da vida ocupa

²² POLLAK, “Memória e identidade social.” In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro. v. 5, n. 10, 1992. p. 201.

²³ *Id.*

²⁴ THOMPSON, P. **A voz do passado: história oral**. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: 1992. p.265.

²⁵ BOSI, E. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. São Paulo: 1994. p. 441.

parte significativa da memória dos velhos. A memória, na velhice, significa uma construção de sujeitos agora envelhecidos, mas que já trabalharam. Desse modo, refere-se a uma narrativa de homens e mulheres que já não são mais membros ativos da sociedade, mas que já foram. Em outros termos, isso significa que os velhos, apesar de não serem mais propulsores da vida presente de seu grupo social, têm uma nova função social: lembrar e contar para os mais jovens a sua história. Na velhice, as pessoas tornam-se a memória da família, do grupo, da sociedade.²⁶

Na trama das narrativas, que transformam em verbo e sinais a lembrança do vivido, pode-se pensar como memória e oralidade se entremeiam, deslocando-se em temporalidades e espacialidades múltiplas e como se constituem, enquanto catalisadoras do lembrar-narrar, fontes históricas sem as quais muito do passado de grupos sociais – a exemplo dos imigrantes nipônicos – não poderia ser desvelado. Ao se pensar nesses grupos, refletimos sobre homens e mulheres que inscreveram na história de suas vidas a experiência do deslocamento, criaram e recriaram comportamentos e atitudes em relação ao seu lugar e ao do *outro*, elaboraram e reelaboraram símbolos tradutores de suas identidades, suas crenças, seus valores, enfim, construíram múltiplas vivências.

Foi a partir do século XX, sobretudo depois de 1950, que as discussões acerca da memória ganharam impulso. E nesse processo, as Ciências Sociais exerceram importante papel. A Sociologia, a Psicologia Social, a Antropologia, passaram a explorar a noção de memória coletiva em seus estudos, a fim de estabelecer, inclusive, relações de interdisciplinaridade. História e memória também passaram a entremear-se. Muitos estudos têm enfatizado a multiplicidade de riquezas viabilizada pela interpenetração entre as duas instâncias²⁷, conforme sugere José D'Assunção Barros. Para o autor:

²⁶ BOSI, *Op. cit.* p. 441.

²⁷ Paul Ricoeur, em sua obra *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, destacou a importância de se buscar a "política da justa memória", incluindo aí as possibilidades de uma memória "esclarecida pela historiografia" e a de uma historiografia profissional capaz de "reanimar uma memória declinante". Em contrapartida, Michael Pollak tem desenvolvido um estudo relevante ligado a aspectos mais específicos que se referem ao uso da Memória como fonte histórica, podendo ser mencionado, entre diversos outros, o artigo *Memória, esquecimento, silêncio*. Há ainda a reflexão sobre a Memória enquanto dialética entre lembrança e esquecimento, construída por Harald Weinrich e intitulada *Lete: Arte e Crítica do Esquecimento*, e o ensaio *Seduzidos pela Memória*, de Andreas Huyssen. Cf. BARROS, J. D. "História e memória – uma relação na confluência entre tempo e espaço." In: **MOUSEION**, vol. 3, n.5, Jan-Jul/2009. p. 36.

A memória se coloca assim como uma construção – tal como já se compreende desde há muito a Historiografia – e dar a perceber como essas duas construções podem interagir uma sobre a outra se constitui certamente em um dos desafios da historiografia do presente.²⁸

A memória, considerada como antilinear, seletiva, marcada por esquecimentos e por constantes jogos entre temporalidades oscilantes significa, *a priori*, a presença do passado. O afloramento das lembranças faz o explodir da memória, que permite ao historiador o contato com inúmeros significados sobre o tempo vivido. Assim, a memória é, como escreveu Henry Rousso:

...uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional.²⁹

A partir das palavras de Rousso coloca-se uma questão que parece central nas discussões sobre memória: trata-se de compreender seu caráter coletivo. À medida que cada indivíduo idoso evoca do seu passado as lembranças que traz, por exemplo, a respeito das motivações que o fizeram partir do Japão ou de sua experiência religiosa em terras alhures, estaria ele recorrendo a uma memória de dimensões meramente individuais, singulares? Ou estaria ele valendo-se de uma memória associada a uma determinada coletividade, a contextos mais amplos?

Com base numa compreensão psicossocial da memória, empreendida pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs³⁰, é válido se pensar que toda memória é coletiva, ainda que seja tida como individual, subjetiva. Isso porque essa individualidade está intimamente associada à coletividade; sujeitos históricos não fazem nada individualmente; estes vivem coletivamente, aprendendo e realizando as coisas de modo coletivo. Assim como a história, a memória também é coletiva.

Ao recordar os longos dias da travessia do Japão ao Brasil, os primeiros anos de instalação nas Colônias ou ainda o estranhamento aos hábitos alimentares, os

²⁸ BARROS, *Op. cit.* p. 36.

²⁹ ROUSSO, H. “A memória não é mais o que era”. In: FERREIRA, M. de M. AMADO, J. (Orgs.) **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: 2001. p. 94.

³⁰ HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: 1990.

imigrantes acabam por relacionar suas lembranças a uma memória coletiva e para falar de suas vivências, dos novos lugares, de si e do *outro*, eles buscam nas memórias das experiências vividas no Japão referências que sirvam à legitimação de suas narrativas. Vê-se, contudo, que cada um deles faz despontar em suas lembranças aquilo que lhes é mais significativo com relação ao fato lembrado, algo sem ressonância na coletividade, mas impresso em suas subjetividades – a discordância obediente da decisão do esposo que arregimenta a família para partir rumo à Bahia, o desejo de enriquecimento ou de melhores condições de vida, a esperança de uma imigração temporária.

Assim, é certo que não se pode falar numa memória coletiva que seja compartilhada nos mesmos termos por toda uma coletividade. Ainda que as impressões, as vivências, as lembranças sejam construídas dentro de grupos, tecidas entre diversos indivíduos, o processo de rememoração e de composição das reminiscências apresenta uma individualidade. As recordações podem ser semelhantes ou contraditórias, podem valer-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados, mas nunca são, como disse Alessandro Portelli, *assim como as impressões digitais ou [...] as vozes, exatamente iguais*.³¹

Para Halbwachs, a memória individual não é isolada e fechada em si mesma. Sua ocorrência está ligada a meios sociais dinâmicos. A referência dessa memória, que também é interior, pessoal ou autobiográfica, *são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio, ou ainda, pontos [...] que existem fora dele, e que são fixados pela sociedade*.³²

Há de fato uma memória individual, mas apoiada numa outra memória: a coletiva ou social, muito mais ampla, que lhe envolve, mas sem confundir-se com ela. A primeira tende a organizar as lembranças em torno de um indivíduo definido, que as considera a partir de seu ponto de vista; a segunda distribui as evocações no interior de um grupo (maior ou menor), para o qual estas são parte de tantas outras imagens.

Nesse sentido, reportando-se a Halbwachs, Ecléa Bosi destaca que a memória individual está amarrada à memória do grupo e *esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade*. Assim, a memória é

³¹ PORTELLI, A. "Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral." In: **Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História do Departamento de História da PUC – SP**. São Paulo, nº 15, 1997. p. 16.

³² HALBWACHS, *Op. cit.* p. 54.

compreendida enquanto “quadros sociais”, em que não são as relações decorrentes do mundo pessoal, individual, que mais importam, mas sim aquelas geradas na interpessoalidade das instituições sociais. Diz a autora:

A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo.³³

Através da memória social é possível, então, recuperar o vivido conforme a concepção de quem viveu, e como destaca Rousso, *garantir a continuidade do tempo e permitir resistir à alteridade, ao ‘tempo que muda’, às rupturas que são o destino de toda vida humana*.³⁴ Trabalhar com as memórias desses imigrantes nipônicos, memórias compostas e recompostas na tessitura de suas mais vastas sociabilidades, permite-nos perceber as incorporações e as permanências dos fenômenos socioculturais outrora experimentados, como também possibilita-nos vislumbrar histórias de vida em que modos de ser e de fazer-se sujeitos históricos, comportamentos, atitudes, visões de mundo, são revelados na evocação das lembranças.

Constituindo-se como invocação para subverter as afirmações da história tradicional, a memória assume uma dimensão importante dentro dos estudos históricos, à medida que possibilita o rompimento do historiador com as noções restritas de evidência histórica (documentos oficiais, jornais, memórias escritas) – sobre as quais por muito tempo basearam-se narrativas e análises historiográficas – e traz à tona a oralidade como caminho para inovar os estudos de história social e cultural. Memória e oralidade vão atrelar-se gestando *novas metodologias fundamentadas no esforço de recuperar a experiência e os pontos de vista daqueles que normalmente permanecem invisíveis na documentação histórica convencional*³⁵.

Desse modo, lembranças e narrativas de analfabetos, mulheres, crianças, velhos, prisioneiros, loucos, trabalhadores rurais e urbanos, imigrantes, tornam-se fontes para o esclarecimento de trajetórias individuais, de movimentos sociais

³³ BOSI, *Op. cit.* p. 55.

³⁴ ROUSSO, *Op. cit.* p. 94-95.

³⁵ THOMSON, A. FRISCH, M. HAMILTON, P. “Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais.” In: FERREIRA, M. de M. AMADO, J. (Orgs.) **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro, 2001. p. 75.

populares, de lutas cotidianas esquecidas, de tradições despercebidas, de versões menosprezadas, cuja compreensão não tem como ocorrer por outra via. A história oral assume, aqui, seu caráter metodológico.

A história oral, *tão antiga quanto a própria história*³⁶, é, pois, o veio mais denso para a compreensão desses fenômenos. Na oralidade dos imigrantes desnudam-se suas atitudes, seus comportamentos, suas visões de mundo. Através dela, compreendida não apenas como a fala, mas como um conjunto muito mais amplo de diversificadas formas de linguagem – os gestos, a postura, os risos, os silêncios – podemos apreender os trânsitos identitários dentro do contexto da imigração. A importância das práticas culturais familiares para a preservação e afirmação da identidade étnica, *o interjogo complexo entre as culturas introduzidas pelas minorias e as práticas dominantes da sociedade principal, foram todas iluminadas pelo testemunho dos imigrantes*³⁷.

Conforme aponta Antonio Torres Montenegro, o depoimento traz, através da rememoração, a possibilidade de uma descrição, de um olhar analítico sobre um momento ou sobre um processo.³⁸ Mas, nessa rememoração, é certo que o depoente recorda, mas também distorce, esquece-se, incorpora novas percepções segundo suas vivências no presente. Importa-nos perceber nas memórias e nos depoimentos, como a oralidade exige minúcia nas análises, cruzamento de informações, rigor técnico-metodológico, interpretação crítica. Todo esse cuidado perpassa o trabalho do historiador de fontes orais, que não deve perder de vista o fato de que *o não-dito, a hesitação, o silêncio, a repetição desnecessária, o lapso, a divagação e a associação são elementos integrantes e até estruturantes do discurso e do relato*.³⁹

Através de suas narrativas apreendemos como esses japoneses, sobre cuja presença na Bahia e experiência de vida quase não há registros escritos, passaram por um processo de reconfiguração identitária. Isso porque seus falares dizem muito de sujeitos historicamente constituídos e identitariamente forjados no seio de suas famílias, comunidades e em meio às práticas sociais e culturais mais diversas. Deve-

³⁶ THOMPSON, *Op. Cit.* p. 45.

³⁷ THOMSON, A. “Histórias (co) movedoras: História Oral e estudos de migração.” In: **Revista Brasileira de História**. Vol. 22. Nº 44. São Paulo: 2002, p. 348.

³⁸ MONTENEGRO, A. T. **História Oral e Memória: a cultura popular revisitada**. São Paulo: 1994, p. 21.

³⁹ VOLDMAN, D. “Definições e usos”. In: FERREIRA, M. de M. AMADO, J. (Orgs.) **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro, 2001. p. 38.

se, contudo, considerar que o desenvolvimento do trabalho a partir das fontes orais não dispensou o acesso a outras fontes igualmente importantes, como periódicos, fotografias, levantamentos estatísticos, registros de óbito e listas de desembarque.

Maurício Lissovsky, ao sistematizar a reflexão sobre objeto e espaço muito contribui para o avanço metodológico da utilização da imagem como fonte histórica. O sujeito, quando olha a fotografia, estabelece uma ponte entre aquele momento e o espaço que está na imagem e o momento que ele está vivendo. Como a distribuição dos objetos no espaço não é gratuita, tudo se posiciona no espaço, devendo ser levadas em consideração as relações entre os objetos. A orientação dos corpos também não é gratuita, eles traduzem orientações: linhas de autoridade, de subordinação, de hierarquia, de disciplina.⁴⁰

As fotografias foram tratadas não como congelamento do real, mas como registro que denota em sua construção diversas significações nas imagens que produz. A análise de uma imagem fotográfica, para se constituir em análise que seja útil à história, não deve restringir-se unicamente a relatos superficiais daquilo que a fotografia apresenta em seu plano frontal. Meras narrativas e descrições devem ser substituídas, no trabalho historiográfico – a quem interessa o registrado e o não-registrado, o dito e o não-dito, as palavras e os silêncios – pela apreensão dos mais variados significados que lhes são próprios. Conforme Maria Lúcia Cerutti Miguel, *a fotografia tomada como documento histórico precisa ser decodificada e apreendida em sua conotação. Além disso, é preciso romper com as pesquisas que se orientam a partir da 'teoria do espelho', isto é, aquelas que encaram a fotografia como reflexo da realidade e tentam compreendê-la através de suas proposições evidentes.*⁴¹

4. *Identidade, habitus e hibridismo cultural: demarcando as escolhas teóricas*

No passeio pela vastidão das memórias, deparamo-nos, entre tantas outras possibilidades, com o processo de reconfiguração identitária dos imigrantes, o que nos exige um apanhado teórico a fim de esclarecer em que perspectiva estamos tratando essa categoria de análise.

⁴⁰ LISSOVSKY, M. "A fotografia como documento histórico". In: **Fotografia. Ciclo de Palestras sobre fotografias**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

⁴¹ MIGUEL, M. L. C. "A Fotografia como Documento: Uma instigação à leitura". In: **Acervo**. Rio de Janeiro, v. 6, nº 1-2, jan-dez: 1993. p. 124.

O conceito de identidade incorpora uma considerável gama de abordagens, estando associado a uma multiplicidade de sentidos e terminologias, expressas nas mais diversas áreas do conhecimento, sobretudo a partir do final do século XX, quando a Antropologia, a Psicologia, a Sociologia, a História, passaram a debruçar-se sobre a temática. Anterior a esse processo, a identidade era considerada tema secundário, sempre posto em segundo plano de discussão. Segundo Zygmunt Bauman, *não estava nem perto de nosso centro de debate, permanecendo unicamente um objeto de meditação filosófica*.⁴²

Como tema evidente, a identidade é discutida por diversos autores, a exemplo de Anthony Giddens⁴³, Kathryn Woodward⁴⁴ e Sherry Turkle⁴⁵. Mas são as inferências de Stuart Hall, construídas a partir de suas análises sobre diáspora e identidade cultural, que mais nos interessam. Caminhando na perspectiva ligada à ideia de uma identidade coletiva, assentada a sistemas culturais específicos, sendo ela entendida como culturalmente construída – o que seria o caso das identidades regionais ou nacionais, entende Hall que as identidades formam *quadros de referência e sentidos estáveis, contínuos e imutáveis por sob as divisões cambiantes e as vicissitudes de nossa história real*.⁴⁶ Ligados às ideias de Hall, estão Bauman e Néstor Garcia Canclini⁴⁷, que também compreendem o caráter da representação coletiva e da identidade enquanto um conjunto de significados partilhados.

Para Bauman, a identidade revela uma realidade que está em constante transformação em um mundo marcado pela globalização. Assim, a identidade acaba em constante processo de reconstrução e manifesta-se através de diversas instituições, como a família, o estado, a igreja, que, a propósito, passam por uma crise gerada pela sociedade moderna de massa.

Hall enriquece essa discussão lembrando que a identidade torna-se uma celebração móvel, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos

⁴² BAUMAN, Z. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: 2005. p. 23.

⁴³ GIDDENS, A. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: 2002.

⁴⁴ WOODWARD, K. "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual". In: SILVA, T. T. da. (Org.) **Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: 2000.

⁴⁵ TURKLE, S. **La vida em la pantalla: la construcción de la identidad en la era de internet**. Barcelona: 1997.

⁴⁶ HALL, S. "Identidade cultural e diáspora". In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico e Nacional**. Rio de Janeiro: IPHAN, 1996. p. 68.

⁴⁷ CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: 1997.

rodeiam. Conforme afirma, *o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente.*⁴⁸

As transformações associadas à concepção de *modernidade tardia*,⁴⁹ libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Antes se acreditava que estas eram divinamente estabelecidas; não estavam, portanto, sujeitas a mudanças fundamentais. À medida que as sociedades modernas se tornaram mais complexas elas adquiriram uma força mais coletiva e social. O indivíduo passou a ser visto como mais localizado e definido no interior de grandes estruturas e formações sustentadoras da sociedade.

No entanto, não são apenas as identidades individuais que passam, na *modernidade tardia*, por um processo de transformação. O mesmo vem ocorrendo, por exemplo, com as identidades culturais/nacionais, igualmente *deslocadas* pela globalização. Assim, importa considerar que:

...as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*. [...] Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – *um sistema de representação cultural*. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da *ideia* da nação tal como representada em sua cultura nacional.⁵⁰

Desse modo, as culturas nacionais se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural, e não podem ser pensadas como se fossem parte de nossa natureza essencial. Devem, sim, ser tomadas como (re)construções no interior das representações. Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, cabe pensá-las como um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões internas, sendo unificadas apenas através do exercício de distintas formas de poder cultural. Diz Hall:

⁴⁸ HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: 2006. p. 13.

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ HALL, *Op. Cit.* p. 49.

...as culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos.⁵¹

Embora possam ser representadas como unificadas, as identidades nacionais são, pois, marcadas pelas diferenças, e é exatamente essa característica da identidade cultural/nacional que a contemporaneidade traz à tona: não podendo ser organizadas nem sob o conceito aparentemente homogêneo de *etnia*, nem de *raça*, conclui-se que *as nações modernas são, todas, híbridos culturais*.⁵²

A esse debate acerca das identidades e suas implicações epistemológicas, alia-se ainda Édouard Glissant⁵³, cujas problematizações contribuem ao fomento do diálogo entre memória, cultura, identidade e imigração. O autor pensa a questão identitária através da crítica aos pressupostos metafísicos que constituem o sistema da racionalidade burguesa e que, historicamente disseminados e impostos pela colonização, ainda continuam a ser difundidos e estrategicamente inculcados, através do controle ideológico dominante, exercido, sobretudo, pelos meios de comunicação.

Para Glissant, as preocupações dos intelectuais e escritores dos países ditos "periféricos", não se confundem com as preocupações de seus pares ocidentais. Os primeiros se preocupam em lançar as bases de um conjunto textual próprio, em construir um sujeito coletivo, em trabalhar a dialética da oralidade e da escrita. Não estão preocupados em desconstruir o texto, a escrita, o sujeito. Buscam de fato entender as consequências dos pressupostos metafísicos sobre as suas respectivas culturas, e sobre a própria noção de "cultura", no singular, veiculada pelo Ocidente.⁵⁴

Nessa perspectiva, entende-se que o lugar de fala de Glissant pode ser considerado a França culturalmente efervescente dos anos 50/60, quando foi desenvolvido o movimento crítico desencadeado pelos intelectuais das colônias e ex-colônias, denominado por Edward Said de *a viagem para dentro*. É nestes termos

⁵¹ HALL, *Op. cit.* p. 50.

⁵² *Ibid.* p. 62.

⁵³ GLISSANT, É. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: 2005.

⁵⁴ ROCHA, E. A. Édouard Glissant e a identidade cultural. Disponível em: <http://www.ichf.ufop.br>. Acesso em 05/01/2012.

que Said destaca a produção literária de intelectuais das chamadas regiões coloniais e/ou periféricas, que assumirão para si a *tarefa crítica e revisionista de enfrentar a cultura metropolitana, utilizando as técnicas, discursos e armas do saber e da crítica antes reservados apenas aos europeus*.⁵⁵ Para ele:

A viagem para dentro [...] constitui uma variedade particularmente interessante da obra cultural híbrida. E o fato de existir é um sinal de internacionalização adversária numa época de manutenção das estruturas imperiais. O logos já não reside exclusivamente, por assim dizer, em Londres e Paris. A história já não ocorre unilateralmente, como pensava Hegel, do Oriente para o Ocidente, ou do Sul para o Norte, tornando-se mais elaborada e desenvolvida, menos primitiva e atrasada à medida que avança. Pelo contrário, as armas da crítica tornaram-se parte do legado histórico do império, em que as separações e exclusões do 'dividir para dominar' são apagadas e brotam novas configurações surpreendentes.⁵⁶

A racionalidade burguesa, o pensamento abstrato, a questão do "Ser" e da "essência" na constituição histórica do indivíduo singular portador de uma identidade abstrata, a generalização do particular ocidental como universal, o conceito de totalidade abstrata, a suposta transparência do "real" e seu corolário, a transparência e objetividade do conhecimento, a constituição e imposição da História enquanto negação das histórias dos povos colonizados, dentre outros, são analisados por Glissant sob o ponto de vista dos povos colonizados pelo Ocidente, a partir da constituição das culturas dos povos das Américas, cuja história traz a marca do tráfico e da escravidão.

Dessa maneira, Glissant discute a construção histórica e ideológica destes conceitos elaborados pela filosofia ocidental ao longo de sua História, que serviram de suporte ideológico à conquista e dominação dos povos do mundo. Entretanto, a ideologia dominante dos povos do dito "centro" tenta ainda hoje ignorar o esfacelamento dessa "unidade" no mundo, impondo à diversidade uma representação identitária que passa, na contemporaneidade, pela hegemonia do

⁵⁵ SAID, E. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: 1995. p.334-335.

⁵⁶ *Ibid.* p.306.

*mercado e do pensamento único, através da criação de múltiplos mecanismos e estratégias de standardização e de uniformização da cultura - o "singular" ocidental continuando a impor-se à pluralidade das culturas dos povos. Mas, conforme aponta, é preciso abrir o imaginário de cada um de nós para algo novo: não mudaremos nada da situação dos povos do mundo se não transformarmos esse imaginário, e a ideia de que a identidade deva ser uma raiz única, fixa e intolerante.*⁵⁷

O espaço-tempo e as realidades culturais são transformadas, redimensionadas pela multiplicidade de conexões, pela acumulação e diversidade dos dados culturais, pela imprevisibilidade das resultantes. A realidade flui, move-se, não constitui uma unidade estática e seu movimento não avança de forma contínua em direção a um ideal, a um absoluto, a uma essência. Para Glissant, as culturas e os homens não "são", mas "estão", ou seja, as culturas e os homens não possuem um Ser que lhes seja específico. As culturas e os homens "estão" sempre em movimento e em mutação contínua na relação.

Esse movimento contraria e joga no ostracismo a metafísica da "essência" das filosofias ocidentais, a cultura monolítica e humanista como modelo a ser atingido pelos demais povos do planeta. Importa não mais ignorar o movimento contínuo, cristalizar os olhares, a linguagem, e nem tampouco o instrumental teórico, se há pretensão de captar e compreender as culturas e as humanidades.

Assim, as transformações do espaço-tempo e das realidades culturais imbricam-se no sentido de que o pensamento de Glissant divaga do espaço-tempo ocidental à diversidade cultural do mundo, da crítica do arcabouço conceitual das filosofias ocidentais, às suas manifestações no imaginário e na escrita dos poetas e escritores. Contrapondo-se à metafísica ocidental, o autor ressalta o poder visionário das literaturas e das artes produzidas pelos povos que irrompem na modernidade, que se confrontam à densidade e à rica diversidade das realidades culturais.

Os posicionamentos teóricos apresentados – em defesa da identidade enquanto individualidade ou como coletividade culturalmente forjada, não carecem ser paradoxalmente opostos, já que, como aponta Woodward, existe uma intensa relação entre o subjetivo e o coletivo na vivência das identidades,⁵⁸ de tal maneira que não há como se considerar a vivência de uma identidade cultural específica se esta não for incorporada à identidade pessoal de cada agente social. Aqui, esta

⁵⁷ GLISSANT, *Op. cit.* p. 80.

⁵⁸ WOODWARD, *Op. cit.* p. 15.

distinção faz-se imprescindível para que se possa explicitar a nossa opção em caminhar guiado pelo debate das identidades culturalmente forjadas, ou seja, das identidades culturais em sua perspectiva coletiva.

Desse modo, quando tomamos as experiências dos Kuratani, dos Nischiuchi, dos Yogo, dos Myamoto ou de tantas outras famílias protagonistas da história que adiante narramos, defrontamo-nos com identidades individuais – de homem, de mulher, de esposo ou esposa, de criança, de trabalhador. Mas são identidades cujo contexto em que se configuraram forneceu-lhes condições – dadas na coletividade – para tão variadas alternativas identitárias. Logo, essas identidades podem ser entendidas como formas sócio-históricas de individualidade, impossível de serem consideradas unas e indivisíveis, pois os indivíduos resultam de várias identidades que formam a totalidade do seu ser. Amin Maalouf defende esta perspectiva, afirmando que a identidade de um indivíduo é constituída por um conjunto de pertencas não compartimentadas, ou seja, que formam uma totalidade⁵⁹.

E tomando como referência as questões levantadas por Glissant, torna-se possível pensar, na mesma direção, que as identidades dos imigrantes japoneses chegados à Bahia depois da Segunda Guerra Mundial, são definidas não a partir de conceitos biológicos, mas históricos e culturais, e que nunca são unificadas. Cada uma delas – a identidade nipônica, a identidade nipo-brasileira, a identidade nipo-baiana, deve ser apreendida como construção e sempre na perspectiva do deslocamento. Trata-se de perceber a vivência cotidiana, a experiência da relação com o outro, em um ambiente de múltiplos pertencimentos, como algo que é compartilhado a partir de diferentes referenciais por todos que habitam o lugar.

As identidades podem, então, ser também pensadas enquanto processo, como algo que vai sendo reconfigurado. Denys Cuche afirma que *se a identidade é tão difícil de definir, é precisamente devido ao seu caráter dinâmico*.⁶⁰ Esse dinamismo abre ao indivíduo as portas de um universo de escolhas de possibilidades, colocando-o em cena enquanto um agente de mudança⁶¹, portador de uma identidade partilhada. As considerações de Giddens acerca do modo como o

⁵⁹ MAALOUF, A. **Identidades Asesinas**. Madrid: 1989.

⁶⁰ CUCHE, D. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Lisboa: 2006. p. 133.

⁶¹ Giddens faz a apologia do conceito de agente, enquanto dotado de competências que o diferenciam do mero sujeito. *Aquele, é capaz de reflectir estrategicamente sobre as suas condutas, mesmo as mais rotineiras. [...] Sendo auto-reflexivos, animados por motivos e razões, os agentes contribuem, juntamente com as estruturas [...] para a organização dos sistemas*. Ver: LOPES, J. T. "Itinerário teórico em torno da produção dos fenómenos simbólicos. In: **Revista da Faculdade de Letras do Porto**. Série I, Vol. 10. Porto: 2000, p. 71.

indivíduo molda as suas identidades num processo de adaptação constante à realidade, conduz-nos ao encontro daquilo que Pierre Bourdieu chama de *habitus*⁶², uma base de percepções que a pessoa vai acumulando durante a sua existência e que se reveste em importância enquanto artifício de sua adaptação ao mundo. O *habitus* surge-nos, destarte, como relevante mecanismo conceitual para a compreensão dos comportamentos e das práticas dos imigrantes. Para Bourdieu:

Uma das funções da noção de *habitus* é a de dar conta da unidade de estilo que vincula as práticas e os bens de um agente singular ou de uma classe de agentes. O *habitus* é esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco [...] de escolhas de pessoas, de bens, de práticas.⁶³

Pode-se dizer, pois, que as estruturas se reproduzem através do *habitus* de determinado grupo ou indivíduo, produzindo uma interiorização nos agentes de suas disposições de conduta no campo social, havendo entre agentes e campo social uma relação de cumplicidade. Olhar o indivíduo com base na noção de *habitus* é encará-lo como consequência das práticas de perceber, apropriar-se e agir; é tomá-lo sim como agente social, neste caso como o imigrante japonês imbuído da sua cultura, do seu *modus vivendi*, das suas identidades, relacionando-se com a sociedade de acolhimento, sobre vastas e complexas relações de troca.

Angela Xavier de Brito fala-nos de “*habitus* do migrante”, que pode ser definido como *uma segunda natureza que funciona para aquele que se desloca como fonte dos recursos necessários à gestão do novo contexto*.⁶⁴ Ampliando o conceito bordieusiano, a autora toma o *habitus* como algo construído:

...através da sucessão de experiências vividas durante os processos de mobilidade espacial, durante os quais as pessoas que se deslocam adquirem novos esquemas mentais e novas disposições morais e corporais. Ou ainda, uma inteligência implícita, situada entre reflexividade, memória e inconsciente,

⁶² BOURDIEU, P. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: 1996.

⁶³ *Ibid*, p. 21-22.

⁶⁴ BRITO, A. X. de. “Habitus de migrante: um conceito que visa captar o cotidiano dos atores em mobilidade espacial” In: **Sociedade e Estado**. v. 25, n.3, 2010. p. 431.

sepultada no mais íntimo dos seres, que se sedimenta nos indivíduos e serve, por sua vez, de instrumento de transmissão das aquisições culturais.⁶⁵

Nessa perspectiva, o “*habitus* do migrante” serve à compreensão das identidades dos sujeitos em mobilidade espacial como algo inscrito numa situação de ambivalência constante, já que:

Num primeiro momento, elas [as pessoas que migram] permanecem conscientemente ligadas às normas de sua cultura de origem, que dominam melhor [...]. A influência da cultura do país de recepção, insidiosa desde o início, se aprofunda com o passar do tempo e com a exposição assídua a situações concretas regidas por normas diferentes.⁶⁶

Outro conceito importante para nossas análises foi o de hibridismo cultural. Nas ciências humanas, a noção de hibridismo apareceu com força nos estudos do historiador Peter Burke, que dedica um pequeno livro, *Hibridismo cultural*, apenas à análise desse conceito. Para o autor, com a globalização planetária, tornou-se impossível evitar processos de hibridização da cultura. Burke aceita o conceito de hibridização como equivalente ao de mistura, o que permite que localize tal processo em todas as épocas da história, sob os mais variados nomes. Ainda que na prática o seu entendimento de hibridismo seja demasiado elástico, na teoria procura apontar seus limites e restrições: o fenômeno do hibridismo cultural, pelo viés negativo, pode implicar a *perda de tradições regionais e de raízes locais*⁶⁷; já pelo viés positivo, como sinônimo de encontro cultural, encoraja a criatividade e apresenta-se como inovador; enquanto o conceito propriamente dito de hibridismo é, para dizer o mínimo, “ambíguo” e “escorregadio”, à medida que *evoca o observador externo que estuda a cultura como se ela fosse a Natureza e os produtos de indivíduos e grupos como se fossem espécimens botânicos*.⁶⁸ Ou seja, o termo hibridismo, herdado do século XIX, não parece muito propício à análise do papel do agente humano e de suas ações conscientes nos processos de “misturas” e “trocas” culturais visto que,

⁶⁵ BRITO, *Op. cit.* p. 433.

⁶⁶ *Ibid.* p. 443.

⁶⁷ BURKE, P. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: 2003, p. 18.

⁶⁸ *Ibid.* p. 55.

como Burke destacou, está muito associado à idéia de processos naturais, que escapam à vontade humana. Para Burke, então, ao mesmo tempo em que os conceitos de “apropriação” e “acomodação” dão conta da ação consciente dos homens no intercâmbio cultural, os de “crioulização” e “hibridização” referem-se a modificações culturais inconscientes.

Procurando escapar do fantasma biologista do século XIX e associando o conceito de hibridismo a ações e a reações políticas, logo, conscientes – indo além do que propõe Burke, Canclini entende que a hibridização cultural transpassa barreiras e dá ao sujeito novas formas de significação social. Esse sujeito que vivencia o processo de junção de duas ou mais diferentes matrizes culturais tem nas mãos múltiplas possibilidades de construção de suas identidades. O autor salienta que as culturas contemporâneas são fronteiriças, resultam do contato com o outro e decorrem dos deslocamentos de bens simbólicos. A cultura é vista como algo não mais genuíno, e, muitas vezes, como algo representado. O que existe hoje, para Canclini, é o simulacro como marca cultural.⁶⁹

Ao intercambiarmos os conceitos aqui tratados, indo da memória ao *habitus* e passando pela identidade e pelo hibridismo cultural, entendemos que seja este o caminho para indagarmos a experiência dos imigrantes japoneses na Bahia.

5. *Trajetória: estruturando as análises*

A tese está dividida em três capítulos. No primeiro deles, intitulado *Do Japão à Bahia: tempos, lugares, sujeitos e travessias*, buscamos refazer o caminho migratório, partindo de uma análise do Japão e de suas condições histórico-sociais, ligadas ao seu processo de modernização, estabelecido na Restauração Meiji, com a abertura ao Ocidente, e acentuado no pós-Segunda Guerra Mundial com a ocupação do país pelas tropas norte-americanas. Nosso intento é de estabelecer o contexto do qual partiram os imigrantes, evidenciando que sua cultura pré-migratória já caminhava, em alguma medida, para a hifenização que veio a ocorrer no Brasil. Seguimos trazendo à tona como a Bahia, enquanto lugar de destino, abrigou

⁶⁹ CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: 1997.

experiências de assentamento de imigrantes estrangeiros em suas terras mesmo antes da Segunda Guerra e como ocorreu o deslocamento dos japoneses destinados ao Núcleo de Ituberá. Nesse percurso, lançamos mão de entender a formação do Núcleo, bem como as razões que motivaram o deslocamento.

No segundo capítulo, *De dendê e pimenta, de casa ao trabalho: os primeiros significados de viver na Bahia*, as memórias dos imigrantes abrem-se em leque e dialogam com as fotografias de família, para suscitar nossas análises acerca dos processos de afirmação étnica e de reconfiguração das identidades. Tecemos aqui as trajetórias e as experiências de vida, elucidando como seus códigos de cultura ligados, sobretudo, ao trabalho e à disciplina, são acionados no intuito do estabelecimento da pertença a um Japão “tradicional”. Na mesma perspectiva, voltamos nosso olhar para o espaço doméstico, tomando-o em nossas análises como lugar primeiro de afirmação étnica e em seguida discutimos como a Associação Cultural Nipo-Brasileira atua, enquanto lugar de encontro com seus iguais, no estreitamento dos laços e na aproximação à cultura local.

Já no terceiro capítulo, *Práticas e representações em diálogo: construindo as novas identidades*, procuramos elucidar experiências que caracterizam o processo de hifenização e hibridização cultural dos imigrantes, com destaque para a comensalidade e os ritos fúnebres, ratificando a tese de que, assentados em uma Colônia mista, os imigrantes de Ituberá direcionaram uma afirmação étnica sobretudo nos espaços domésticos, enquanto nos espaços públicos acomodavam-se à cultura local, hifenizando-se como nipo-baianos. Por fim, pontuamos uma discussão de como ocorreu essa hifenização, considerando os embates simbólicos e as negociações estabelecidas entre eles e os *outros* colonos.

CAPÍTULO I

DO JAPÃO À BAHIA: TEMPOS, LUGARES, SUJEITOS E TRAVESSIAS



Piquenique. Ituberá. s/d.

Em 1965, Pierre Francastel, historiador e crítico de arte francês, registrou em sua obra *A Realidade Figurativa*:

O conhecimento das imagens [...] é o meio também de julgar o passado com olhos novos e pedir-lhe esclarecimentos condizentes com nossas preocupações presentes, refazendo uma vez mais a história à nossa medida, como é o direito e dever de cada geração.⁷⁰

Sentimo-nos provocados pela sua sensibilidade e decidimos lançar mão de uma epígrafe pouco habitual. A fotografia que aqui preambula nossas análises pode ser a imagem de que Francastel fala, impregnada de dizeres sobre um tempo já vivido e que agora ousamos investigar, carregada de significados estampados no registro e no não-registro das coisas, no dito e no não-dito dos lugares tomados, das

⁷⁰ FRANCASTEL, P. **A Realidade Figurativa**. São Paulo: Perspectiva, 1972. *Apud* KOSSOY, B. **Fotografia & História**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001. p. 9.

posturas ostentadas. A imagem encerra o merecimento, enquanto fonte histórica, de submeter-se ao *paradigma indiciário*⁷¹ de Carlo Ginzburg, através do qual não nos cabe deixar escapulir nenhum detalhe, nenhuma orientação dos elementos ali dispostos. Isso porque, a posição dos corpos e objetos não é gratuita: ela traduz linhas de autoridade, de subordinação, de hierarquia, de disciplina. E isso nos interessa.

Trata-se do registro de um momento de lazer experimentado pela família Kuratani e alguns vizinhos também nipônicos, dentro do Núcleo Colonial de Ituberá, em que mulheres, homens e crianças entregam-se ao deleite do descanso à beira-rio e fazem daquele piquenique, farto de mantimentos e bebidas, uma oportunidade para estreitamento dos laços de amizade e solidariedade com seus iguais. A imagem capturada diz respeito, pois, a muitas das questões que nos são basilares, porque nos fala de memória, de identidade(s); porque sinaliza, através da ausência do nacional, as relações com o *outro* e nos sugere interrogar as facetas da imigração; porque nos permite apreender sujeitos em processo de adaptação, elucidando marcas da cultura de origem, imbricadas a uma nova experiência, isso porque o lazer era para o japonês uma experiência nova, já que no próprio Japão apenas a partir da década de 1960, surgiria o interesse pelo divertimento fora de casa.⁷² Desse modo, os imigrantes aparecem resignificando seu espaço e seu tempo à medida que passavam a definir o dia de domingo como tempo livre e a organizar seus piqueniques, os quais ocorriam até mesmo no quintal de casa. Desse modo, a imagem em epígrafe faz para nós o papel do apito que anuncia a nossa partida rumo às análises que propomos neste e nos demais capítulos.

1.1. Notas sobre o Japão deixado para trás

A reflexão sobre o processo de reconfiguração identitária de um grupo social que experimentou o deslocamento de uma terra a outra, vislumbrando a hifenização de seus sujeitos, forjada na fronteira do pertencimento e da hibridização de suas práticas e de seus comportamentos, leva-nos, invariavelmente, ao diálogo com o

⁷¹ GINZBURG, C. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário". In: _____. **Mitos, emblemas, sinais**. São Paulo: 1994. p. 143.

⁷² ORTIZ, R. **O próximo e o distante: Japão e modernidade-mundo**. São Paulo: 2000, p. 109.

seu lugar de origem. Não dispensar atenção necessária ao contexto da partida, significaria negligenciar elementos sem os quais se torna impossível a compreensão, ou mesmo o acesso, aos códigos culturais que medeiam as trocas simbólicas das quais resultam as múltiplas identidades.

Ao revelar suas lembranças, ao recompor suas memórias, cada japonês que nos narrou suas experiências de imigrante, nos falou de um Japão outrora experimentado, trazendo à tona um passado de *tradições inventadas*⁷³. A impressão primeira é de um passado longínquo, assentado em práticas ancestrais e provedor de um *habitus* oriental, indiferente ao ocidente. Corremos o risco, então, de entender esses sujeitos a partir de uma visão essencialista de sua cultura pré-migratória, imputando-lhes, inclusive, uma homogeneidade que existe apenas quando as memórias acionam um suposto passado em comum para possibilitar a afirmação étnica, mas que deve ser por nós relativizado.

Desse modo, nos perguntamos de que Japão estavam falando os imigrantes de Ituberá? Tendo eles nascido no século XX, salvo alguns mais idosos que ao chegarem aqui em 1954 já tinham mais de 50 anos de idade, vivenciaram essa tradição japonesa sugerida em suas falas? Ou ainda, o Japão era tão tradicional à época de suas partidas? Renato Ortiz, ao falar da relação do japonês com o consumo, em seu processo de modernização, destaca que:

...o advento de uma sociedade mundializada contesta a preponderância da ética do trabalho [...] e o homem contemporâneo deslocou sua expectativa de vida para um espaço imaginário, onírico, cuja materialidade se concretiza em atividades como viajar, sair de férias, ir ao shopping, passear, etc.⁷⁴

O que nos interessa, por agora, na observação de Ortiz, é que a ética do trabalho a que ele se refere é a mesma acionada pelos imigrantes em seu processo de assentamento na Bahia. Foi nas fronteiras demarcadas no mundo do trabalho, como veremos, que os japoneses mais construíram representações do *outro* e conseqüentemente reforçaram as suas. Parece, então, que tal ética, imbuída da

⁷³ HOBBSAWN, E. RANGER, T. (Orgs.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: 1997.

⁷⁴ ORTIZ, *Op. Cit.* p.111.

virtude da disciplina exacerbada, não provinha desse Japão moderno de que fala Ortiz, mas de outro Japão, de fato mais ancestral. Isto posto, acreditamos relevar a importância da incursão a uma brevíssima história do Japão, para melhor situarmos o acionamento dos códigos de cultura que cruzam nossas análises.

Foi a Restauração Meiji⁷⁵, iniciada em 1868, que pôs o Japão na rota da modernização de forma gradativa, mas não completa. Os japoneses não chamaram esse processo de revolução, preferindo o termo restauração, no sentido de um “regresso à normalidade”. Antes da Era Meiji, o xogum (chefe militar supremo) governava em lugar do imperador, o qual permanecia enclausurado, exercendo um poder meramente simbólico. Ieyasu Tokugawa, na condição de primeiro administrador da dinastia xogum, introduziu uma forma de governo associada a uma política de desenvolvimento interno, cuja meta era a construção de um Japão agrícola autossuficiente, socialmente estratificado e assentado em bases de paz interna e ausência de contato com o exterior. Essa política derivava de *uma violenta reação a cem anos de intromissão mercantilista portuguesa e de intensa repulsa à doutrinação cristã, jesuítica, no Sul do país.*⁷⁶

A partir das primeiras décadas do século XIX o xogunato entrou em declínio, sendo a velha ordem ameaçada por revoltas camponesas e por uma prolongada crise fiscal. Deflagraram-se, em todo o país, revoltas populares a favor de reformas políticas e pela volta do Estado imperial. Nos anos de 1830, mergulhados em mais uma grave crise político-econômica, os japoneses passaram a exigir o retorno do Imperador ao poder. Os opositores do xogunato defendiam a ideia de que apenas um poder forte, divino guardião e símbolo dos valores culturais tradicionais, poderia fazer cessar as lutas e as revoltas que se alastravam pelo país, e apontavam o seu isolamento como obstáculo ao desenvolvimento econômico e social.

O país se mostrava impotente diante das pressões militares ocidentais para se abrir ao comércio estrangeiro. Em 1854, o Japão rompeu seu isolamento internacional com a assinatura do Tratado de Kanagawa, que iniciou a abertura do país ao Ocidente e provocou intenso conflito entre os que defendiam o

⁷⁵ As informações sobre o período Tokugawa e Meiji aqui apresentados baseiam-se nos estudos de Perry Anderson, que estuda o Japão a partir da feudalização de sua sociedade. Ver: ANDERSON, P. “O feudalismo japonês”. In: **Linhagens do Estado Absolutista**. São Paulo: 1985.

⁷⁶ CARVALHO, D. “Estratégias econômicas e condicionantes geopolíticas do desenvolvimento Japonês”. In: MYAZAKI, N. **A cultura japonesa pré-industrial aspectos sócio-econômicos**. São Paulo: 1995. p.39.

desenvolvimento de relações exteriores e os partidários de uma política isolacionista.

A oposição ao xogunato cresceu enormemente, sobretudo por parte dos *daimiôs* (grandes proprietários de terra) das regiões de Satsuma e Choshu, no sudoeste do país, relativamente distantes da capital. O novo imperador, Mutsuhito – depois conhecido como Meiji, assumiu o poder em janeiro de 1868, no contexto de uma rebelião em que uma coligação de dirigentes regionais e de integrantes da nobreza puseram fim ao regime militar do xogum e restabeleceram o poder do imperador.

Restaurada a divindade do imperador, sua figura passou a ser novamente cultuada como *símbolo transcendental* em torno do qual todos os segmentos sociais podiam teoricamente estar reunidos.⁷⁷ No entanto, a profunda crise socioeconômica exigia que o imperador se servisse de estratégias para acalmar a nação, a exemplo do uso da expressão "era das luzes", para referir-se à promessa de colaboração com os países considerados mais evoluídos e na total renovação do país. Com efeito, o imperador Mutsuhito Ishin Meiji, fundador da dinastia, governou de 1868 a 1912, tendo sido considerado o grande responsável pelo ingresso do Japão na Era Moderna e na sua conseqüente transformação em uma das maiores potências econômicas mundiais da atualidade.

Nesse contexto de abertura ao Ocidente e de modernização do país, as mudanças empreendidas pelo Imperador resvalaram pelo mundo da cultura, fazendo-se perceber em diversos aspectos da vida japonesa. Em Tóquio, por exemplo, sobretudo em suas cercanias:

brotam as casas de madeira e tijolos, os estaleiros e as fábricas. Um milhão de homens vivem numa enorme superfície [...]. Os juncos e, nas ruas, os *jinriquixás* continuam a circular; já existem, porém, linhas de bondes elétricos, o telefone funciona e a iluminação elétrica se expande. Trajes europeus e nipônicos misturam-se. As pessoas da alta sociedade ainda usam, em casa, o juban ou camisa nacional e o quimono ou roupão; nas cerimônias o caori, espécie de hábito engomado.

⁷⁷ BEILLEVAIRE, P. "La familia, instrumento y modelo de la nación japonesa." In: BURGUIÈRE, A. KLAPISCH-ZUBER, C. *et al.* **História de la familia: el impacto de la modernidad**. Madrid: 1988. p.245.

Apresentam-se com leque e guarda-sol, calçando os geta, socos de madeira. Mas vestem também a sobrecasaca e a jaqueta da burguesia ocidental. Permanece intacto entre êles, o entusiasmo pelo sunto e o judô; mas já se iniciaram no baseball e no bola-ao-cêsto.⁷⁸

Paralelo a essas mudanças que se faziam perceber, e talvez por conta do seu alcance, havia lugar para que um conjunto de manifestações populares, como festas, peregrinações e folguedos, se exprimissem, revelando que até aquele momento o Japão encontrava-se ainda muito ligado a padrões culturais ancestrais. Mais uma vez Ortiz salienta que *se ele [o Japão] conseguiu transformar sua esfera econômica e produtiva, resta que a modernidade não se constitui ainda modo de vida*. E conclui, afirmando que *ela se debate nas malhas da tradição*.⁷⁹

De qualquer modo, mesmo diante de todos os elementos citados anteriormente por Crouzet e que convergem para o retrato de um país em vias de modernização, a influência ocidental ainda não era percebida na mesma dimensão em que se fez presente depois da Segunda Guerra Mundial. Isso ao menos para grande parte dos japoneses, já que muito do que foi descrito por Crouzet, tratando-se de práticas de consumo e lazer, diziam respeito a grupos muito restritos da população, em geral setores das classes altas urbanas.⁸⁰ Assim, as práticas e os arranjos socioculturais que caracterizavam o *modus vivendi* da grande maioria dos japoneses, ainda retratavam, por toda a Era Meiji, um ambiente pouco marcado culturalmente pelo ritmo da modernidade.⁸¹

Para Ortiz, até o final da Segunda Guerra Mundial os setores moderno e tradicional coabitam entre si, sendo muitas vezes complementares.⁸² Entre tantos elementos que o autor se serve para explicar esse imbricamento, nos reportamos aqui à sua análise acerca da vestimenta do japonês. Segundo ele, os gastos das famílias com as roupas japonesas, apesar de mudanças relativas à forma de vestir já terem ocorrido desde o século XIX, ainda representavam uma parte considerável do orçamento doméstico. Sobretudo entre as mulheres, *o quimono de seda e seus*

⁷⁸ CROUZET, M. **História geral da civilização: século XIX**. Vol. 6. São Paulo: 1961, p. 163.

⁷⁹ ORTIZ, *Op. Cit.* p. 82.

⁸⁰ *Ibid.* p. 81.

⁸¹ LIMA, O. **No Japão: Impressões da Terra e da Gente**. Rio de Janeiro: 1997. p. 87.

⁸² ORTIZ, *Op. Cit.* p. 79.

*acessórios são itens que drenam boa parte dos recursos familiares.*⁸³ E mesmo o uso do quimono tendo sido relegado a um segundo plano no contexto da guerra, os japoneses lançaram mão, de outros trajes tradicionais, que melhor se adaptavam aos tempos bélicos. Nesse sentido, Kayoko Aikawa, citado por Ortiz, diz que:

Durante o período de guerra, entre 1930 e 1945, o quimono foi rejeitado como uma vestimenta para o uso diário em favor de outras roupas tradicionais mais práticas. Esse também foi um tempo em que muitas pessoas reconheceram as vantagens funcionais da roupa ocidental e passaram a ver as mangas longas, as faixas largas e o vestir trespessado do quimono como algo incômodo. A vestimenta recomendada para o uso durante a guerra consistia em um tipo de quimono simplificado, já conhecido nas eras anteriores de Meiji e Taisho, como as roupas padronizadas dos camponeses.⁸⁴

Com o fim da Segunda Guerra, em 1945, a ocupação norte-americana impeliu o Japão a enfrentar mudanças mais amplas e profundas não somente nos rumos da sua política e economia, como também nas experiências cotidianas, que assentadas na cultura, passaram a ser mais marcadas pela presença ocidental, a qual definiu, de modo salutar, o processo de hibridização do *habitus* japonês. De tal modo, conforme aponta Haruo Matsubara:

...foram as flutuações políticas e econômicas na sociedade [...] do pós-guerra, as mudanças revolucionárias nos sistemas de valor das pessoas e a “democratização” política realizada pelas forças de ocupação que deram significado definitivo a este processo.⁸⁵

Interessante notar que esse processo configurou-se também com uma via de mão-dupla, haja vista que enquanto músicas, filmes e livros oriundos dos Estados

⁸³ ORTIZ, *Op. Cit.* p. 80.

⁸⁴ AIKAWA, K. “The story of kimono”. In: UEDA, A. **The Electric Geisha: Exploring Japan’s Popular Culture**. Tóquio: 1994, p. 113. *Apud* ORTIZ, *Op. Cit.* p.80.

⁸⁵ MATSUBARA, H. “The family and Japanese Society after World War II. In: **The Developing Economies**. v. 7. Dezembro de 1969. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com>. Acesso em 10/07/2012.

Unidos tornaram-se populares, criando uma geração de artistas influenciados por aquela cultura, os japoneses passaram a exportar bens culturais. Foi no pós-guerra, como observa Gabriel Cepaluni que:

...além de consumidor da produção cultural do Ocidente, o Japão passou a ser exportador. Filmes de monstros (kaijis), desenhos animados (anime) e quadrinhos (mangás) japoneses foram levados ao outro lado do mundo. Os soldados americanos que retornaram da ocupação contribuíram para a disseminação das artes marciais nos Estados Unidos, que depois se espalharam pelos quatro cantos do globo.⁸⁶

A moda, o dinheiro, a emancipação feminina, o sucesso da mídia, novos jeitos de vestir e de morar, novos arranjos familiares, podiam ser vistos por alguns intelectuais mais conservadores da época como sinais de fraqueza do povo japonês e de perda de suas raízes ancestrais. Elementos como esses, chegaram mesmo a constituir tema de obras como *Hagakure: Ética dos Samurais e o Japão Moderno*, na qual Yukio Mishima elenca aquilo que Ortiz classificou, referindo-se ao autor, como *males de sua época*. Tratava-se, na verdade, de manifestações da modernidade. Todas as críticas empreendidas por Mishima apontavam para substantivas mudanças na sociedade japonesa. *A modernidade inacabada, antes fraca no embate com a tradição japonesa, estava, pois, com seus dias contados.*⁸⁷

Devemos considerar, no entanto, que as manifestações da cultura popular tradicional não declinaram inteiramente, sendo que as festas, por exemplo, continuaram afirmando sua tradicionalidade, sobretudo nas áreas menos urbanizadas do país. Na verdade, a tradição foi sendo redefinida, de maneira que muitos dos hábitos japoneses foram sendo, pouco a pouco, substituídos por outros. O Japão do pós-guerra, através de sua indústria cultural, apropriou-se, pois, do grande mérito da tradição japonesa não para rejeitar o modo de vida capitalista, mas para *justificar sua incorporação e eventualmente até mesmo aperfeiçoar esses*

⁸⁶ CEPALUNI, G. "Governados por estrangeiros". In: **Revista História Viva: Japão: 500 anos de História: 100 anos de imigração**. Nº 2. São Paulo: 2008. p. 51.

⁸⁷ ORTIZ, *Op. Cit.* p. 83.

*padrões*⁸⁸. E aos japoneses, incluindo-se aqui todos aqueles que partiram para a Bahia na segunda metade do século XX, restou a reelaboração, não de modo unívoco, de seu *modus vivendi*, dada pela invasão das rádios comerciais que começam a operar em 1950, pela entrada da televisão ou pelas próprias mudanças nos níveis de consumo, haja vista o surgimento de despesas com eletricidade, aluguel, mobília, eletrodomésticos, e não mais apenas com alimentação e vestimentas.

Podemos ainda dizer que eles experimentaram essa redefinição de sua cultura tradicional através dos novos modos de se comportar à mesa, assumindo mesmo no espaço doméstico, outras posturas diante da mobília ocidental⁸⁹, da adaptação dos cômodos da casa, da rendição aos novos temperos e às novas bebidas.

Foi, portanto, desse Japão hibridizado, no qual tradição e modernidade já não se enfrentavam de modo dual⁹⁰, que partiram os sujeitos de nossa pesquisa, a fim de lançar-se, na condição de imigrantes, em terras alhures, onde passaram, como veremos, a acionar a tradição a fim de enfrentar e se relacionar com o novo, com diferente, com o *outro*.

1.2. Bahia de imigrantes: a construção do destino

Em fins do século XIX, a extinção do tráfico negreiro e a atividade cafeeira em expansão no oeste paulista, atreladas a um projeto de *embranquecimento* da sociedade brasileira, abriu as portas do Brasil à imigração europeia. Alemães, poloneses, espanhóis, portugueses e, sobretudo, italianos, chegaram em grandes

⁸⁸ ODA, E. "Interpretações da 'cultura japonesa' e seus reflexos no Brasil." In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 26, n. 75, Fevereiro de 2011. p. 109.

⁸⁹ Sobre esse ponto, fazemos alusão às mudanças no objeto "mesa", na introdução do Capítulo III. Ver, sobretudo, nota de rodapé nº 243. No entanto, é válido acrescentarmos que Ortiz mostra também que muitas das práticas cotidianas, como vestir, comer, beber, morar, assumiam, até a Segunda Guerra Mundial, um caráter ocidentalizado muito mais na esfera pública do que na privada, já que enquanto a primeira requeria formas ocidentais de apresentação e de comportamento, a segunda funcionava como reduto para preservação das *normas costumeiras*. Essa situação mudou, contudo, nos pós-guerra, já que *o que antes parecia confinar-se ao domínio público (roupas, estilos arquitetônicos, comidas, etc.) agora penetra o âmago da privacidade dos lares*, de modo que o refúgio do japonês, *sua casa, passa a ser povoada por objetos de modernidade*. Para o autor, é *como se os hábitos se tivessem desenraizado, sendo pouco a pouco substituídos por outros*. Ver: ORTIZ, *Op. Cit.* p. 92.

⁹⁰ ORTIZ, *Op. Cit.* p. 91.

levas para trabalhar na agricultura. A história da imigração no Brasil esteve, naquele contexto, voltada, sobretudo, à história das regiões sul e sudeste do país. Em se tratando desta última, o estado de São Paulo é o *locus* preferido da maioria dos pesquisadores que se interessam pela temática, em seus mais variados recortes. Bem verdade que naquele estado aportou e fixou-se a grande maioria dos que deixaram seu lugar de origem para aventurar-se na *estranheza* de outro lugar, a fim de, entre outras coisas, se dar bem na vida. No entanto, ainda naquele contexto, a Bahia, considerando-se as devidas proporções, já havia figurado como destino para imigrantes de algumas nacionalidades.

Ao analisar o assentamento de imigrantes alemães como colonos em zonas agrícolas da Bahia, após a Primeira Guerra Mundial, Albene Miriam Menezes aponta que já desde o século XIX foram empreendidas tentativas nesse sentido, ao sul do Estado, zona da Mata Atlântica – de floresta tropical e clima quente e úmido. Segundo a autora:

A primeira colônia agrária com imigrantes alemães no Brasil, Colônia Leopoldina, foi fundada no ano de 1818 no que viria a ser a região cacaueteira baiana. Esse assentamento distinguiu-se das outras colônias alemãs no Brasil por empregar de forma intensiva a mão de obra escrava. Na primeira fase da imigração alemã para o Brasil (1818-1830), registram-se os seguintes assentamentos no sul da Bahia, além da mencionada Colônia Leopoldina (1818): a Colônia de Frankental (1824); Fazenda, depois Colônia Almada (1815, 1817) e Colônia de São Jorge dos Ilhéus, ou São Jorge da Cachoeira (1818, 1822). Na fase imediatamente posterior à criação do Império Alemão (1871), fez-se ainda uma derradeira tentativa nesse sentido; trata-se da Colônia Moniz (1873), instalada na Fazenda Comandatuba, região da bacia do rio Una.⁹¹

Conforme Menezes, essas experiências, à exceção da mencionada Colônia de São Jorge dos Ilhéus, resultaram, contudo, em fracasso, por vezes com contornos trágicos. E do mesmo modo, teriam malogrado as tentativas com outros

⁹¹ MENEZES, A. M. “Utopia, imigração e a Colônia alemã de Una, Bahia no contexto histórico”. In: **Textos de História. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB**. v. 16, n. 2, 2008. p. 36.

colonos, a exemplo dos açorianos, em 1815, e dos irlandeses, em 1828.⁹² Em suas análises, a autora chama a atenção, ainda, para o fato do sul baiano e das demais microrregiões da Bahia, terem sido mantidas às margens da imigração oficialmente subvencionada pelo governo brasileiro de europeus, em geral, e alemães, em particular, ainda que seja verdade que *o governo da Providência da Bahia fez algum esforço no sentido de atrair imigrantes europeus*, tendo, em 1888, criado a Sociedade Bahiana de Imigração.⁹³

Frederico Edelweiss fala-nos também da presença de imigrantes germânicos na Bahia, tomando como foco a cidade de Salvador. Em seu estudo, destaca o período compreendido entre 1871 e 1914 como representativo do apogeu da colônia alemã no Estado, no qual se verificara uma atuação mais significativa desses imigrantes, sobretudo no início do século XX, em localidades urbanas, onde exerciam profissões como: artesãos, negociantes, industriais e profissionais liberais. Para Edelweiss, ainda que em número relativamente reduzido, os alemães haviam conseguido estabelecer importantes núcleos de conservação e disseminação de sua cultura de origem: associações, escolas, comunidades religiosas, por meio das quais tornaram possível identificar objetivamente a influência desta cultura em segmentos diversos da sociedade baiana.⁹⁴

Giuseppe Federico Benedini, tomando como aporte a produção de autores como Thales de Azevedo⁹⁵ e Manuel Correia de Andrade⁹⁶, constrói o que ele próprio chamou de *breve resenha histórica* acerca dos italianos emigrados para a Bahia, entre os anos de 1848 e 1960, data que ele aponta como sendo a da última leva oficial de italianos que aportaram na Bahia. O autor traz à luz da interpretação as contribuições italianas na indústria, no comércio, na agricultura e nas artes e, confrontando dados quantitativos, já estabelecidos pela bibliografia que lhe fundamenta com outros novos registros, mostra que:

...os italianos residentes na Bahia não passavam, em 1950, do 0,001% da população em geral, porém, ao longo dessa mesma

⁹² MENEZES, *Op. Cit.* p. 38.

⁹³ *Id.*

⁹⁴ EDELWEISS, F. G. "A secular presença alemã na Bahia". **Anais do APEB**, n° 39.

⁹⁵ Ver: AZEVEDO, T. O. G. de. **Italianos na Bahia e outros temas**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia/Secretaria de Cultura, 1989.

⁹⁶ Ver: ANDRADE, M. C. de. **A Itália no Nordeste**. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli; Recife: Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana, 1992.

década, este grupo aumentou na ordem de mais de 50%. [...] Quando da sua emancipação, na metade dos anos 60, as colônias de Itiruçu (Batéia), Jaguaquara e Boa União (Camaçari) abrigavam algumas dezenas de pequenas fazendas de propriedade italiana e, se uma parte dos pioneiros tinha ido embora, outros parentes dos que permaneceram estavam chegando da Europa. Jaguaquara, em particular, tinha-se tornado o maior mercado de verduras da Bahia. [...] Tamanho progresso, verificado em tão pouco tempo após a chegada dos colonos, demonstra por si só a enorme contribuição dos italianos ao desenvolvimento da horticultura baiana, assim como aconteceu com os japoneses e os polacos em outras áreas do estado.⁹⁷

Tratando especificamente do sertão baiano, Maria Luiza Braga Landim aborda a entrada de italianos na região de Jequié. A autora apresenta-nos Giuseppe Rotondano, o pioneiro que *vislumbrou em Jequié um espaço profícuo para viver e desfrutar de uma vida melhor, e quem sabe mais tarde trazer os entes queridos deixados em Trecchina-Itália*. Em seu texto, ela mostra que, embora Jequié fosse geograficamente montanhosa como a região de origem dos italianos que para lá se deslocaram, era *extremamente pobre e seca, sem cursos d'água, povoada por indígenas, cangaceiros e animais selvagens, que constituíam ameaça iminente aos novos habitantes*.⁹⁸ Segundo Landim, as estratégias de adaptação ao novo espaço acabavam, então, por vincular-se ao projeto de vida elaborado por eles. Como gozavam da posse de recursos, puderam implantar o comércio e alcançar o enriquecimento, de maneira que:

Amealharam diversos espaços físicos transformados mais tarde em instituições sociais, culturais e artísticas. Eram letrados, autônomos e perseveraram na efetivação de um

⁹⁷ BENEDINI, G. F. "A emigração italiana para a Bahia" In: **Revista de História e Estudos Culturais**. Vol. 10. Ano X. Nº 2. Julho-dezembro de 2013. p. 19-20.

⁹⁸ LANDIM, M. L. B. "A Saga dos Imigrantes italianos no sertão da Bahia". **Revista "Das Américas"**. Edição nº 10. p. 3. Disponível em: <http://www.nucleasuerj.com.br/>. Acesso em 25/10/2013.

projeto de vida elaborado que tinha um processo ativo de pertencimento e italianidade latente para sua consecução.⁹⁹

Jeferson Bacelar, em pesquisa sobre a presença galega na Bahia, esclarece-nos o processo de inserção dos galegos na sociedade soteropolitana, abalizando as representações construídas pelos nativos em relação aos galegos e as estratégias forjadas por estes para contestá-las e para afirmar-se diante do diferente. Também explicita que, mesmo diante dos choques estabelecidos, os imigrantes galegos encontravam-se integrados à vida local, sobretudo pelas vias do trabalho. Segundo ele, em se tratando da primeira metade do século XX:

Salvador já não é mais a mesma e o galego acompanha o ritmo de suas mudanças. [...] O grupo galego, então, de forma progressiva, vai aceitando cada vez mais os valores universalistas e aceitando completamente as normas e os valores vigentes em Salvador. Assim, perfeitamente adaptados à nossa realidade, aparecem atualmente como um plano expressivo da hospitalidade, pluralismo e abertura dos baianos a todas as raças e povos.¹⁰⁰

Não foram apenas alemães, italianos ou galegos que por aqui desembarcaram como imigrantes. O Quadro 02, adiante, mostra-nos que a Bahia serviu de destino a imigrantes de outras origens, mas, acreditamos que em razão da pouca significância numérica de algumas nacionalidades, ligada à inexistência ou ao desconhecimento de fontes históricas, muitos deles não tenham se tornado objeto de pesquisa. Vemos que os espanhóis, os portugueses e os italianos representavam as nacionalidades com maior número de imigrantes presentes na Bahia, em 1970. Esses dados respaldam, pois, a nossa ideia da escassez de estudos sobre as nacionalidades com presença menos expressiva, considerando que os estudos existentes, à exceção dos que dizem respeito aos alemães, referem-se exatamente àqueles que no quadro aparecem nas primeiras colocações e cuja entrada na Bahia remonta ao século XIX ou à primeira metade do século XX. Vale aqui destacar que

⁹⁹ LANDIM, *Op. Cit.* p. 4

¹⁰⁰ BACELAR, J. **Galegos no Paraíso Racial**. Salvador: Ianamá/CEAO/ CED, 1994. p. 181-182.

os japoneses, foco das nossas análises, aparecem na quarta posição em relação ao número de residentes estrangeiros no Estado.

Quadro 02: NACIONALIDADES PRESENTES NA BAHIA (1970)

| Nacionalidades | Nº de estrangeiros |
|-----------------------|---------------------------|
| Alemã | 316 |
| Argentina | 91 |
| Austríaca | 43 |
| Espanhola | 3.069 |
| Italiana | 1.007 |
| Japonesa | 642 |
| Libanesa | 171 |
| Norte-americana | 338 |
| Polonesa | 125 |
| Portugueses | 1.424 |
| Romena | 47 |
| Russa | 46 |
| Turca | 16 |
| Síria | 118 |
| Uruguaia | 25 |

. Fonte: Censo Demográfico, IBGE, 1970

Foi apenas no início do século XX que ocorreu a entrada de imigrantes japoneses no Brasil, sendo que o país já importava mão de obra europeia desde fins do período novecentista. Esse fato pode estar ligado à questão racial, uma vez que, por ocasião da assinatura do Tratado de Amizade, Comércio e Navegação com o Japão, em 1895, as discussões sobre raça do ponto de vista biológico e psicológico estavam em plena efervescência por aqui. Havia, pois, um amplo quadro de ideias e imagens acerca dos asiáticos no Brasil, elaboradas desde a época que vigorava a discussão sobre a conveniência da entrada de mão de obra chinesa ou indiana no país, até o início do século XX, quando se inicia oficialmente a imigração japonesa para a lavoura cafeeira paulista. Esse ideário evidenciava-se através da imprensa, nas sociedades médico-eugênicas, na diplomacia, em trabalhos intelectuais. O qualitativo “asiático” era considerado, naquele contexto, um sinal negativo e uma categoria abrangente que englobava japoneses, chineses e indianos.¹⁰¹

Vale destacar que a oposição existente à entrada nipônica no Brasil não ocorria apenas por aqui. Do mesmo modo que para Manuel de Oliveira Lima,

¹⁰¹ NUCCI, P. “Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios.” Dissertação de Mestrado em História. UNICAMP. Campinas: 2000. p. 5.

ministro plenipotenciário do Brasil em Tóquio, o referido fato seria *um perigo que oferece uma maior mistura de raças inferiores na nossa população*, para Morioka Makoto, agente da Companhia de Imigração responsável pelo transporte e assentamento de trabalhadores japoneses no Havaí, que havia visitado o Brasil em 1898, as impressões sobre o país não eram satisfatórias. Segundo Jeffrey Lesser, uma notícia publicada no *The Japan Times*, dizia que *as fazendas brasileiras estavam superlotadas de italianos “que são dados a todo tipo de hábitos vergonhosos”, e os fazendeiros eram “frequentemente nada pontuais” no pagamento dos salários.*¹⁰²

Em setembro de 1894, na contramão desses discursos, Sho Nemoto, enviado japonês para assuntos de Imigração, desembarcava em Santos, trajando terno ocidental e despertando o lisonjeio das elites brasileiras. A fim de buscar destino para japoneses, vendeu em sua visita a imagem dos imigrantes nipônicos como “brancos” da Ásia e *como sendo tudo o que os europeus não eram: quietos, trabalhadores e ansiosos por se tornarem brasileiros.*¹⁰³ Destarte, sua propaganda serviria apenas para estabelecer uma ponte que somente seria atravessada cerca de quinze anos depois. Isso porque, ponderando o projeto político de nação empreendido no Brasil naquele contexto, assentado, sobretudo no parâmetro racial, fica explicada a entrada tardia dos japoneses no Brasil em relação aos europeus.

Contrariando o racismo científico e a fim de atender a demanda de mão obra oriunda, entre outras razões, da proibição por parte do governo italiano, em 1902, do transporte subsidiado de seus cidadãos para o Brasil, brasileiros influentes passaram a reavaliar a possibilidade do ingresso de japoneses nas fazendas de café, abrindo precedente à satisfação de seus interesses econômicos, bem como do próprio governo japonês¹⁰⁴. Conforme elucida Lesser:

Sentindo que suas necessidades eram igualmente urgentes, o secretário da Agricultura de São Paulo e o ministro plenipotenciário do Japão começaram a trabalhar. Enquanto Fukashi Suguimura insistia em que ‘nossos colonos encontrarão no estado de São Paulo uma rara felicidade e um

¹⁰² LESSER, J. “Nascimento da cultura nipo-brasileira: repensando os significados da chegada do Kasato-Maru.” In: **Kasato-Maru: uma viagem na história da imigração japonesa / Arquivo Público do Estado de São Paulo São Paulo**. São Paulo: 2009. p. 79-80.

¹⁰³ *Ibid.* p. 77-78.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 80.

verdadeiro paraíso’, Carlos Botelho enviou seu Comissário de Imigração à Argentina, ao Chile e aos Estados Unidos para estudar as colônias japonesas. O relatório final foi entusiástico e, em 1907, Botelho providenciou um contrato abrangendo 3 mil trabalhadores japoneses.¹⁰⁵

Assim, os primeiros nipônicos desembarcaram do *Kasato-Marú*, no Porto de Santos, em 1908, demarcando o início de um fluxo migratório que seria interrompido em 1934, com a instalação do Estado Novo, e retomado após a Segunda Guerra Mundial, quando, a partir de 1952, as relações do Brasil com o Japão se reestabeleceram e as migrações ganharam novo ânimo. Embora a imigração japonesa para o Brasil só volte a ser oficializada em 22 de novembro de 1963, pelo Decreto nº 52.920, assinado pelo presidente João Goulart, a retomada do fluxo migratório deu-se na década de 50. Segundo Sakurai:

...no mesmo ano do reinício das relações diplomáticas com o Japão [...], o Brasil recebeu 54 agricultores especializados na cultura de juta no estado do Amazonas pelo empenho do presidente Getúlio Vargas. Em 1953, 1.480 vão para Mato Grosso, também com a permissão especial do presidente. [...] Apesar de que o Congresso Constituinte de 1946 tivesse imposto restrições à retomada da imigração japonesa, ela voltou por meio de contratos especiais.¹⁰⁶

Ainda que as estatísticas de Sakurai não façam referência àqueles que vieram para a Bahia é certo que os municípios de Una, ao sul do estado, de Ituberá, na região do Baixo Sul, de Mata de São João, na região metropolitana de Salvador, ou ainda Caravelas, Teixeira de Freitas, Santa Cruz Cabrália e Jaguaquara, viram nascer nesse contexto Colônias federais, estaduais ou de caráter espontâneo – nesse caso, formadas pelos dissidentes das chamadas Colônias oficiais. Todas elas abrigariam os imigrantes chegados por via das novas relações estabelecidas entre Japão e Brasil, além de migrantes internos.

¹⁰⁵ LESSER, *Op. cit.* p. 80.

¹⁰⁶ SAKURAI, C. “A chegada do *Kasato-Marú* e o contexto das migrações japonesas (1908-1970).” In: **Kasato-Marú: uma viagem na história da imigração japonesa / Arquivo Público do Estado de São Paulo**. São Paulo: 2009, p. 34.

Quadro 03: NÚCLEOS DE COLONIZAÇÃO DA BAHIA

| Ano de Criação | Planejamento/ Intervenção inicial | Nome do Projeto | Município |
|-----------------------|--|------------------------|-------------------------------|
| 1950 | DTC/ CIC | NC Jaguaquara | Jaguaquara |
| 1953 | INIC | PIC Una | Una |
| 1953 | INIC | PIC Ituberá | Ituberá |
| 1957 | INIC SEAG-BA | NC JK | Mata de São João/ Camaçari |
| 1955 | s/i | Colônia Taquari | Caravelas |
| 1959 | s/i | Aparaju | Caravelas |
| 1959 | s/i | Juerana | Teixeira de Freitas |
| 1959 | s/i | Eunápolis | Santa Cruz Cabrália |

Fonte: BRASIL, 2004: p. 58. Sem informação = s/i. Núcleo Colonial (NC); Projeto Integrado de Colonização (PIC); Colônia (C). Adaptação e correções nossas.

O Quadro 03 é indicativo das Colônias que foram instaladas na Bahia entre 1949 e 1959 e contaram com a inserção nipônica. Una e Ituberá eram assentamentos regulamentados pelo Governo Federal, ao passo que o Núcleo Colonial Juscelino Kubitschek foi criado a partir da parceria da União com o Governo do estado, tendo seu planejamento controlado pela Secretaria de Agricultura baiana. As demais Colônias – Taquari, Aparaju, Juerana e Eunápolis, das quais não se dispõe de informações sobre as esferas de regulamentação, acreditamos tratar-se de Colônias estaduais, uma vez que não foram localizados junto à documentação legislativa federal nenhuma referência à existência delas. No caso do NC de Jaguaquara, embora também não tenhamos localizado o decreto de criação, outra publicação nos registros da União possibilitou-nos classificá-la como sendo federal. Trata-se do Decreto nº 39.364, de 13 de junho de 1956, através do qual o Presidente Juscelino Kubitschek determinava, em relação ao referido Núcleo, a transferência:

...para o patrimônio do Instituto Nacional de Imigração e Colonização todos os imóveis e outros direitos que, pertencendo à União, se encontravam, a 5 de janeiro de 1954, sob administração da extinta Divisão de Terras e Colonização do Ministério da Agricultura e do extinto Departamento Nacional

de Imigração do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio.¹⁰⁷

Fossem elas federais ou estaduais, essas Colônias foram surgindo num contexto em que para o Japão importava estimular as migrações para o Brasil, através das firmas suas concessionárias de emigração, enquanto que na Bahia buscava-se o desenvolvimento agrícola de algumas áreas. O governador Antônio Balbino (1955-1959) já optava:

pelo assentamento de pequenos produtores, no entorno da capital baiana (Recôncavo Baiano e a sudoeste desse), visando formar um cinturão verde para reduzir as importações de produtos como frutas e verduras, importados diretamente do Estado de São Paulo. [...] Basicamente, a ideia do Governo da Bahia era substituir extensas áreas improdutivas, por pequenas propriedades, onde se pudesse produzir o que era importado de São Paulo e, com isso, ampliar a produção local, criar trabalho e remuneração para uma parcela de população rural e atender à crescente demanda nascida em Salvador e sua região.¹⁰⁸

Embora a bibliografia que faz referência à presença nipônica na Bahia seja unânime em balizar sua entrada no Estado entre as décadas de 1950 e 1960, localizamos registros de tentativas anteriores da colonização de outras áreas com assentamento de japoneses. Em 28 de agosto de 1936, o *Correio da Manhã* fazia circular na capital federal a seguinte notícia enviada da Bahia: *Foi sancionada a lei que autoriza o executivo a adquirir cem hectares de terras para a localização de uma colônia de japonezes.*¹⁰⁹

Aquela pequena nota ao pé da página do jornal, dizia respeito às terras onde foi instalada a Colônia Mista de Água Comprida, *mediante contracto entre o governo*

¹⁰⁷BRASIL. Decreto-Lei nº 39.364, de 13 de junho de 1956. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br>. Acesso em 16/12/2013.

¹⁰⁸BRASIL, A. E. "Organização socioespacial e transformações socioeconômicas do Núcleo JK, Mata de São João – Camaçari, Bahia." Dissertação de Mestrado em Geografia. UFBA. Salvador. 2004. p. 57.

¹⁰⁹*Correio da Manhã*, 28 de agosto de 1936, p. 2. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 09/01/2014.

do Estado e o consulado japonês.¹¹⁰ Localizado a 24 quilômetros da capital baiana, o então distrito de Água Comprida, povoado de São Miguel de Cotegipe até 1933, e hoje município de Simões Filho, representou, pois, a primeira tentativa de inserção de japoneses na Bahia, antes mesmo da Segunda Grande Guerra. Trazidos pelo navio *Itapagé*, foi noticiado em 11 de março de 1937 que os primeiros colonos chegaram à cidade de Salvador em número de vinte e seis pessoas, tendo seguido imediatamente para a Colônia.¹¹¹ Outra gazeta informava que os japoneses que por aqui chegavam estavam destinados ao serviço de horticultura da região de Água Comprida, iniciando, juntamente com brasileiros, a experiência da colonização mista, orientada pelo técnico Bungi Kitawara¹¹².

Em 8 de julho de 1937, em mensagem à Assembleia do Estado, o então interventor Juracy Magalhães, que chegou a visitar as obras de Água Comprida¹¹³, pontuava no noticiário¹¹⁴ a colonização com força de trabalho japonesa e nacional como um dos grandes feitos de sua administração (1931-1937). Ele havia retomado o problema da colonização em bases diversas e ao trazer, diretamente de São Paulo, as quatro famílias nipônicas para atuar na horticultura e olericultura, vislumbrava um impulso na economia da região do Recôncavo e da própria capital do Estado.¹¹⁵

Criada em 1939, no governo de Landolfo Alves, a Colônia de Rio Sêco, correspondia a uma área com 674 hectares, divididos em 27 lotes, estando situada no altiplano do município de Santo Amaro, a 85 km da capital e a 20 km de Feira de Santana, *onde toda semana se realiza a maior feira de gado do norte do país*.¹¹⁶ Para sua formação inicial, contou com a transferência de boa parte dos colonos de Água Comprida.

¹¹⁰ *Correio da Manhã*, 28 de agosto de 1936, p. 2. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 09/01/2014.

¹¹¹ *O Jornal*, 11 de março de 1937, p. 4. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 09/01/2014.

¹¹² *A Noite*, 11 de março de 1937, s/p. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 11/01/2014.

¹¹³ *Diário de Notícias*, 9 de março de 1937, Primeira Seção, p. 2. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 09/01/2014.

¹¹⁴ *O Imparcial*, 8 de julho de 1937, p. 14. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 09/01/2014.

¹¹⁵ *O Observador Econômico e Financeiro*, Setembro, 1950, Ano XV, nº 176, p. 87. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 10/01/2014.

¹¹⁶ *O Observador Econômico e Financeiro*, Setembro, 1950, Ano XV, nº 176, p. 89. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 10/01/2014.

Não há evidências que sustentem uma explicação para o deslocamento desses colonos, contudo, temos notícia de que uma grave seca ocorrida em 1937 teria destruído as lavouras da Colônia, *causando vultosos prejuízos*¹¹⁷, ultrapassando dez mil contos, conforme dizia o colono Shigueraru Tahira, em entrevista ao *O Jornal*. Contava ele ainda: *Quando vim para a Bahia [...] sabia que o seu clima era ingrato, mas nunca esperei que chegasse a tal ponto, principalmente em zona próxima à capital. O estio colheu-me de surpresa.*¹¹⁸

Além dos imigrantes transferidos de Água Comprida, a Colônia de Rio Sêco contou também com a introdução de novas famílias. O relato de Costa Miranda, então Diretor de Estatística do Ministério do Trabalho, após viagem à Bahia, Pernambuco e Ceará, é indicativo:

O objetivo da visita foi verificar as condições de recepção de imigrantes europeus deslocados para o Brasil na consonância do acordo administrativo firmado com a Organização Internacional de Refugiados (O.I.R) e, paralelamente, verificar as condições de assistência ao trabalhador nacional. Estive na Colônia de Rio Sêco, onde tive ensejo de ver, lado a lado com o homem nascido no Brasil, elementos alienígenas – poloneses e japoneses – os primeiros DPS deslocados, perfeitamente integrados no ritmo de produção que enriqueceu a Bahia e fortalece a economia nacional. [...] É um exemplo impressionante de assimilação.¹¹⁹

Em 1949, o governador Otávio Mangabeira criava, no Litoral Norte, a Colônia de Emboacica, distante 41 km de Salvador, com a qual se comunicava através de rodovia e estrada de ferro. Tratava-se de uma área com cerca de 1.000 hectares, divididos em 8 lotes de 25 a 30 hectares cada. Grande parte da área era destinada à reserva florestal e ao reflorestamento. O *Diário Carioca* assim noticiou o fato:

¹¹⁷ *O Jornal*, 1 de janeiro de 1938. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 10/01/2014.

¹¹⁸ *O Jornal*, 5 de janeiro de 1938. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 10/01/2014.

¹¹⁹ *Jornal do Brasil*, 29 de maio de 1951, p. 11. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 10/01/2014.

Acaba de entrar em serviço a Fazenda “Emboacica” adquirida e preparada pelo governo, que ali instalou brasileiros e, com estes, alguns japoneses, poloneses e húngaros, que fez virem para a Bahia. A fazenda se destina à horticultura, com o intuito de assegurar o fornecimento de legumes durante a fase do ano em que rareiam as verduras, e daí se tornam muito caras.¹²⁰

Além de japoneses, poloneses e húngaros, temos registro de que também iugoslavos foram introduzidos em Emboacica. Nestor Duarte, Secretário da Agricultura, teria ido pessoalmente fazer o contato com esses imigrantes, buscando convencê-los da *improcedência das alegações concernentes às condições de clima e adaptação, além de demonstrar as boas oportunidades que lhes eram oferecidas*.¹²¹

A partir do cruzamento de dados levantados em periódico que circulava na época, nos foi possível elaborar o Quadro 04, no intuito de destacar a presença nipônica na Bahia já na primeira metade do século XX.

Quadro 04: COLÔNIAS ESTADUAIS DA BAHIA COM INSERÇÃO DE ESTRANGEIROS (1920 - 1940)

| Ano de criação | Governo | Nome do Projeto | Município | Estrangeiros inseridos |
|-----------------------|-------------------|--------------------------|------------------|-------------------------------------|
| 1926 | Góes Calmon | Colônia de Una | Una | Eslavos |
| 1937 | Juracy Magalhães | Colônia de Água Comprida | Salvador | Japoneses |
| 1937 | Juracy Magalhães | Colônia Mocambo | Itaparica | Italianos |
| 1939 | Landulfo Alves | Colônia de Rio Sêco | Santo Amaro | Japoneses Poloneses |
| 1939 | Landulfo Alves | Colônia do Papagaio | Feira de Santana | Polacos |
| 1949 | Otávio Mangabeira | Colônia Emboacica | Serrinha | Japoneses Iugoslavos Húngaros |
| 1949 | Otávio Mangabeira | Colônia Batéia | Itiruçu | Italianos |
| 1949 | Otávio Mangabeira | Colônia Boa União | Camaçari | Italianos |

Fonte: Jornal *O Observador Econômico e Financeiro*, Setembro, 1950, Ano XV, nº 176.

¹²⁰ *Diário Carioca*, 10 de abril de 1949, p. 10. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 10/01/2014.

¹²¹ *Ilustração Brasileira*, 1949, Edição 175, p. 110. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 11/01/2014.

É verdade que a presença japonesa pode ser avaliada como pouco expressiva, se considerarmos que apenas dezoito famílias foram, no total, inseridas em Água Comprida, Rio Sêco e Emboacica.¹²² No entanto, ela é suficiente para pensarmos como as representações acerca da capacidade laborial e de inovação dos estrangeiros, já construídas a partir de sua atuação sobretudo nas regiões sul e sudeste do país, também dirigiam os projetos de colonização aqui na Bahia.

Ao implantar colônias de caráter misto, alocando em suas terras tanto nacionais como estrangeiros, era nestes últimos que os governos depositavam a esperança no desenvolvimento da horticultura e outras culturas, em diferentes regiões. Acreditamos que tanto na visão dos planejadores desses projetos, como no olhar da imprensa, a presença estrangeira viria favorecer os colonos brasileiros muitas vezes já estabelecidos, uma vez que os primeiros detinham um suposto conhecimento agrícola ou ainda, no caso do imigrante japonês, uma disciplina e dedicação ao trabalho que o tornava “reconhecidamente um bom colono”.

São escassas as notícias divulgadas tanto pela imprensa oficial ou não que, ao tratarem dos projetos de colonização no Estado, lançavam mão dos recursos imagéticos. Contudo, quando o fizeram, é o imigrante estrangeiro quem aparece como evocação do trabalho e do progresso. Assim observamos na Figura 02, cuja inscrição, sobre o retrato da família, inclusive das crianças, em meio à lavoura, fala-nos de mudança: *Aspecto novo no interior baiano – família polonesa em Rio Sêco, Santo Amaro*. Também na Figura 03, em que o japonês é apresentado como o *bom colono*, estando a trabalhar *pelo progresso da terra baiana*.¹²³ Ou ainda na Figura 04, que nos expõe *imigrantes yugo-slavos lavrando a terra em Emboacica, onde trabalham, igualmente, ao lados dos brasileiros, colonos húngaros, polonezes e japonezes, com resultados excelentes*.¹²⁴

¹²² *O Observador Econômico e Financeiro*, Setembro, 1950, Ano XV, nº 176, p. 88-89. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 10/01/2014.

¹²³ *A Noite – Suplemento*, 26 de abril de 1949, p. 27. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 19/03/2014.

¹²⁴ *Ilustração Brasileira*, 1949, Edição 175, p. 109. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 19/03/2014.



Figura 02: Poloneses em Rio Sêco

(Fonte: *O Observador Econômico e Financeiro*, Setembro, 1950, Ano XV, nº 176, p. 87.)



Figura 03: Japonês em Emboacica

(Fonte: *A Noite – Suplemento*, 26 de abril de 1949, p. 27.)



Figura 04: Iugoslavos em Emboacica
(Fonte: *Ilustração Brasileira*, 1949, Edição 175, p. 109.)

Embora o governo do Estado, em diferentes contextos, tenha se empenhado em implementar programas de colonização para desenvolvimento da atividade agrícola, arriscamo-nos a dizer que esse empenho nunca esteve próximo à realização de um projeto de reforma agrária capaz de propiciar acesso à terra aos baianos que já viviam no campo e dispunham de experiência na lida com a terra. A inserção do elemento estrangeiro funcionava como garantia da entrada de mão de obra mais qualificada, mais disposta ao trabalho, sendo-lhe atribuído alto valor. Isso auxiliava diretamente na opinião que os próprios estrangeiros construíam sobre o trabalhador nacional, vendo-o, muitas vezes, como preguiçoso.

Conforme aponta Brasil, em seu estudo sobre o Núcleo JK, o governo baiano teria despendido nesse processo de absorção de mão de obra estrangeira recursos materiais e financeiros do Estado, em detrimento da assistência aos trabalhadores baianos que não dispunham da posse da terra. Aponta a autora:

Investiu-se no aporte de mão-de-obra estrangeira que, posteriormente, se excluiu para buscar oportunidades melhores

em outras áreas mais desenvolvidas. É inegável o fato de que os japoneses tinham maior capacidade de buscar novas oportunidades fora do Núcleo JK, pois há que se considerar que as maiores facilidades na obtenção de recursos se encontravam ao seu alcance, fosse na forma de ajuda financeira ou ajuda material, vindas através do Consulado do Japão ou seus organismos de ajuda.¹²⁵

Vimos, então, que a inserção de colonos japoneses na Bahia ocorreu desde a primeira metade do século XX. Não há informação que nos permita precisar se esses japoneses vieram diretamente do Japão ou aqui chegaram através de deslocamentos internos, tendo partido de outras regiões. Apenas sabemos que os nipônicos da Colônia de Água Comprida vieram diretamente do estado de São Paulo, tratando-se de colonos *já ambientados*, conforme consta em noticiário da época.¹²⁶

Conforme mostra o Quadro 05, a seguir, até 1970 havia 650 indivíduos de nacionalidade nipônica vivendo na Bahia, distribuídos nas diferentes microrregiões do estado. É um número relativamente pequeno se comparado à presença japonesa em outras áreas do Brasil, no mesmo período, como São Paulo, Paraná e Amazonas, por exemplo. Contudo, apenas sua presença é indicativa de que em cada colônia em que se instalaram, fosse habitando o mesmo espaço com brasileiros ou fosse com estes e os europeus, eles vivenciaram processos de reconfigurações identitárias marcados ora pelo acionamento, ora pela negociação, de sua cultura de origem. E o fizeram de tal maneira, ligados a uma cultura do trabalho que, mesmo não representando maioria numérica nesses núcleos de colonização, as colônias das quais fizeram e fazem parte estão presentes no imaginário local como “colônias japonesas”.

¹²⁵ BRASIL, *Op. Cit.* p. 60.

¹²⁶ *O Observador Econômico e Financeiro*, Setembro, 1950, Ano XV, nº 176, p. 87. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 10/01/2014

Quadro 05: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTRANGEIROS JAPONESES NAS MICRORREGIÕES DA BAHIA (1970)

| Microrregião | Japoneses residentes |
|----------------------------------|-----------------------------|
| Baixo Médio São Francisco | 07 |
| Chapada Diamantina Meridional | 02 |
| Senhor do Bonfim | 09 |
| Piemonte Diamantina | 30 |
| Sertão de Canudos | 01 |
| Feira de Santana | 07 |
| Jequié | 16 |
| Planalto de Conquista | 03 |
| Pastoril de Itapetinga | 11 |
| Agreste de Alagoinhas | 06 |
| Litoral Norte Baiano | 13 |
| Salvador | 323 |
| Recôncavo Baiano | 22 |
| Tabuleiros de Valença | 27 |
| Cacaueira | 98 |
| Litorânea Extremo Sul | 63 |
| Interiorana Extremo Sul | 03 |
| Encosta do Planalto de Conquista | 01 |
| Sertão de Paulo Afonso | 08 |
| TOTAL | 650 |

Fonte: Censo Demográfico, IBGE, 1970.

São, destarte, colônias que, com sua presença, passariam de espaço a lugar¹²⁷, face às relações que iam sendo forjadas, estabelecidas, concretizadas ou até mesmo evitadas. Lugar construído pela soma de cada experiência inicialmente nipônica – embora, não apenas – de sujeitos/agentes que, deslocando-se do seu país de origem, criaram e recriaram, na “estranheza” de outro espaço, seus comportamentos, suas atitudes, suas práticas cotidianas, suas identidades. Lugar tecido com os fios da cultura e seus intrincados processos. Lugar de destino, lugar de gente, lugar de brasileiros, italianos, poloneses, húngaros, iugoslavos e também de japoneses.

¹²⁷ TUAN, Y. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: 1983.

1.3. Entre partir e chegar: aportes, ensejos e negociações

Todo processo migratório é dialético. Envolve partida e chegada, medo e coragem, velho e novo, “eu” e “outro” e, no caso em questão, ocidente e oriente. Assim, aqueles que o vivenciam tendem a enfrentá-lo de modos diversos, rendendo-se às suas consequências, a depender das condições que na sociedade receptora favorecem ou constroem sua adaptação àquela estrutura social, ou impondo-se como sujeito que, mesmo *outsider*¹²⁸, é capaz de dar continuidade à sua experiência enquanto ser social e cultural, dialogando com a cultura que passou a fazer parte e, inevitavelmente, torna-se outra com sua presença. Nesse sentido, Tzvetan Todorov lembra-nos que:

O homem desenraizado, arrancado de seu país, sofre em um primeiro momento: é muito mais agradável viver entre os seus. No entanto, ele pode tirar proveito de sua experiência. Aprende a não mais confundir o real com o ideal, nem a cultura com a natureza: não é porque os indivíduos se conduzem de forma diferente que deixam de ser humanos. Às vezes ele fecha-se em um ressentimento, nascido do desprezo ou da hostilidade dos anfitriões. Mas, se consegue superá-lo, descobre a curiosidade e aprende a tolerância.¹²⁹

Como sujeitos desenraizados, termo acionado por Todorov para falar do imigrante no seu processo de deslocamento e adaptação ao novo lugar, os japoneses chegados a partir de 1953, sobretudo aqueles com destino a Ituberá, sujeitos de nossa investigação, encontraram na Bahia espaços negociados, em termos políticos, para seu assentamento. Espaços rurais, que se tornariam lugares nipônicos, mas também baianos, cearenses, sergipanos, paraibanos. Espaços que, no contexto das políticas de reforma agrária empreendidas pelo governo brasileiro

¹²⁸ O termo *outsider* refere-se àquele indivíduo que é excluído por um grupo já *estabelecido* dentro de um mesmo espaço, sendo considerado inferior e não observante das normas e regras estabelecidas. A exclusão e estigmatização do *outsider* torna-se arma poderosa para que o *estabelecido* preserve sua identidade e afirme sua suposta superioridade, configurando um preconceito que não pode ser entendido apenas no plano individual, mas também no nível grupal. Ver: ELIAS, N. SCOTSON, J. L. **Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: 2000.

¹²⁹ TODOROV, T. **O homem desenraizado**. Trad. Christina Cabo. Rio de Janeiro: 1999, p. 27.

nas décadas de 1950 e 1960, abrigariam tanto japoneses como famílias brasileiras, na condição de migrantes internos, interessadas em lotes de terra para produzir.

A Bahia e esses imigrantes viam nascer, assim, em diferentes pontos do estado, a Colônia de Una (Sul), o Núcleo Colonial de Ituberá (Baixo-Sul) e o Núcleo Colonial Juscelino Kubitscheck (região metropolitana de Salvador). Ambos assentavam-se sobre áreas resultantes de um processo de povoamento ocorrido nos moldes de ocupação do Brasil Colonial, de onde se depreende uma estrutura agrária construída com base na má distribuição de terras e na conseqüente formação de latifúndios, com algumas singularidades de região a região.

Em Una, a criação do Núcleo Colonial deu-se pelo Decreto nº 30.390, de 14 de janeiro de 1952. As terras haviam sido transferidas *à União pelo Estado da Bahia, na forma da lei estadual nº 412, de 12 de setembro do corrente ano, tendo sido as mesmas constituídas pelas da extinta 'Colônia Itaraca'*.¹³⁰ Localizado no sul da Bahia, na microrregião Ilhéus-Itabuna, o município de Una encontra-se em meio à região cacaueteira, distando 503 km da capital do Estado. Passado um ano da publicação do seu Decreto de criação, em 14 de janeiro de 1953, brasileiros e cinco famílias japonesas oriundas de São Paulo, *já habitavam* a Colônia, levando-a a *apresentar um progresso extraordinário com a produção de um milhão de mudas de cafeeiros, além de seringueiras*¹³¹.

Era uma manhã de segunda-feira, quando o *Amerika Maru* ancorou, a 10 de agosto de 1953, no Porto do Rio de Janeiro. Trazendo a bordo famílias japonesas que habitariam o Núcleo de Una, sua ancoragem representava o início de uma nova fase da imigração entre o Brasil e a Terra do Sol Nascente. A chegada dos 235 imigrantes foi alvo no noticiário da cidade do Rio de Janeiro:

Sobreviventes de Hiroshima e Nagasaki chegaram pela manhã de hoje, ao Brasil, pelo navio nipônico "América Maru", procedente do porto de Kobe, no Japão, via Canal do Panamá. São 235 imigrantes agricultores que se destinam à lavoura baiana e deverão fixar residência na Colônia de Una, próximo a

¹³⁰BRASIL. Decreto-Lei nº 30.390, de 14 de janeiro de 1952. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br>. Acesso em 06/05/2012.

¹³¹ *A Noite*, 14 de janeiro de 1953, p. 7. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 10/01/2014.

Ilhéus, onde já se encontram cinco outras famílias que anteriormente residiam em colônias japonesas no interior de São Paulo. Com exceção de 5 famílias católicas, as restantes pertencem à religião budista. Êsses imigrantes viajaram custeados pelo governo japonês e foram auxiliados em sua localização na Bahia pelo Govêrno Federal através do Departamento Nacional de Imigração. [...] Entre os imigrantes viajou a família Okimoto, cujo filho Morigi, de seis anos, parálítico, foi impossibilitado de desembarcar pelo médico da Saúde dos Portos. [...] Salvo as duas famílias procedentes de Hiroshima, sobreviventes da destruição atômica, os demais imigrantes são originários de Kagoshima, Miyazaki, Yamaguchi, Gifo¹³², Kumamoto, Fukuo¹³³ e Hokkaido.¹³⁴

Após 44 dias a bordo do *Amerika Maru*, os imigrantes foram dirigidos à Hospedaria dos Imigrantes da Ilha das Flores, lá permanecendo por dois meses até embarcarem no navio Poconé, do Lóide Brasileiro¹³⁵. Conforme aponta Leila Maekawa, *das 38 famílias estabelecidas em Una, 15 se deslocam para outras colônias após três meses de estadia. As restantes permanecem e se dedicam à cultura de seringueira, cacau, arroz, produtos hortícolas e fruteiras em geral.*¹³⁶

O processo de formação do Núcleo Colonial Juscelino Kubitscheck, localizado nos municípios de Mata de São João e Camaçari, região metropolitana de Salvador, já foi bem descrito por Antônia Eloísa Brasil. Segundo a autora, o Núcleo:

...representa um espaço instituído por intervenção dos governos Federal e do Estado da Bahia, criado com a finalidade de assentar trabalhadores rurais, em unidades de produção familiar, através de um projeto de colonização mista, entre nacionais e japoneses, inaugurado primeiramente por

¹³² Leia-se Gifu.

¹³³ Leia-se Fukuoaka.

¹³⁴ *Última Hora*, 10 de agosto de 1953, p. 2. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 10/01/2014.

¹³⁵ MARTINS, R. G. **Japão do pós-guerra: a contribuição do Brasil**. Cruz das Almas: Mansão Sol Nascente, 1988. p. 32.

¹³⁶ MAEKAWA, *Op. cit.* p. 28.

famílias brasileiras, previamente selecionadas, de acordo com as aptidões manifestadas para a agricultura.¹³⁷

O Núcleo JK corresponde a uma extensa área de 4.900 hectares, loteados como cinco fazendas: Luanda, Itapecirica, Quebra Coco, São Pedro e Camaçari, que *juntas compõem uma estrutura agrária dividida em pequenas glebas de tamanho médio entre 20 e 25 hectares, criadas para produção e fornecimento de hortifrutigranjeiros ao mercado da capital baiana e cidades circunvizinhas.*¹³⁸

Para a formação do Núcleo, foi imprescindível a participação do Instituto Nacional de Imigração e Colonização (INIC), ligado ao Ministério da Agricultura do Governo de Juscelino Kubitschek, e responsável por coordenar os projetos oficiais de colonização no Brasil. Através da Concessionária Japonesa Kaikyoren, Isao Mukida e Masaoki Matsumoto encarregaram-se de selecionar os nipônicos que viriam diretamente para o Núcleo JK.¹³⁹ Segundo Leila Maekawa, cento e dezessete famílias vieram do Japão e mais três da República Dominicana, para o Núcleo JK, tendo sido a colônia que mais recepcionou imigrantes japoneses na Bahia, ao longo de suas cinco fazendas.

Em 20 de outubro de 1953, o então Presidente da República, Getúlio Vargas, assinava o Decreto nº 34.293, que criava o Núcleo Colonial de Ituberá. As terras eram *constituídas por cinco mil hectares de terras doadas à União pela Prefeitura Municipal de Ituberá e pela S.A. Ituberá Comércio e Indústria.*¹⁴⁰ A Sociedade Anônima Ituberá Comércio e Indústria (SAICI), foi instalada em Ituberá, enquanto empresa madeireira do grupo Odebrecht, em 1950, sendo responsável *pela intensa retirada de madeira na região, inclusive nas áreas da atual Colônia e terras devolutas vizinhas, onde árvores centenárias [...] eram serradas e vendidas.*¹⁴¹

É possível indagarmos até que ponto este fato pode estar ligado à doação das terras pela SAICI, uma vez que o desmatamento pode ter acarretado o desinteresse pela manutenção de propriedade, tornando-as, por conseguinte, objeto

¹³⁷ BRASIL, A. E. *Op. cit.* p. 23.

¹³⁸ BRASIL, A. E. *Op. cit.* p. 19.

¹³⁹ FUJIKURO, T. FUNAKI, R. **Núcleo Colonial JK. 3º aniversário de imigração.** Mata de São João, BA: 1989, p. 2.

¹⁴⁰ BRASIL. Decreto-Lei nº 34.293, de 20 de outubro de 1953. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br>. Acesso em 06/05/2012.

¹⁴¹ OLADE, A. R. MATOS, E. N. CONCEIÇÃO, H. R. "O desenvolvimento de sistemas agroflorestais pelos agricultores familiares no Baixo Sul da Bahia". Disponível em: <http://www.alasru.org>. Acesso em 15/11/2012.

de barganha política. São vários, inclusive, os registros de enaltecimento à figura de Norberto Odebrecht, proprietário da SAICI, nas sessões da Câmara Municipal de Ituberá naquele período.

...não é admissível, nem seria justo, deixar de registrar aqui, num gesto de sincera homenagem, o nome do Eng^o Norberto Odebrecht, o qual como um enviado da Providência, fez-se o pregoeiro dessas possibilidades magníficas atraindo os elementos que com ele dinamizaram neste momento o parque industrial de nossa terra.¹⁴²

Outro registro corrobora nossa fala:

Após historiar os principais empreendimentos de sua administração à frente da Prefeitura, agradeceu a todos quantos contribuíram para o brilhantismo de sua gestão, ressaltando a cooperação dos srs. vereadores em geral, não esquecendo a pessoa do dr. Norberto Odebrecht, um dos pioneiros do progresso de Ituberá.¹⁴³

Segundo Olalde, resultante da implantação da Lei de Terras, ainda no século XIX, a área que se transformava em Colônia, era constituída de terras devolutas, e contava com pequenas áreas:

ocupadas por posseiros que cultivavam suas roças e a maioria estava coberta de matas, onde havia várias espécies de árvores valiosas, como maçaranduba, aderno, sucupiruçu, jacarandá, pequi-verdadeiro, louro verdadeiro, inhaíba, cedro, oitizeiro, bacuparizeiro, juçara e outras. Existiam também vários tipos de animais nas matas, dentre os quais, o caititu, a paca, o teiú, o tau-verdadeiro, o tatu-peba, o tatu-rabo-de-couro, o tatu-rabo-de-sola, a cotia, o veado, o queixada-branca...¹⁴⁴

¹⁴² Ata da 1ª Sessão Ordinária da Câmara Municipal de Ituberá, realizada em 7 de abril de 1954. Livro 1. p. 43.

¹⁴³ Ata da Sessão Extraordinária da Câmara Municipal de Ituberá, realizada em 9 de agosto de 1954. Livro 1. p. 54.

¹⁴⁴ OLALDE, *Op. cit.* p. 12.

Trata-se de uma flora e fauna evidenciadas nas memórias de Teruko, ao revelar os medos que lhe causara o início da vida naquelas terras, pondo-nos diante do confronto cultural que enfrentava:

Então eu conhecia pouquinho o trabalho na roça. Mas eu morava em Tóquio. Como que vou chegar aqui e entrar no mato? Tem bicho, não tem porta, de noite queria urinar tinha que olhar primeiro, pra sair, porque não tinha lugar de fazer xixi, nem nada. O barracão tinha aquela porta grande, aí tinha que olhar primeiro porque quando menino quer fazer xixi tem que abrir, tem que olhar, tá escuro, muito mato, tem bicho caititu, tanto bicho, rapaz! Quando ouvia barulho sabia que tinha onça perto. Tinha que fazer fogo pra espantar bicho.¹⁴⁵

A criação do Núcleo de Ituberá, conforme vimos, visava à fixação de trabalhadores rurais das zonas mais atingidas pelas secas, constituindo-se como o oitavo núcleo fundado para resolver o problema do êxodo de sertanejos.¹⁴⁶ Originalmente, o projeto não contava com a inserção da mão-de-obra nipônica. No entanto, conforme já apontamos, algumas famílias dirigidas à Colônia de Una, ao solicitarem sua transferência para outro projeto, uma vez que seus lotes eram íngremes e improcedentes ao cultivo, foram conduzidas pelas autoridades competentes a Ituberá, cujo Núcleo ainda encontrava-se em fase de instalação. Das 15 famílias que abandonaram a Colônia de Una, 10 foram encaminhadas a Ituberá. O Quadro 06 é resultado da nossa tentativa de reunir informações sobre essas famílias que foram pioneiras no Núcleo de Ituberá. Foi construído a partir da reunião de vestígios diluídos em fotografias, jornais da época e nos depoimentos orais, os quais serviram de orientação para imergirmos no Banco de Dados do Museu Histórico da Imigração no Brasil. Vejamos:

¹⁴⁵ Depoimento de Teruko Nischiuchi. 18/02/2013.

¹⁴⁶ *Correio da Manhã*, 11 de setembro de 1953. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 10/01/2014.

Quadro 06: FAMÍLIAS JAPONESAS PIONEIRAS EM ITUBERÁ (1954)

| Província de origem | Sobrenome | Nomes |
|----------------------------|------------------------------|--|
| Hokkaido | YOGO | Kiyoshi, Miyoshi, Chojiro, Kazu, Seiji, Minoru, Nobuo, Mitsue, Hiroko, Yasue |
| Fukushima | NISCHIUCHI | Goro, Teruko, Sai, Kazuaki, Masafumi, Yukiharu, Kesa, Nobue |
| Shiga | KAWABE | Hisao/Mitsuo, Shizu, Hiroshi, Shigeko |
| Fukushima | NAKAUCHI | Yoshie, Mitsue, Tsune, Hitoshi, Toshio, Noriyuki, Shigemasa/Mormaga |
| Fukushima | TOGUCHI/HIGUCHI/O KEGUCHI | Shigekazu, Tetsu, Katsu, Katsumi, Kaoro, Hideko |
| Kumamoto | MIGITA | Manabu, Matsuko/Shoko, Kamehiko, Sayuri, Matsuki, Tsuruki, Toshio |
| Kumamoto | TAKAKI | Kiyoto, Tomoe, Tetsuo, Osamu, Katsuyuki, Misako, Sakiko |
| Miyagi | AMANO | Mitsumaru, Kinuko, Takako, Taeko, Araya, Chihiro, Toyoko |
| Yamaguchi | TAKEMURA | Kazuo, Harumi, Hiroshi, Kenijiro, Mitsuo |
| Kukushima | ITOGAWA/IDOGAWA | Takashi/Masaru, Umeko, Masao, Keiko/Tamako, Yoko, Noriyo, Mamoru |

Fonte: *Navios de Imigração. Lista de Passageiros*. Museu Histórico da Imigração no Brasil. Disponível em: <http://www.museubunkyo.org.br>.

A entrada nipônica em Ituberá pode ser dividida em três etapas. A primeira delas diz respeito às dez famílias já citadas, das quais oito acabaram abandonando o local impelidos pela ameaça da malária¹⁴⁷. A investigação nos Registros de Óbito do município revelou-nos, contudo, apenas uma vítima da doença: o senhor Chojiro Yogo faleceu aos 81 anos de idade, em três de março de 1957.¹⁴⁸ A segunda, refere-se à entrada de 11 famílias oriundas de outros estados do país, como o Rio Grande do Norte e o Pará. Na terceira delas, foram introduzidas em 1957, mais 6 famílias vindas diretamente do Japão. Entre 1969 e 1973, chegaram de colônias brasileiras as 8 famílias que encerraram o ciclo migratório do Núcleo.

Foi, pois, por estas vias e nestes espaços/lugares, que chegaram à Bahia e se instalaram os Kuratani, os Maekawa, os Yogo e todos os outros que cruzaram o oceano Pacífico como imigrantes, ou deslocaram-se internamente já aqui no Brasil, entre as décadas de 1950 e 1970. Nestes contextos, as famílias submeteram-se a

¹⁴⁷ MAEKAWA, *Op. cit.* p. 31.

¹⁴⁸ Cartório do Registro Civil das Pessoas Naturais da Comarca de Ituberá. Livro Assento de Óbito. Ano de 1952 a 1960. Nº 10. p. 175. Assento nº 1.475.

longas travessias, enfrentando a dureza das viagens, a saudade dos que ficaram, a falta de alimentos e até mortes. E nestes espaços forjaram seus novos lugares, reinventando suas práticas, experienciando outras culturas e reconfigurando suas identidades.

Para essas colônias, vinham japoneses oriundos de diversas partes do Japão, onde eram recepcionados em dois centros específicos: Kobe, montado em 1952, e Yokohama, em 1956, ambos com capacidade para receber 300 pessoas. Nesses centros, os imigrantes dispunham de alojamento, alimentação e exames médicos gratuitos. Lá obtinham, igualmente, passaporte e visto, assim como eram submetidos a cursos que os orientavam sobre a geografia, os costumes, a religião, a agricultura e a higiene do país que os recepcionaria.¹⁴⁹ A narrativa de Yoshimassa Kuratani auxilia nesta apreensão:

A gente recebia instrução, antes. Tinha palestra que falava como vivia no Brasil. Ficava lá esperando até partir, era muita coisa que falava de agricultura, de terra boa para plantar, de clima aqui. Clima aqui é bom mesmo, né? Quente (risos). Ali via se tinha, nós no caso, tinha estudado, tinha que ter curso né? Meu pai era padeiro, tinha que saber alguma coisa. Lá mostrava as fotos do que podia se produzir aqui. Era cada cacho de banana, do tamanho do mundo. E aí ficava lá até embarcar. Ali mesmo já conversava com outros que vinham também.¹⁵⁰

Atrelando-se à narrativa acima, a Figuras 05 ajuda-nos na reconstrução da experiência vivida pelos imigrantes antes da partida. Vislumbramos parte do alojamento do centro de recepção de Kobe, onde várias camas enfileiradas acomodavam, em cômodos diferentes, as mulheres e as crianças, e os homens. A permanência, de cerca de oito dias, que servia à emissão de passaportes e vistos, bem como à preparação didática das famílias, podia ceder lugar às relações de amizade e solidariedade entre aqueles que, apesar de partirem de regiões distintas, partilhavam, já em Kobe, de um mesmo sentimento: esperança.

¹⁴⁹ SAKURAI, *Op. cit.*, p. 32-33.

¹⁵⁰ Depoimento de Yoshimassa Kuratani. 15/04/2013.



Figura 05: Yoshimassa e Takeko Kuratani, em Kobe. 1957.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)



Figura 06: Japanese embarcados no navio *Amerika Maru*,
com destino ao Brasil. 1957.
(Fotografia gentilmente cedida por Takao Kuratani)

A partir dali, iniciava-se um processo de mobilidade espacial. Despediam-se e embarcavam. No Japão, deixavam os parentes que não quiseram se aventurar. Sim. Aventurar-se era o que fazia cada sujeito a bordo daqueles navios. Aventurar-se é o que faz cada sujeito que assume, nos processos de deslocamento, a(s) identidade(s) de migrante. Nesse caso, eram imigrantes do Oriente. Japoneses de cidades e campos, afugentados pelas mazelas da Segunda Guerra. Recorta-se o tempo. Tempo de fuga, de esperança, tempo de poucas malas, quase sem quimonos. Tempo de um pós-guerra que marcava a terra natal, a Terra do Sol Nascente, com os abalos do desemprego. A partida não se configurava, pois, apenas como um ato voluntário, mas como resultado de uma crise econômica e social enfrentada pelo Japão do pós-guerra.

Não eram os primeiros a aventurar-se para o mesmo destino. Antes da Segunda Guerra, milhares de outros já o haviam feito. O Kasato-Maru e o Porto de Santos, contam muito desse feito. O famoso bairro da Liberdade, em São Paulo, estampa a forte presença das primeiras levas. No nosso caso, os imigrantes faziam parte das últimas levas de imigração oficial japonesa para o Brasil, as quais encerraram um ciclo interrompido em 1942, por conta da entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial e o conseqüente rompimento de relações com o Japão, e retomado em 1952, com o envio de japoneses para os estados do Amazonas e do Mato Grosso. Homens, mulheres e crianças são os sujeitos dessa ventura/desventura. Grupos familiares como os Nischiuchi, Kuratani, Miyakawa, Yogo, Kasaki, Sakaki, Idogawa, Myamoto, Kawabe e os Nojima que, como tantos outros, amargavam, em distintas regiões do Japão, os saldos do pós-guerra e que caminhavam rumo ao enfrentamento de outras culturas. De tal maneira, carregavam os dissabores que os impeliam como imigrantes e a eles agregariam, na terra de acolhida, a contrariedade da estigmatização como estrangeiro, como o *outro*, como o diferente ou ainda, o exótico. No Brasil, além da luta pela sobrevivência, já levada a cabo no próprio Japão de poucas oportunidades, os japoneses precisavam angariar forças e estratégias para o embate das identidades, as quais iam sendo negociadas e reconfiguradas.

Em 10 de agosto de 1953, quando o Amerika Maru aportou trazendo as famílias destinadas à Una, o Porto do Rio de Janeiro foi palco de uma situação inusitada, que nos permite refletir sobre um dos dissabores dos quais falamos acima. Uma criança de seis anos de idade, que aparece na Figura 07, portadora de

paralisia congênita nas pernas, foi impedida de desembarcar. O caso de Morigi Okimoto transformou-se em pauta de diversos jornais no Rio de Janeiro. Ao anunciar a chegada dos japoneses destinados à lavoura na Bahia, o faziam apelando para o sentimento de compaixão dos seus leitores, exaltando a marca da hecatombe de Hiroshima, na figura de Morigi.



Figura 07: Morigi Okimoto, na Hospedaria das Flores. 1953.
(Fonte: *Última Hora*, 14 de agosto de 1953, p. 3)

O pai de Morigi, Shogo Okimoto, relata que já morava no Brasil e retornou ao Japão com esposa e filho e lá os perdeu para a Guerra, tendo então contraído novo matrimônio. Dessa união, nasceram dois filhos, sendo Mogiri aquele que foi marcado no corpo pelas irradiações atômicas. Na sua edição de 14 de agosto de 1953, o *Última Hora* chegou a exibir, orgulhoso do seu feito, uma fotografia de Morigi, capturada na Hospedaria da Ilha das Flores. Em seu texto, chega a afirmar que

*depois de numerosas tentativas para fotografar Morigi Okimoto [...], a reportagem fotográfica [...] conseguiu colher a foto [...] apesar dos protestos dos pais*¹⁵¹.

Enquanto o passado de Hiroshima, cidade natal de Morigi, imputava-lhe marcas físicas capazes de fechar-lhe as portas do novo lugar onde sua família depositara a esperança do recomeço, tantos outros imigrantes traziam consigo uma multiplicidade de memórias, inscritas ou não no corpo. Assim, o que nos interessa não é a cessão ao apelo da gazeta, como pode parecer a nossa intenção, mas a consciência de que os homens, mulheres e crianças que aqui chegaram em 1953 haviam emergido de experiências de luto, de fome, de dor, de expulsão. Suas narrativas são construídas a partir da reelaboração de suas memórias. Aos 88 anos de idade, Dona Teruko, como é chamada no Núcleo, traz essa memória inscrita no sentido da audição:

Quando eu tava no Japão, eu tava na guerra. Em cima da casa, a gente ouvia avião fiiiiiii, descendo. [*Tampa os ouvidos e fecha os olhos enquanto encena o fato.*] Era uma cidade muito visada, então os americanos mandavam bombas sempre. Quando americano chegava bombardeando, fazia assim: pá pá pá pá pá! E isso tudo era por cima da casa. Eu não esqueço aquele barulho.¹⁵²

Para Takao Kuratani, falar da vida deixada no Japão é trazer, de modo surpreendente, a guerra no paladar. Suas lembranças são de um tempo difícil, onde o desemprego e a falta de perspectiva emolduravam a existência de sua família. São memórias de sua infância e talvez por isso tenha lançado mão de uma memória gustativa para poder sorrir ao rememorar aquele tempo: *a situação era difícil. Minha mãe vendia batata assada na rua, pra poder a família sobreviver. Imagine! Vendia batata assada, todo dia. Mas era gostoso, viu? (risos)*.¹⁵³

Todas essas lembranças, afloradas de diferentes maneiras, convergem para a explicação à nossa indagação sobre o que teria impulsionado esses japoneses a migrarem para a Bahia. Paul Singer destaca que é preciso diferenciar motivos e

¹⁵¹ *Última Hora*, 14 de agosto de 1953, p. 3. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 27/04/2014.

¹⁵² Depoimento de Teruko Nischiuchi. 18/02/2013.

¹⁵³ Depoimento de Takao Kuratani. 15/08/2014.

causas da imigração. Para ele, os primeiros circunscrevem-se às razões de ordem individual, enquanto as últimas, às de ordem estrutural. Nesse sentido, esclarece que:

É o fluxo migratório originado por determinados fatores estruturais que determinam o seu desenvolvimento no espaço e no tempo, o primeiro objeto de estudo. Uma vez compreendido o fluxo, as suas causas e fatores condicionantes, determinados movimentos que o compõem podem ser investigados isoladamente.¹⁵⁴

Para Tetsundo Tsukamoto o processo de imigração envolve uma relação entre a demanda de um “país receptor” e a capacidade de atendimento a essa demanda por parte do “país remetedor”.¹⁵⁵ Brasil reitera essa ideia, afirmando que:

...os fatores de crise no Japão e as perspectivas de prosperidade no Brasil – através da capacidade de receber os emigrantes e colonizar áreas do território brasileiro – convergiram no sentido de atender às carências de ambos os lados.¹⁵⁶

Muito já se abordou sobre o que teria, então, causado a migração japonesa, sobretudo, na sua primeira fase, anterior à Segunda Guerra. Segundo Waldemar Leão Neto, a Restauração Meiji de 1868 teria sido a responsável pelo surgimento de uma corrente emigratória no país, à medida que marcou o início do acelerado processo de modernização do país. Assim, para o autor, dois fatores podem explicar a entrada do Japão no cenário da emigração:

o crescimento da pressão populacional, resultante das medidas repressivas adotadas pelos novos governantes contra a prática do aborto e do infanticídio (tolerados à época do Shogunato)

¹⁵⁴ SINGER, P. **Economia Política da Urbanização**. 11 ed. São Paulo: 1987, p. 52.

¹⁵⁵ TSUKAMOTO, T. “Sociologia do imigrante: algumas considerações sobre o processo migratório”. In: SAITO, H. MAEYAMA, T. (Orgs.) **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. Petrópolis/São Paulo: 1973, p. 13.

¹⁵⁶ BRASIL, A. E. *Op. cit.* p.52

bem como da gradual melhoria das condições médico-sanitárias [...] e o impacto provocado no pequeno campesinato pelas reformas fiscais do Governo Meiji.¹⁵⁷

Ainda de acordo com Leão Neto, ao determinar a estruturação do país em bases econômicas modernas, esquematizou-se um audacioso programa de implantação de indústria pesada, transportes, mineração, modernização das forças armadas e educação, além da própria ampliação de todo o aparelho estatal. Conforme aponta, *para arrecadar os recursos necessários a empreendimentos dessa magnitude, o Governo alterou drasticamente em 1873 o imposto territorial rural e passou a exigir seu recolhimento em moeda e não mais in natura, como se permitira até então*. Esse fato, ocasionou a desagregação de significativa parcela do campesinato, que viu-se obrigado a tornar-se arrendatário ou dirigir-se aos centros urbanos. Nestes, a indústria ainda incipiente não se mostrava em condições de absorver o excedente de mão de obra expelida do campo e o desemprego elevado, aliado à baixa do nível salarial agravava as condições sociais. O governo nipônico foi, assim, compelido a legalizar a emigração, até então proibida.¹⁵⁸

No pós-guerra, a causalidade explica-se pela necessidade de deslocamento populacional, quando o Japão encontra no Brasil um contexto nacional com uma nova orientação econômica: a diversificação do sistema produtivo nacional através da criação de indústrias de base e da modernização do parque industrial já instalado. Para o Brasil, a entrada de imigrantes atendia o intuito de suprir as demandas das indústrias instaladas e, em menores proporções, a colonização agrícola. Ao receber imigrantes tornava-se possível preencher a demanda de mão de obra especializada e assim se adaptar ao novo cenário econômico e político que se configurou no pós-guerra.

Quanto ao Japão, embora já desfrutasse de um espantoso crescimento no período de retomada das migrações pós-guerra, apresentava, conforme aponta Brasil, citando Francisca Isabel Schuring Vieira:

¹⁵⁷ LEÃO NETO, W. C. **A crise da imigração japonesa no Brasil (1930 – 1934): contornos diplomáticos**. Brasília: 1989. p. 16-17.

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 17

um grande contingente populacional de nível socioeconômico inferior, originário, na sua maioria, das áreas menos desenvolvidas e predominantemente agrícolas, que se tornaram mais pobres devido às implicações econômicas, sociais e políticas da crise do pós-guerra. Esta crise arrastou o país a exportar cidadãos sem terra, dada as circunstâncias diante de problemas como falta de matéria-prima, excedente demográfico, escassez de alimentos e de terras agricultáveis que, na maior parte, estavam em poder das classes mais ricas...¹⁵⁹

No Brasil, o Decreto-lei nº 7967 de 18 de setembro de 1945 passou a regulamentar a entrada de estrangeiros e deslocados de guerra. Cessado o conflito mundial, o Decreto consistia em tentar imprimir à política imigratória do Brasil uma orientação racional e definitiva, buscando atender uma dupla finalidade de proteger os interesses do trabalhador nacional e de desenvolver a imigração que fosse fator de progresso ao país.

Na verdade, o Decreto tratava de regulamentar a entrada de estrangeiros, estipulando regras para a seleção de imigrantes desejáveis. É notória essa preocupação no Artigo 1º, que diz: “Todo estrangeiro poderá entrar no Brasil desde que satisfaça as condições estabelecidas por essa lei”.

Quanto às motivações, os imigrantes apegavam-se às possibilidades de adquirir terras próprias e de garantir melhores condições de vida. Assim, nos narra Yoshimassa Kuratani:

Morava numa cidade pequena. Chama Fukuoka. A gente veio pelo Consulado do Japão, imigração do Japão-Brasil. Veio fazendo planos de mexer com agricultura. Eu tava estudando lá, meu pai era padeiro no Japão, aí veio aqui assim... teve chance de trabalhar melhor que no Japão. O Japão tava muito ruim depois da Segunda Guerra Mundial, né? Não tinha emprego, tudo tava ruim, aí veio direto pro Brasil.¹⁶⁰

¹⁵⁹ VIEIRA, F. I. S. **O japonês na frente da expansão paulista**. São Paulo: 1973, p. 27, 41. *Apud* BRASIL, A. E. *Op. cit.* p. 54-55.

¹⁶⁰ Depoimento de Yoshimassa Kuratani. 15/04/2013.

As memórias de Teruko Nischiuchi também são reveladoras:

Vim de Fukushima para o Brasil. Eu não queria. Seu pai (fala em tom alterado ao filho presente), seu avô. Eu não. Marido nunca tinha trabalhado na roça. Era engenheiro (técnico em eletricidade). Japão da guerra era muito duro, né? Morreu gente, tinha fome, muita gente sem comer, crianças emagrecendo, não tinha trabalho, não tinha. Então, o pai dele (aponta pra o filho) quis vim aqui, eu vim.¹⁶¹

Registrada por Brasil e rica em detalhes, a narrativa de Yukio Iseki, nascido em Ehime, soma-se às lembranças de Teruko e Yoshimassa:

...como mecânico, eu trabalhava no Japão e vendia máquina agrícola. Trabalhando bem, ganhando bem. Meu irmão trabalhava com serraria e dirigia caminhão. Lá no Japão não ter futuro. Meu irmão queria vir para Brasil. Eu não tinha pai e não tinha mãe. Mas meu tio disse que não pode vai sozinho. Lá no Brasil não tem japonesa você se casar. Então tem que levar esposa. [...] Sabe por que veio para Brasil? Lá no Japão governo deu panfreto: Brasil precisando japonês. Terra bom, 10 anos sem adubo. Tem água, luz... tá escrito. Meu irmão queria vir aqui para viver. Meu irmão só tem filha de 12 anos. Num tem três pessoas pra vir pra Brasil. Aí me chamou. Vai comigo, vai comigo! Aí [...] meu irmão veio com a esposa, eu que tinha mais de 15 anos e minha sobrinha tinha 12 anos apenas. Mas sabe por que eu vim? Eu não foi no faculdade, fiz científico. Tava entrando como mecânico. Aí não tem futuro bom no Japão. Pensava Brasil, mas pensava ganhar muito dinheiro. Pensava em vir, mas não quero voltar, né...¹⁶²

Yoshimassa, Teruko e Yukio viveram em regiões distintas do Japão, mas experimentaram, em termos comuns, junto com suas famílias, os sentimentos da guerra e de suas consequências. Suas memórias individuais não são, pois, isoladas

¹⁶¹ Depoimento de Teruko Nischiuchi. 18/02/2013.

¹⁶² Depoimento de Yukio Iseki. In: BRASIL, A. E. *Op. cit.* 77.

e fechadas em si mesmas. Suas ocorrências estão ligadas a meios sociais dinâmicos. A referência dessas memórias, que são coletivas, mas também são interiores, pessoais ou autobiográficas, *são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio, ou ainda, pontos [...] que existem fora dele, e que são fixados pela sociedade*¹⁶³.

Essas memórias falam-nos, então, de um desejo comum de escapar do desemprego, da falta de oportunidades, da escassez de alimentos e, ainda, da polifonia da guerra, cuja lembrança ativada em novos lugares podia amenizar a dor dessa memória afetiva. Falam-nos de uma aposta arriscada, como sugere a decisão do pai de Yoshimassa, padeiro no Japão, e do esposo de Teruko, técnico em eletricidade, ou de Yukio e seu irmão, mecânico e motorista de caminhão, que vinham aventurar-se na lida com a agricultura.

Ao elucidar uma resposta à indagação sobre a partida, Teruko sinaliza em sua narrativa, também, a posição assumida pela mulher japonesa naquele contexto: *Então, o pai dele quis vim aqui, eu vim.*¹⁶⁴

A mulher nipônica assumiu diferentes papéis sociais nos diferentes períodos da história do Japão. Ao longo da era medieval, cabia à mulher jovem a tarefa da atração e da reprodução sexual; quando idosa, já considerada desprovida de sexualidade, era reduzida ao papel de mãe, tia, monja, chegando a ser negativamente percebida e isolada.¹⁶⁵

Durante o feudalismo japonês, a sociedade patriarcal media o poder através da força militar e da extensão das propriedades: havia uma rígida distinção entre daimiôs (os senhores da terra) e samurais, seus vassallos, com amplas diferenciações de poder e riqueza. Nesse período, cabe à mulher, esposa, a responsabilidade de administrar importantes deveres domésticos: supervisão da colheita, atribuição de tarefas aos serventes, gerência do dinheiro. Era conselheira e denotava respeito nessa função. Educava os filhos, ensinando-lhes sobre lealdade, coragem e força física – atributos de um grande samurai. Desse modo, o ideal de mulher nos xogunatos, por exemplo, contrapunha-se à imagem que a descreve no pós-guerra: figura obediente, controlada e submissa ao homem. Conforme aponta Yoshida, ao final do último xogunato, a Lei de Primogenitura resultou no fim do

¹⁶³ HALBWACHS, *Op. cit.* p. 54.

¹⁶⁴ Depoimento de Teruko Niscgiuchi. 18/02/2013.

¹⁶⁵ YOSHIDA, L. N. "A imagem da maternidade em Konjaku Monogatari-shū." In: **Estudos Japoneses**. n. 14. São Paulo: 1994, p.63-72.

direito de herança das mulheres. Além disso, o budismo e o confucionismo desintegraram a capacidade intelectual da mulher por meio do ideal de esposa dedicada e mãe sábia, devendo ela voltar-se unicamente ao lar e ao marido.¹⁶⁶

Com o fim do xogunato e o início da Era Meiji, o Japão abre-se ao Ocidente e à industrialização. Esse novo contexto acarretou o confinamento da mulher no meio familiar, sobretudo na classe média urbana, em que a mulher simbolizava status do homem e de seu poder financeiro.¹⁶⁷ Helena Hirata mostra-nos que *a maioria das mulheres deixa o mercado de trabalho pra criar os filhos e só volta quando quinze anos de trabalho doméstico terminaram por inutilizar sua qualificação inicial*. Assim, as mulheres acabam dedicando-se às *artes domésticas, entre as quais as mais representativas são o arranjo de flores (ikebana), a cerimônia do chá, a confecção do quimono, a música e a dança tradicionais*.¹⁶⁸ Essas relações estabeleciam-se no Japão e foram transportadas para o Brasil, auxiliando na construção dos lugares sociais dentro das colônias.

Na obra *Espaço e lugar*, Yi-Fu Tuan procura teorizar sobre o sentir e pensar o espaço enquanto perspectivas da experiência humana. O autor demonstra como o antropocentrismo do lugar, constantemente reforçado através das experiências cotidianas, conflita não só existencialmente, mas também epistemologicamente com o rarefeito conceito de espaço. Tuan expõe a constante relação dialética entre homem e lugar – em que este seria uma construção puramente humana – visto que objeto (espaço-ambiente) se revelaria sujeito (lugar) e que os significados decorrentes dessa ligação conduziram às ações humanas.¹⁶⁹

A migração, na maioria dos casos, coincide com um processo de construção e interação. Ou seja, a mobilidade espacial da população produz a construção de lugares interligados entre si, tanto econômica como cultural e politicamente. Na mobilidade, as relações são construídas entre os lugares e as culturas de origem e de destino, e são acionadas, buriladas e mantidas pelos vínculos e contatos tecidos e construídos entre imigrantes e não-imigrantes. As relações agenciam a trama das forças que produzem os lugares das experiências.

¹⁶⁶ YOSHIDA, *Op. Cit.* p. 68.

¹⁶⁷ FUJINO, Y. "O corpo feminino descoberto: análise da sereia de Takenchi Keishû no contexto editorial da Era Meiji." In: **Estudos Japoneses**. n. 22. São Paulo: 2002, p. 103-111.

¹⁶⁸ HIRATA, H. "Trabalho, família e relações homem/mulher – reflexões a partir do caso japonês." In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 1. n. 2. São Paulo. Out.1986, p. 3-4.

¹⁶⁹ TUAN, Y. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: 1983.

Assim ocorreu no NC de Ituberá, onde os japoneses lá assentados acionaram seus códigos de cultura a fim de relacionar-se com o *outro*, afirmando-se como nipônicos, mas sem escapar das reconfigurações identitárias. Revelamos isso, adiante, ao nos debruçarmos sobre as relações que estabeleceram com a terra e com trabalho dentro da Colônia, sobre como foram ressignificando o espaço da morada, transformando-o em lugar, por excelência, de afirmação étnica, e ainda sobre o modo como a Associação Cultural mediava o lazer e o pertencimento.

CAPÍTULO II

DE DENDÊ E PIMENTA, DE CASA AO TRABALHO: OS PRIMEIROS SIGNIFICADOS DE VIVER NA BAHIA



*Plantação de pimenta-do-reino.
Ituberá.s/d.*

Toraō Kuratani e Seiji Yogo posam, na epígrafe, diante da vigorosa plantaçāo de pimenta-do-reino. A imagem flagra um desejo de registrar o sucesso de uma empreitada e põe-nos diante do lugar em que mais se empenharam estes japoneses: a roça em que trabalhavam. Esse é apenas um entre tantos outros registros fotográficos produzidos pelos imigrantes tomando o trabalho como foco. Como é comum a imagens dessa categoria, *patrões ou empregados posam geralmente com os atributos materiais e instrumentos que explicitam sua atividade*.¹⁷⁰ Traz-nos, portanto, elementos de seu labor, que vão das culturas

¹⁷⁰ SCHAPOCHNIK, N. "Cartões-postais, álbuns de família e ícones da intimidade". In: NOVAIS, F. A. (Coord.) SEVCENKO, N. (Org.) **História da Vida Privada no Brasil: da Belle poque  Era do Rádio**. Vol 3. São Paulo: 1998, p. 484-5.

experimentadas às ferramentas desenvolvidas para enfrentar a lida diária. E sugerem-nos refletir, certos de que a fotografia não é uma mimese¹⁷¹, sobre o que se esconde para além do carreiro de pimenteiras-do-reino: a atitude deliberada de registrar o cenário do trabalho mostra-se como estratégia de autoconsagração, auxiliando na construção de uma imagem heroica daqueles que se deram *bem na vida graças ao seu esforço, dedicação e racionalidade*.¹⁷²

Tal qual a fotografia, a memória de Teruko Nischiuchi nos conduz ao mesmo ponto. Na medida em que rememora, estampa em cada palavra ou silêncio que, à frente do desejo de melhorar de vida, erguia-se uma barreira quase saibrosa, na qual língua, costumes e condições de trabalho sobrepunham-se como pedras e punham à prova o intento de cada imigrante. E suas lembranças põem-nos diante dessas pedras:

Quando entramos aqui, tava mato puro, não tinha casa não! Não tinha casa, tinha o barracão ali em cima, agora tem casa, não tinha água, ali no canto tinha um barracão. Quando a gente entrou ainda não tinha telha, tava meio aberto. Foi nesse lugar que minha família entrou. Não tem casa, não tem carro, não tem nada. Rapaz, eu chorei, viu? Chorei. Verdade.¹⁷³

De tal modo, o que Teruko nos narra é ilustrativo das condições de vida e trabalho a que foram submetidas ao menos as primeiras famílias que chegaram ao Núcleo Colonial, ainda em 1954. O intento da imigração era o trabalho agrícola ao qual muitos dos japoneses não tinham nenhuma ligação quando ainda viviam no Japão. No entanto, lançaram-se à labuta diária do cultivo desenvolvendo culturas diversas.

Teruko e seu esposo, Goro Nischiuchi, chegaram a Ituberá em 1954. Nos seus depoimentos, a Colônia era o ir e vir de seus iguais pelos caminhos da roça, que ligavam a casa à lavoura, a sede ao entorno; era a luta cotidiana que se estendia dos fazeres domésticos à lida na lavoura; era o dia passado em cultivo e a noite vivida à mercê dos medos insurgentes, à luz de candeeiro e fadiga. Assim, a

¹⁷¹ DUBOIS, P. **O ato fotográfico e outros ensaios**. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: 1993. p. 26.

¹⁷² SCHAPOCHNIK, *Op. cit.* p. 485.

¹⁷³ Depoimento de Teruko Nischiuchi. 18/02/2013.

Colônia representava trabalho, embora aquele universo também ancorasse um mundo afetivo: o Japão, vivido aqui em práticas que os enlaçavam à pertença nipônica. A Bahia era a oportunidade. Vieram impelidos pelas razões já discutidas e ali se dedicaram a plantar hortaliças, verduras, dendê, cravo-da-índia, pimenta-do-reino, seringueira. Caminhemos agora entre seus labores.

*2.1. Terra, trabalho e cultura: tecendo o *modus vivendi**

Os imigrantes chegavam à Colônia e começavam, ainda que sem experiência na lida com a roça, plantando hortaliças. Inicialmente para auto-subsistência e depois para abastecimento do mercado interno. À medida que se adaptavam ao novo lugar, seguiam implementando o cultivo de culturas mais promissoras, que garantiram o sustento e, em diferentes escalas, a prosperidade das famílias. Sobre esse processo, nos narra Takao Kuratani:

Tem uma história que diz que japonês é bom de agricultura. Na verdade, não é coisa boa nenhuma, é precisão mesmo. Meu pai era Oficial, chegou a ser Capitão da Marinha. Então, ele não tinha nada de agricultor, não sabia nada, mas nada mesmo. Mas a determinação é tão grande quando você sai de seu país e vai para outro, que você vai lá e faz. E foi isso que aconteceu com meu pai. O velho Takao foi pioneiro em trazer pimenta-do-reino para Ituberá. Plantou consorciado com cravo-da-índia, que foi na época do auge do cravo, né? Mas nunca foi agricultor coisa nenhuma. Foi a precisão mesmo que fez isso. Eu sei a dificuldade que ele teve de plantar verdura, porque em primeiro lugar tinha que plantar verdura, né? Porque não ia plantar bem de raiz, porque aí quanto tempo ia durar? Vai viver de quê? De quê? Verdura. Eu me lembro como hoje, plantava alface e a gente tudo era pirralho. Eu e meu irmão Yoshimassa levava, montado no jegue, no panacum, o alface pra vender na feira e ninguém comia alface naquela época, ninguém comia verdura. Brasileiro nem sabia que diabo era isso.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Depoimento de Takao Kuratani. 23/08/2014.

Atento ao modo como representa a história de sua família, Takao arquiteta uma retrospectiva lembrando a trajetória familiar e estabelecendo, na medida em que emergem as lembranças, os espaços de convívio e as relações internas e externas neles forjadas. Suas memórias servem-nos, assim, como caminho para apreender a transmissão de determinados bens simbólicos que constituem, na sua narrativa, situações sociais e também de ordem moral. Nesse caso, notamos como a transmissão de bens simbólicos às gerações seguintes situa a família como o lugar da passagem, fazendo de cada descendente o alvo e ao mesmo tempo o veículo da preservação dos valores familiares, uma vez que muitas das lembranças de Takao são reconstruções das memórias de seus pais.

Para Halbwachs, rememorar a história familiar significa transmitir uma mensagem referida, ao mesmo tempo, à memória afetiva da própria família e à memória da sociedade mais ampla, expressando a importância e a permanência do valor da instituição familiar.¹⁷⁵ Assim, o grupo familiar assume grande importância como referência fundamental para a rememoração do passado, uma vez que a família pode ser tanto o objeto das recordações dos indivíduos, como o espaço em que essas recordações podem ser avivadas.

Vê-se, pois, como a memória assume, em determinados contextos, um caráter épico, sobretudo em se tratando de memórias familiares, como no caso de Takao. Observa-se ora a narrativa romanceada de memórias pertencentes à sua infância, o que enfatiza o caráter coletivo da mesma, ora a narrativa de uma saga de heroicos desbravadores, pioneiros. Ele destaca não apenas o papel de sua família, mas também o seu papel. Para cada pessoa, a memória se refere ao Eu, e também ao olhar que ela lança sobre si mesma. Ela não pode, pois, ser separada das crenças, do pensamento e das atitudes interiorizadas do indivíduo, que fazem parte da sua identidade e que, ao prolongar-se no tempo, pela narração, também correspondem à ideia de cultura e de tradição.

Destarte, as memórias de Takao registram evidências de uma história de vida. Nesse caso, pouco pontuada pelos silêncios e evasões peculiares do processo de rememorar. No aflorar de sua lembrança, salta à narrativa o despreparo de seu pai, comum aos demais imigrantes, para lidar com a atividade agrícola. No entanto, o reconhecimento de uma inaptidão vem acompanhado da afirmação/naturalização

¹⁷⁵ HALBWACHS, *Op. cit.* p. 73

de uma coragem e de uma determinação nipônicas. Adiante, as Figuras 08 e 09 são sugestivas dessa postura assumida por Takao.



Figura 08: Kiyoshi Yogo e outros japoneses observando a terra, em 1955.
(Fotografia gentilmente cedida por Mitsue Yogo)



Figura 09: Torao Kuratani, à esquerda, em meio ao seu lote de terra. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

Conforme aponta Peter Burke, não se deve tomar a fotografia apenas pelo seu apelo estético, isto porque elas podem ter sido criadas para comunicar uma mensagem própria, mas historiadores não raramente ignoram essa mensagem a fim de ler as imagens nas “entrelinhas” e aprender algo que os artistas desconheciam estar ensinando. Independente de sua qualidade estética, qualquer imagem pode servir de evidência histórica, pois elas sempre têm alguma coisa a dizer.¹⁷⁶ Nessa perspectiva, tomemos para análise os registros fotográficos acima.

Ambas as imagens capturam diferentes áreas da Colônia que ainda se encontravam em processo de desmatamento, para que fosse iniciado o cultivo. Na primeira delas, vemos Kiyoshi Yogo e Torao Kuratani, de pé, e mais dois japoneses, não identificados, agachados, observando a vastidão do terreno. Na segunda, novamente Torao Kuratani, acompanhado de outro japonês, posa entre os restos de árvores queimadas, resultado do costume indígena da coivara. Tanto em uma imagem como na outra, há uma paralisação da cena, que faz com que ambas percam o contexto temporal e abstraíam a passagem do tempo na seleção de um momento único, de um gesto fixo, o qual poderia, na realidade, desdobrar-se em diversos outros. Para Philippe Dubois:

Como se vê, o princípio de uma separação simultânea no tempo e no espaço, de uma falha irreduzível entre signo e referente é realmente fundamental. Vem sublinhar radicalmente que a fotografia, como índice, por mais vinculada fisicamente que seja, por mais próxima que esteja do objeto que ela representa e do qual ela emana, ainda assim permanece absolutamente separada dele.¹⁷⁷

Partindo dessa ideia de Dubois, consideramos que o fotógrafo pode valer-se deste princípio de separação simultânea no tempo-espaço a fim de arquitetar seu processo de criação de uma realidade ficcional, embora indiciário de uma realidade fatídica, construindo e documentando realidades com essa constante dualidade que permeia e integra a trama fotográfica, revelando duas intencionalidades em jogo na construção da imagem: a sua e a do sujeito fotografado.

¹⁷⁶ BURKE, P. *Testemunha ocular: história e imagem*. São Paulo: 2004, p. 18-21.

¹⁷⁷ DUBOIS, *Op. cit.* p. 93.

As fotografias em questão são, nesse sentido, emblemáticas. Elas nos permitem pensar, na perspectiva das intencionalidades de que fala Dubois, sobre a postura corajosa dos imigrantes expressa na narrativa de Takao. De antemão, concentremo-nos na Figura 08. Importa, pois, pensarmos a questão a partir do olhar do fotógrafo, decerto japonês, que longe de banalizar o universo imagético em que se encontra inserido, flagra os homens em posição de desbravadores, num cenário que remete ao trabalho e à bravura: em meio a uma porção de mata derrubada, Yogo faz uso de seu binóculo para averiguar as condições do que lhe está mais distante; seus companheiros também concentram seus olhares no horizonte.

O ângulo da fotografia revela-nos uma possível intenção de seu autor em cristalizar um itinerário glorioso, ufanista, em que apenas homens ambiciosos, tenazes, conduzidos pelo imperativo da sobrevivência, seriam capazes de trilhar, vencendo os obstáculos impostos pela mata e pela interiorização. Homens como Yogo e Kuratani poderiam realizar essa tarefa, uma vez que eles sonharam com aquela terra e sobre elas perseguiriam o triunfo.

Já na Figura 09, a postura de Kuratani, de pé, com as duas mãos na cintura e encarando a câmera, chama-nos a atenção, uma vez que denota um desejo de que sua figura seja destacada em meio aos tocos de árvores queimadas e o chão coberto de cinzas, espaço suficientemente inóspito para falar do quão duro teria sido o enfrentamento dessa realidade.

As poses assumidas nas fotografias denotam um exercício intencional no processo de representação, visto que nelas, tanto Torao como Kyioshi reforçam a encenação do que pode ser suas visões de si mesmo, ou ainda a visão que desejavam que os *outros* tivessem deles. O modo como posam tipifica um imigrante corajoso, destemido, desbravador, já não importando ali o sujeito, mas os adjetivos que ele carregava.

Assim, nas imagens vemos que tanto os autores das fotografias, através de sua lente, como os sujeitos fotografados, através de suas poses, auxiliam na construção de uma visão idealizada da imigração e das identidades do imigrante, focalizando uma representação positiva dos japoneses e sedimentando essa ideia no imaginário coletivo, sobretudo dos descendentes nipônicos. Segundo Hall, *somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo*

*apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós.*¹⁷⁸ De tal modo, podemos inferir que através das fotografias uma pretensa identidade vai sendo moldada, segundo aquilo que se almeja que o outro veja.

O próprio Takao Kuratani, cuja narrativa propiciou o levantamento dessa problemática, lança mão, em outra passagem de suas lembranças, do termo “tinhoso”, para qualificar seu grupo étnico, referindo-se ao trabalho e à dureza dos primeiros tempos na Colônia. Na oportunidade, ressaltou que os japoneses sempre foram assim: *de muito trabalho, de muita coragem*. Sua ressalva aponta para a celebração de uma ética do trabalho que marcou o campo das representações do japonês no Brasil, constituindo-se como elemento basilar da sua memória e de todos os demais depoentes. Tal ética é apropriada por cada um deles, de maneira essencialista, como inerente ao espírito japonês, podendo ser localizada num passado bastante remoto. Da fala de Massaro Kisaki, depreendemos essa inferência:

Meus pais trabalharam muito, a gente também trabalhou. Quando chegamos em 1957 já tava mais fácil do que para Yogo, Nischiuchi, que veio em 53. Mas pra japonês não tem fácil. Era trabalho duro, de sol a sol. Depois fomos embora pra cidade, mas o trabalho continua, né? Hoje tenho loja, e ainda trabalho. Meus filhos trabalham aqui. É isso. Japonês sempre foi assim, né? Parece que é tradição trabalhar assim, com disciplina, tem objetivo também, né? Meu pai contava como o pai dele trabalhava no Japão. Isso é coisa muito antiga, essa coisa de trabalhar assim.¹⁷⁹

Constrói-se, pois, uma narrativa que evidencia um espaço inabitado, uma terra a ser cultivada, onde os japoneses fariam nascer riqueza e bem-estar. No início, o mato e os animais selvagens, conforme nos narrou Teruko Nischiuchi¹⁸⁰; mais adiante, as roças, as casas, a natureza domesticada, fazendo parte de seu universo simbólico, conforme nos denunciam outras imagens. Vejamos:

¹⁷⁸ HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: 2006. p. 75.

¹⁷⁹ Depoimento de Massaro Kisaki. 26/08/2014.

¹⁸⁰ Depoimento de Teruko Nischiuchi. 18/02/2013.



Figura 10: Torao Kuratani em meio à plantação de pimenta do reino. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)



Figura 11: Família Kuratani à frente de sua casa de alvenaria. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Takao Kuratani)

Diante das duas últimas imagens (Figuras 10 e 11), não se deve negar que a “tinhosidade” da qual fala Takao Kuratani tenha asseverado importante avanço no projeto de colonização daquela área do Baixo-Sul, já que o capital cultural dos japoneses, os quais trouxeram consigo uma forte cultura do trabalho, pautado numa rígida disciplina, foi responsável pela introdução e pelo desenvolvimento de novos e promissores cultivos. Ambas as imagens, além de corroborar a ideia da intencionalidade em evidenciar o pioneirismo, a bravura e o sucesso, conduzem-nos a refletir sobre esse processo de crescimento econômico da família, buscando, no mundo do trabalho, o caminho percorrido para adaptação e reconfiguração de suas novas identidades, como japoneses imigrantes e como colonos já instalados, à época da captura dos retratos.

Na grande maioria das fotografias que testemunham a presença japonesa na Colônia de Ituberá, e que nos foram disponibilizadas, o universo do trabalho aparece como elemento fundamental. Foi em imagens como aquela (Figura 10) que capturou Torao Kuratani diante de sua plantação de pimenta-do-reino, immortalizando, orgulhoso, o seu feito, que vislumbramos diferentes fases da relação estabelecida entre os imigrantes e a terra. Embora nos apresente uma plantação exuberante e sua própria postura e traje, sobretudo o sapato de bico fino inadequado para o trabalho e favorável à construção de uma imagem de sucesso, indiquem que a cultura da pimenta-do-reino era promissora, sabemos que o contexto em que a fotografia foi produzida abrigava outros cultivos e outras lidas, bem como ameaças à própria cultura da pimenta. Às memórias de Takao Kuratani, que abriram esse tópico, somam-se as dos irmãos Seiji e de Mitsue Yogo, respectivamente:

A terra nem era fértil como havia dito. Era preciso adubar. Além disso, faltava recursos financeiros e sementes de verduras. Mas era o caminho pra gente poder se alimentar e trabalhar. Então insistimos, né? Foi difícil, porque quando começamos a produzir a verdura, o pessoal não tinha o hábito de comer verdura, então dificultava o comércio. Praticamente, nós introduzimos esse hábito.¹⁸¹

¹⁸¹ Depoimento de Seiji Yogo. 22/07/2013.

O japonês gosta muito de verdura, então começou cultivando verdura, pra poder consumir. Couve, pimentão, tomate. Então o agrônomo chegou a mandar plantar café, sem pensar no clima. Mas o café não cresceu, não desenvolveu, não deu certo. E a partir dali, as famílias japonesas diziam: “como vai viver”? Porque não veio aqui pra passear. Tinha que comer e viver. Então, veio o cravo da Índia. E esse tem uma história interessante. Meu pai gostava de pescar e tava pescando lá por Itajaí, ali onde tem um matadouro. Então, em dia de pesca, passando na Fazenda Velha, ele viu uma pessoa catando um grão do chão, sob uma árvore bem alta. E ele perguntou: mas o que é isso? E o homem respondeu: é cravo. Se alguém tiver um pé de cravo dá pra sustentar uma família inteira. Veja que negócio. Então meu pai resolveu pesquisar aquilo. E aí ele se interessou. Escreveu para a Embaixada japonesa pesquisar como era aquilo, quais as propriedades. Então chegou documento, explicando tudo. E se dizia que eram sete anos pra começar a produzir o cravo. Aí foi plantando verdura, enquanto o cravo começava a dar. Interessante que meu pai era de Marinha, mas pesquisava muita coisa. Ele tinha muita revista sobre agricultura. Encomendava de São Paulo. Aí tem mais: mais começou a dar, os pés eram altos e como ia colher? Ia ficar esperando cair? Pois, ele inventou umas escadas. Eu catei muito cravo. Era muito bonito, ver aqueles cachos de cravo cheirosos. Cantava, era muito bonito. E quando os pés cresceram demais já não dava mais, então meu pai, muito curioso, foi pesquisar, e ficou pensando como fazer o cravo amadurecer lá em cima e cair embaixo. Era preciso comprar lona então, pra forrar o chão. Pulverizava com química, usando uma vara comprida, porque de escada já não dava, e aí quatro dias depois começava a cair o cravo. Aí cai e ficava tudo bonito. Precisava de secador. Ele foi fazer o secador.¹⁸²

¹⁸² Depoimento de Mitsue Yogo. 22/07/2013.

A fala de Seiji Yogo endossa, de antemão, as dificuldades que despontam na memória de muitos dos imigrantes como ponto nevrálgico do seu processo de adaptação ao novo lugar. Diferentemente do contexto e das condições a que foram submetidos aqueles que se destinaram às regiões, sobretudo, de São Paulo e Paraná, mesmo na chamada Grande Imigração, os nipônicos da Colônia de Ituberá não encontraram fazendas para trabalhar. Ao contrário, os primeiros que por lá chegaram depararam-se com uma área rural, aonde se chegava através de estradas vicinais impossíveis de serem cruzadas em períodos de chuva. A área praticamente inabitada conduzia a certo isolamento, que somado às diferenças de visão de mundo, de modo de ser e de comportar-se, dificultaria a adaptação.

Mais uma vez surpreendemos o imperativo do pioneirismo presente na memória. Mitsue relata o papel de seu pai, Kiyoshi Yogo, na implantação do cravo-da-índia na Colônia, à medida que enaltece a curiosidade e a determinação que lhe conduziram a apostar naquela promissora cultura. Quando afirma não ter entendido porque o Engenheiro Agrônomo, especialista cuja função era orientá-los na escolha e no direcionamento dos cultivos, teria sugerido e incentivado o plantio do café, que não obteve nenhum êxito entre eles, na verdade pretende chamar atenção para o fato de seu pai, japonês, homem da Marinha, que nunca havia lidado com agricultura, mas curioso demais, ter encontrado o caminho certo e, por conta própria, ter optado pelo cravo.

Assim como em Takao Kuratani, sua narrativa aponta o cultivo de hortaliças como a primeira fonte de subsistência e a primeira alternativa de produção para o comércio. Surpreendemos, nesse contexto, cada família nipônica apropriando-se aqui de uma noção trazida do Japão aonde, após o advento da Era Meiji, a agricultura foi gradativamente incidindo da produção de cereais como o arroz e soja, para o plantio de hortaliças, frutas e criações, no atendimento da demanda dos consumidores¹⁸³. Cultivando, sobretudo, tomate, repolho, pimentão e alface, as famílias garantiam uma proximidade com a sua culinária de origem, agregando ao peixe, embora seco, e ao arroz, também diferente daquele consumido no Japão, ingredientes que já lhe eram de comum consumo. Foi o excedente dessa produção que lhes permitiu, com o passar do tempo, construir uma rede de abastecimento que ia do comércio local, em Ituberá, até Salvador, capital do Estado.

¹⁸³ SAKATA, H. WAKISAKA, K. **Uma epopéia moderna: 80 anos de imigração japonesa no Brasil**. São Paulo: 1992. p.500.

Nascia, desse modo, a primeira efetiva oportunidade de crescimento estratégico em território brasileiro. As famílias passavam a vislumbrar a possibilidade de embrenhar-se no comércio local e regional, indo de pequenos agricultores a comerciantes e garantindo, tanto uma crescente autonomia econômica, quanto sua introdução em redes de sociabilidades que estavam para além das fronteiras da Colônia que habitavam. A imagem adiante nos instiga a pensar essa questão:



Figura 12: Torao Kuratani na feira livre de Itabuna. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

Na memória de Yoshimassa Kuratani a fotografia data do início da década de 1960, cerca de cinco anos após a chegada de sua família ao NCI. Comercializando a sua produção na feira livre do município de Itabuna, a 151 km de Ituberá, o velho¹⁸⁴ Torao aparece, de pé, à direita, atrás de sua filha mais velha, Shizue Kuratani. Seu sorriso é indicador do orgulho de quem vem, em meio às adversidades do novo lugar, construindo uma rota de vitórias, marcada pela

¹⁸⁴ Aqui incorporamos à nossa narrativa a expressão “velho”, por ter sido amplamente utilizada por Yoshimassa e Takao Kuratani para falar de seu pai, Torao Kuratani.

determinação e pela coragem, substantivos já acionados por Takao Kuratani para descrever o enfrentamento de seu pai à realidade da imigração. Cabe ressaltar que a experiência de comercializar no espaço urbano não soava como novidade, ao menos à família Kuratani, uma vez que Toshi, esposa de Torao, levada pelas dificuldades impostas pela Segunda Guerra Mundial, vendia batata assada nas ruas de Fukuoka.¹⁸⁵

A feira livre, que funcionava tanto como espaço econômico quanto espaço social, foi o primeiro ponto de deslocamento dos japoneses de Ituberá. Fosse ela em Itabuna, como retrata a Figura 12, ou em Valença, em Santo Antônio de Jesus, em Cruz das Almas, em Cachoeira ou Salvador¹⁸⁶, ela abrigava as possibilidades de comércio das hortaliças e de interação com os brasileiros. Em meio às práticas de compra e venda, sem ceder lugar à pechincha, os japoneses punham-se diante do contato direto com o *outro*, com o nacional, em meio à intensa circulação de bens, pessoas e culturas, própria das feiras livres, entendidas aqui como espaços de trocas simbólicas¹⁸⁷.

Desse modo, passar um dia inteiro na feira dessas cidades significava alcançar um espaço de socialização que lhes punham em diálogo e/ou enfrentamento com os brasileiros, já que ele abriga um *cruzamento tanto de comércio, quanto de cultura, onde as pessoas de diferentes origens se encontram e interagem*.¹⁸⁸ Era o espaço, por excelência, de socialização de trabalhadores não apenas vindos da zona rural, como ocorre com a grande maioria daqueles feirantes, mas vindos antes de áreas urbanas do Japão. Significava, ainda, o exercício de acionamento de seu capital cultural, fosse a fim de favorecer as vendas ou de interagir com aqueles que lhes eram diferentes. Ao recordar a experiência da feira livre, Yoshimassa conta-nos que:

Quando já tinha aí o caminhão do Incra, o velho ia subindo por aí, entregando as verduras. Era Valença, Santo Antonio, Cruz das Almas. Ia nas feiras, né? No começo vendia pouco. Parece que o povo não tinha costume de comer verdura. Mas também parece que estranhava japonês no meio da feira [*risos*]. Meu

¹⁸⁵ Depoimento de Takao Kuratani. 23/08/2014.

¹⁸⁶ Depoimento de Takao Kuratani. 23/08 2014.

¹⁸⁷ BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: 2005.

¹⁸⁸ BURKE, P. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: 2003, p. 70.

pai contava que era muita coisa no chão, pra vender. Era galinha, laranja, essas coisas de feira. Mas era muito no chão. E a gente não colocava no chão. Era sujo, né? Então ele armava uma mesa, e arrumava tudo. Depois foi melhorando e o povo foi se chegando.¹⁸⁹

A fala de Yoshimassa abona o que nos relata a Figura 12, apresentando o cuidado com as condições de higiene a que submetiam as hortaliças comercializadas. Nessa passagem, ele aciona, pois, um traço cultural já ligado ao seu grupo étnico desde as primeiras levas migratórias que chegaram ao Brasil. Em meio a sua narrativa, os risos vêm carregados de sentido: falam-nos do estranhamento dos demais feirantes e fregueses em relação ao japonês, sobretudo às suas feições, aos seus falares, ao seu modo sério de comerciar. Dizem respeito, assim, *ao estigma de excesso de visibilidade*¹⁹⁰ inerente ao nipônico ou ao nipo-brasileiro.

Tanto a fotografia como a narrativa de Yoshimassa avalizam à feira o status de lugar no qual as experiências nele forjadas colocavam os imigrantes em contato direto com a cidade, espaço ainda mais amplo onde era possível, no mesmo dia da feira, participar de uma multiplicidade de atividades nos entornos da feira. Além de vender suas hortaliças, eles frequentavam as lojas de roupas, farmácias e armazéns. Exemplo disso é o fato de, ao abrir na sua lembrança as malas e caixotes que trouxeram do Japão, Mitsue inventariar uma máquina de costura, que servira à sua mãe, para costurar as roupas de toda a família. Tratava-se, já, de uma precaução diante do incerto que marca a partida de todo imigrante. E aqui, a passagem pela feira viabilizava, pois, a aquisição dos tecidos que vestiam de crianças a adultos, denotando a continuação de uma prática trazida do Japão.

O esforço que realizaram para adquirir independência econômica, fracionadamente ilustrado na Figura 12, colocou os japoneses na condição de pequenos produtores de mercadorias e agricultores independentes. A fim de ampliar a utilização das terras, os japoneses mostravam-se constantemente interessados na introdução de novas variedades, na adoção de sistemas de intercalação de culturas,

¹⁸⁹ Depoimento de Yoshimassa Kuratani. 15/04/2013.

¹⁹⁰ PATAI, D. "Minority Status and the Stigma of 'Surplus Visibility'". **Chronicle of Higher education**, 30 de outubro de 1991. *Apud* LESSER, J. **Uma Diáspora Descontente: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica 1960-1980**. São Paulo: 2008, p. 9.

no desenvolvimento de técnicas e ferramentas para gerir a lavoura, na utilização de mais fertilizantes, nos trabalhos de defesa contra pragas, conforme destacou a fala de Mitsue ao apontar o uso de produto químico para acelerar o amadurecimento do cravo-da-índia e provocar a sua queda¹⁹¹, ou ainda a fala de Takao, contando-nos da experiência de seu pai, que plantou a pimenta-do-reino consorciada ao cravo.¹⁹²



Figura 13: Mitsue Yogo e seu pai, na colheita do cravo-da-índia. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Mitsue Yogo)

¹⁹¹ Depoimento de Mitsue Yogo Xavier. 22/07/2013.

¹⁹² Depoimento de Takao Kuratani. 23/08/2014.

A Figura 13 refere-se a uma fotografia na qual pai e filha posam para serem capturados naquilo que seria o processo de colheita do cravo-da-índia. É possível surpreender evidências de que Mitsue não está trabalhando: seu vestido bem alinhado na cintura, o delicado relógio que traz ao pulso, o uso de um par de sapatilhas e, sobretudo, a ausência do *bonzó*, espécie de bolsa de tecido grosso carregada a tiracolo para colocar o cravo colhido, apontam para isso. No entanto, a sua própria postura e indumentária servem para vislumbrarmos na imagem um desejo de registrar a prosperidade, o sucesso da cultura do cravo, o resultado de como uma ética de trabalho estrangeira garantia a solução para o avanço da família e da Colônia.



Figura 14: Yoshimassa Kuratani e seu pai, diante dos craveiros da família. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

Cabe, no entanto, tomarmos a Figura 13 também em seu caráter ilustrativo, já que ela exemplifica como os japoneses, a fim de vencer os desafios impostos pelas culturas – modo de plantar, de colher, enfrentamento de pragas –, forjaram técnicas e instrumentos de trabalho. A escada, sobre a qual se apoiam pai e filha foi a primeira solução encontrada para fazê-los alcançar os cachos no alto craveiro. Feita de pindaíba e podendo alcançar de sete a oito metros de alturas, sua importância parece ter sido tamanha, a ponto de outras imagens terem sido produzidas tomando-a como elemento secundário, conforme notamos na Figura 14, ou mesmo como protagonista, segundo a Figura 15:

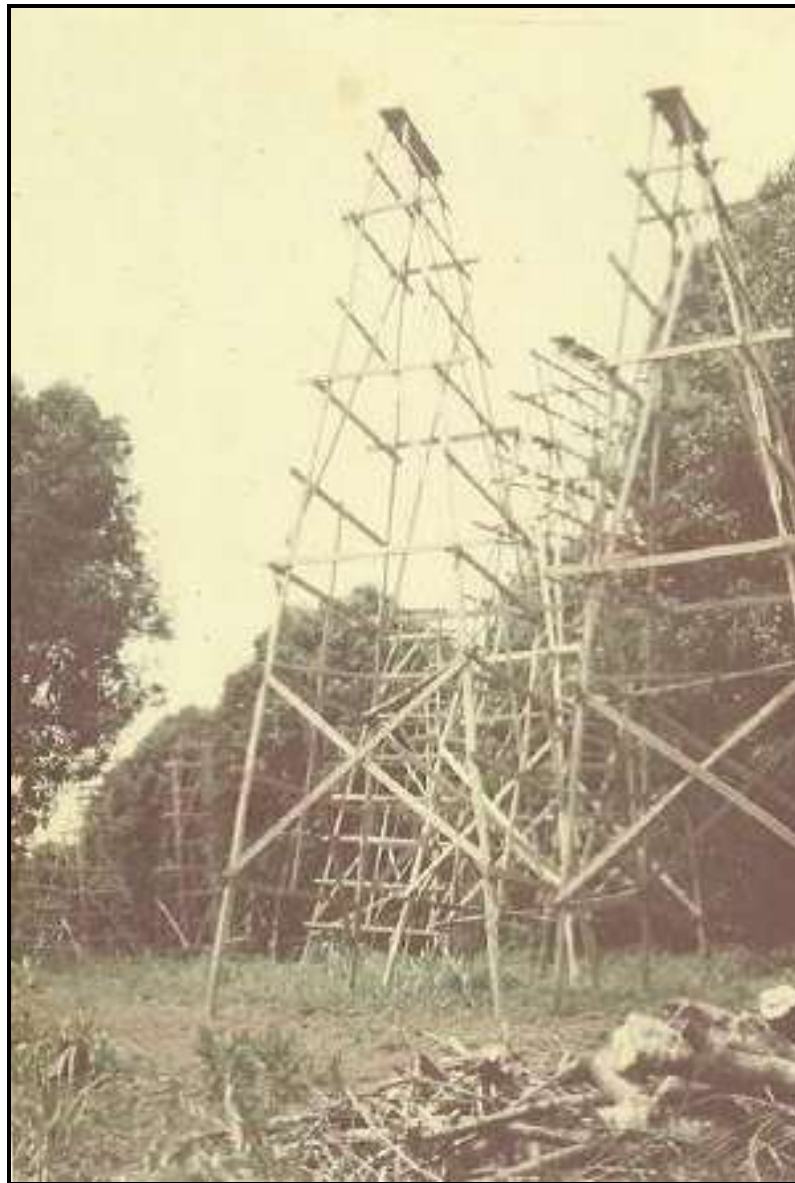


Figura 15: Escada utilizada para colheita do cravo-da-índia. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Mitsue Yogo)

Os relatos sobre sobrevivência e trabalho são unânimes em enumerar as culturas que foram introduzidas pelos japoneses no Núcleo de Ituberá. Das hortaliças ao cravo-da-índia, da pimenta-do-reino ao cupuaçu, do rambotã ao mangustão, também há registros da aventura em lavouras como o dendê e a seringueira, já praticadas na região, antes de sua chegada. Nesse sentido, nota-se que no universo do trabalho as trocas se fizeram presentes desde o início. Mais uma vez, lançamos mão da narrativa de Takao Kuratani:

Primeiro foi dendê, né? Meu pai primeiro plantou dendê. Fazia azeite no rodão puxado com jegue. Logo no começo não foi muito difícil não, porque num instante meu pai aprendeu. Cozinha o dendê, aí pilava no rodão, pra tirar daquele coco, e aí lavava no rio e aquele óleo ficava flutuando. Depois pegava e jogava num tacho que tinha, enorme, botava fogo e fervia, fervia, fervia, virava o azeite. Então botava nas latas de vinte litros. Mas deu uma doença que tinha, aqueles besourinhos pretos, no olho do dendezal. Rapaz, pra tu ver, veio gente até da França olhar esse dendezal do “velho” Torao. Era um monstro de pé de dendê, porque ele plantou onde plantava verdura, aí muito adubo o bicho ficou [*abre os braços para dimensionar o dendezeiro*]. Mas também morreu de uma vez. E ninguém mais plantou dendê naquela Colônia.¹⁹³

De dendê à pimenta-do-reino, de pimenta-do-reino ao guaraná, os japoneses transitavam entre as tentativas de cultivar os produtos que lhe fossem mais rentáveis. E nesse trânsito, engendrava-se, como vimos, a afirmação de um grupo marcado pelo destemor e pelo pioneirismo. Contudo, as roças da Colônia de Ituberá configuravam-se também como campos de disputas. E foi na rememoração do *outro*, do nacional, que flagramos essa luta.

A narrativa de Rodolfo Nunes¹⁹⁴, brasileiro vindo de fora da Bahia e que também chegou à Colônia em fins da década de 1950, traz uma memória marcada pelo patriarcalismo vigente no imaginário de seu grupo social, revelando, a

¹⁹³ Depoimento de Takao Kuratani. 23/08/2014.

¹⁹⁴ Trata-se, aqui, de um pseudônimo, uma vez que o depoente não autorizou a citação de seu nome.

efeito de seu enaltecimento, o processo de arroteamento da terra e conduzindo-nos a uma discussão, inclusive, sobre o papel das mulheres nesse processo. Ele lembra:

Cheguei aqui e recebi um lote de terra e a casa. Era o Incra que tava por aqui. Então, no início, não tinha muito apoio não. A gente teve de se virar. Era trabalho duro, mas a gente tava acostumado, sabe né? Sempre trabalhei na roça, de dia a noite. Daí a roça ficava mais lá pra baixo, ia cedo e o trabalho primeiro foi preparar aquilo tudo pra poder plantar. Já se tinha derrubado muita coisa, né? Mas tinha mata ainda, muito bicho, até onça. Então vamos derrubar, vamos limpar. Cada homem cuidava de fazer isso no seu lote. Foi trabalho duro. Agora quem veio mais tarde, já encontrou até trator. Era tudo mais fácil.¹⁹⁵

Nascido no nordeste brasileiro, Rodolfo, que se autodefine como “sertanejo” e que chegara ao Núcleo com vinte e sete anos de idade, impinge na sua lembrança a representação patriarcal que faz da divisão social do trabalho, povoando sua narrativa com a força do homem em favor da derrubada da mata e da limpeza do lote, e ocultando a força das mulheres nesse processo. Suas memórias, cujos silêncios aqui interrogamos, constroem-se sobre a condição de subalternidade dada à mulher pela ordem patriarcal instaurada no Brasil desde os tempos coloniais, uma vez que estas, ainda que presentes na lida da terra, têm suas experiências confinadas à vida doméstica e religiosa, sendo responsáveis pelos cuidados com a casa, pela criação dos filhos, pelo zelo com os familiares, em especial o marido e a prole. Fato é que, conforme aponta Eduardo Hoornaert:

Sem dúvida, uma das razões principais [para a construção do imaginário patriarcal] estava na própria concepção de vida religiosa feminina que perdurava na época. Esse conceito estava por sua vez intimamente ligado à própria concepção de vida da mulher. No conceito do antigo regime a mulher ocupava uma posição bastante inferior: como esposa era considerada propriedade do marido, e vivia inteiramente submissa a seu

¹⁹⁵ Depoimento de Rodolfo Nunes. 18/05/2013.

domínio. Devia viver dentro de casa, dedicada aos cuidados dos filhos e aos afazeres domésticos.¹⁹⁶

De qualquer modo, outras interrogações podem ser levantadas na narrativa de Seu Rodolfo, a despeito de, por exemplo, além de não aparecerem as mulheres, também não aparecerem os japoneses no “trabalho duro” a que se refere. No entanto, a fala de Teruko enfatiza o trabalho de abertura da mata, realizado por seu esposo, por ela e com a presença das crianças, contrastando com a perspectiva corrente nesses contextos, e revelada no depoimento de Seu Rodolfo, de atribuir ao homem o papel de desbravador. Na contramão do discurso patriarcal, Teruko registra:

Rapaz, lugar ruim danado. Uma ladeira, a gente tinha que se segurar com uma mão e trabalhar com a outra. E a gente não conhecia trabalho na roça, porque meu marido era técnico em eletricidade e nunca tinha trabalhado na roça. E tinha que ir abrindo aquele mato, limpando né? Pra poder plantar. E tinha que levar os meninos pra roça. O maior tinha sete anos, já andava. Mas e o outro? Eu tinha que botar nas costas. Ele não podia andar ligeiro, né? Botava no ombro e ia. Aí como era que a gente ficava com esses meninos dentro do mato, caminhando, subindo em pau, descendo pra poder voltar pra cá? Eu chorei, quase morri naquele tempo.¹⁹⁷

Com efeito, a divisão do trabalho também na sociedade japonesa do século XX, obedecia a uma ordem simbólica, que designava papéis para os dois gêneros, tendo como objetivo a subordinação das mulheres à dominação masculina, seja sob influência do confucionismo, do budismo ou do feudalismo. Liza Dalby, antropóloga norte-americana, mostra que a sociedade japonesa era fundamentada no patriarcado:

Os homens japoneses estão acostumados a serem servidos

¹⁹⁶ Ver: HOORNAERT, E. **História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo.** Petrópolis: 1979, p. 223.

¹⁹⁷ Depoimento de Teruko Nischiuchi. 15/04/2013.

pelas mulheres. Essa não é a única forma de interação homem/mulher no Japão, mas os japoneses do sexo masculino a acham perfeitamente natural. O estilo cultural da masculinidade no Japão tende a exigir a subserviência da mulher (ao menos pro forma) e muitas coisas contribuem para uma ideologia na qual os homens são a fonte da autoridade.¹⁹⁸

No entanto, a presença de Teruko na frente desbravadora aponta para a construção de novos comportamentos entre os japoneses – nesse caso matizados pela necessidade de sobrevivência do grupo familiar instalado em terras estranhas – sinalizadores de que a participação feminina no processo de colonização de áreas como o Núcleo de Ituberá, foi efetiva desde o início.

Embora as mulheres que vieram ao Núcleo estivessem, a princípio, acompanhando seus cônjuges ou pais, mesmo a contragosto, conforme revela ainda a própria Teruko ao contar que sua vinda foi decidida pelo marido¹⁹⁹, devemos considerá-las como força de trabalho atuante e ligadas ao desempenho de importante papel dentro de uma rede complexa de relações sociais. Sua fala insere a experiência das mulheres nipônicas nos processos migratórios dentro da possibilidade de vislumbrá-las a partir das relações de gênero que lhes são intrínsecas.

Nessa perspectiva, as mulheres participavam ativamente, através de seu trabalho, da manutenção econômica de suas famílias na nova sociedade. Atuando na lavoura, acompanhando o esposo ou o pai nas feiras livres e cuidando da casa e das crianças, elas conseguiam articular várias atividades a fim de manter os demais membros da família na força de trabalho. Isso, todavia, não significava a experiência da emancipação, uma vez que dentro de uma lógica tradicional, a atuação dessas mulheres denotava uma estratégia de sobrevivência das famílias no contexto da imigração, resultando, portanto, das necessidades econômicas de grupos domésticos e não de um desejo pessoal feminino. Também porque a atuação delas na lavoura ou no comércio, não as isentava das lides domésticas, nem as punha numa situação de paridade com o poder paternal ou marital.

¹⁹⁸ DALBY, L. **Gueixa**. Rio de Janeiro: 2003. p. 32.

¹⁹⁹ Depoimento de Teruko Nischiuchi. 15/04/2013.

Assim, é no entrecruzamento das duas realidades, o trabalho na roça e no lar, que Teruko nos disponibiliza a lembrança de como o labor estendia-se de um espaço a outro, preenchendo de tarefas o dia e parte da noite:

E chegava em casa tinha que fazer comida, tudo né? Era trabalho, viu? Lavar os meninos, lavar roupa. Passava o dia na roça, chegava aqui já escuro. Naquele tempo, era trabalho que fazia medo. Japonês trabalhava, trabalhava, trabalhava. É isso.²⁰⁰

O tempo da mulher imigrante era exaustivamente aproveitado pela luta diária entre as hortas, as plantações de cravo-da-índia ou de pimenta-do-reino, o espaço doméstico e o cuidado com os filhos e com o marido. Ao elencar em sua narrativa elementos como roça, crianças, casa, comida, trabalho, Teruko mostra-nos como ela, e decerto as demais mulheres que aqui chegaram acompanhando seus maridos ou como filhas mais velhas, administrava uma complexa articulação do tempo. Evidente, do mesmo modo, é que seu processo de rememoração não se encontra desapegado de uma certa mitificação em torno da experiência do trabalho, que representou de fato um eixo fundamental e estruturante da sua vida e da vida de sua família. Ao contar que *japonês trabalhava, trabalhava, trabalhava*²⁰¹, Teruko lança mão do destaque ao seu grupo étnico, associando-o à ideia de trabalho árduo, intenso, prolongado, em contrapartida ao trabalhador nacional, que também habitava a Colônia.

Da mesma maneira que as mulheres estavam inseridas no trabalho com a lavoura, também estavam as crianças. Tanto a lembrança de Teruko, que chegava a carregar seu filho caçula amarrado às costas, como a imagem anterior (Figura 16), são testemunhas da presença infantil na lida diária. No caso da fotografia, ela retrata uma vivência da década de 1980, quando a família Kuratani já estava inserida, de algum modo, num processo de mecanização agrícola, vislumbrada na existência de um trator, em segundo plano. Não obstante, ela nos produz um quadro de uma prática forjada pouco tempo depois da instalação dos japoneses na Colônia. Revela-nos o processo de destalagem do cravo-da-índia, em que aparecem: de pé, Dona

²⁰⁰ Depoimento de Teruko Nischiuchi. 15/04/2013.

²⁰¹ Depoimento de Teruko Nischiuchi. 15/04/2013.

Conceição, que passou a fazer parte da família Kuratani através de um casamento interétnico com Yoshimassa; sentada, de costas, a segunda esposa de Torao; e as crianças, filhos de Dona Conceição e que, aqui, mais nos interessam.



Figura 16: Destalagem do cravo na roça da família Kuratani. 1984.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

Com idade entre sete e oito anos, Alex e Marcelo eram impelidos a trabalhar, desde cedo, do mesmo modo como os filhos de Teruko a acompanhavam na roça. É possível notarmos como eles estão familiarizados com o manejo do ancinho e com a tarefa de separação do cravo. Juntamente com as mulheres, essas crianças encarnavam papel fundamental na cadeia produtiva que sustentava a família imigrante, já que participavam ativamente de etapas importantes como essa registrada na fotografia em análise. Sua presença era, pois, indispensável ao aumento do número de braços na roça.

2.2. A morada e a reconfiguração dos sentidos

A ocupação e desenvolvimento do Núcleo Colonial de Ituberá, a exemplo de outros criados na Bahia, e no Brasil, no mesmo período, demandavam a tomada de

diversas medidas, as quais iam da organização da infraestrutura até a orientação e apoio nas culturas a serem desenvolvidas. Tatsuo Ishizu, ao estudar as correntes migratórias de japoneses na Amazônia, mostra que:

No final da década de vinte, quando pela primeira vez houve iniciativa de colonização japonesa na Amazônia patrocinada pela empresa de capital japonesa, grande soma de recursos era reservado para a obra de infra-estrutura. Na Colônia de Tomé-Açú, no Acará, por exemplo, cerca de 1.000 trabalhadores nacionais foram contratados para execução dessa obra. De fevereiro a agosto de 1929, supervisionadas pelos engenheiros japoneses, várias construções como escritório, hospital, escola, armazéns, usina de beneficiamento de arroz, serraria, três alojamentos para imigrantes, entre outras edificações, foram erguidas além de estradas e ponte de desembarque sobre o rio Acará Pequeno. Nos lotes de assentamento de imigrantes colonos, parte da floresta também foi derrubada e queimada. Os imigrantes da década de 1950 não tiveram toda essa infra-estrutura ao seu dispor, apenas o mínimo necessário. Em Monte Alegre, por exemplo, para recepcionar os colonos, foram tomadas basicamente quatro providências: a abertura da estrada, demarcação dos lotes, derrubada de uma parte da mata dos lotes e construção do alojamento provisório.²⁰²

Assim como os imigrantes de Monte Alegre, na Amazônia, os japoneses que foram conduzidos a Ituberá também não contaram com uma estrutura suficientemente organizada à época da sua chegada. Em parte, isso se explica pelo fato do destino das primeiras famílias ter sido a Colônia de Una e o deslocamento para Ituberá ter antecipado a sua entrada na área que ainda estava sendo preparada: parte da mata ainda estava sendo queimada, não havia casas, nem mesmo o barracão – alojamento provisório de que fala Ishizu em seu estudo²⁰³, estava concluído, como tão bem revelou Teruko contando-nos que, ao chegar em

²⁰² ISHIZU, T. "Imigração e Ocupação na Fronteira do Tapajós: os japoneses em Monte Alegre – 1926-1962." Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará. Belém: 2007. p. 94.

²⁰³ *Id.*

Ituberá, encontrou um barracão que nem tinha telhado ainda, apenas uma parte era coberta; um chão batido era a base de um grande vão, sem divisórias, contando com duas portas, uma à frente e outra ao fundo.²⁰⁴

Embora as famílias japonesas tenham sido as primeiras a chegar ao Núcleo de Ituberá, tão logo vieram os nacionais, algumas vezes contratados para trabalhar na estruturação da Colônia. Sinalizador disso é o depoimento de Gary Cooper, filho de José Epifânio de Castro:

Meu pai era de Valença, do Orobó. Aí soube que aqui tava dando essas terras e resolveu vim pra cá. Começou a trabalhar de tratorista na Firestone, ali. Mas pra receber as terras aí tinha que casar. Foi um negócio complicado. Aí arrumou uma mulher e casou, mesmo sem gostar, pra pegar a terra. Pegou essa terra, trabalhou e só podia vender depois de vinte anos. Ele casou e no final dos tempos teve uma menina, com uma senhora chamada Rosa, e depois se largaram. Ele plantou a terra, cultivando pimenta-do-reino, o cravo, o cacau e a seringueira. Mas aí trabalhou aqui como tratorista também, porque só tinha ele aqui que sabia fazer o serviço. A própria Firestone emprestou ele ao Incra. Ele que fez a terraplanagem toda dessa Colônia, pra depois começar a fazer as casas. Ele me dizia que depois das quatro, cinco horas, que ele largava o trabalho de tratorista, é que ele ia pro lote trabalhar sempre até escurer e em noite de lua cheia ia até oito horas da noite, trabalhando.²⁰⁵

Na mesma perspectiva, sinaliza Roque, filho de Seu Jesuíno Barnabé dos Santos:

Falaram dessa Colônia e meu pai veio de lá de Brejões. Veio por causa da terra que estavam dando. Veio ele, minha mãe e eu. Então aqui ele recebeu o lote, que ele plantava. Plantou cravo, pimenta e depois cacau. Mas ele também já era carpinteiro. Então foi ele quem fez as portas e janelas das

²⁰⁴ Depoimento de Teruko Nischiuchi. 15/04/2013.

²⁰⁵ Depoimento de Gary Cooper de Castro. 06/03/2013.

casas, sabe? Tinha uma serraria aqui dentro. Tinha oficina. E ele trabalhou na serraria e na roça dele, porque tinha que plantar, né?²⁰⁶

Fica evidente, a partir das memórias de Gary Cooper e de Roque, que a estruturação da Colônia, cuja responsabilidade era dos órgãos competentes brasileiros, contava com a força do trabalhador nacional, fosse para nivelar o solo ou produzir janelas e portas, as quais serviram às casas que abrigariam cada família.

Chegando à Colônia, as primeiras famílias foram conduzidas ao barracão, onde aguardariam a construção das casas. Recebiam os lotes de terra, medindo entre sete e dez hectares, em geral distantes de três a quatro quilômetros da sede, a qual abrigava uma oficina e uma serraria, além do escritório da administração. Mais tarde, passou a contar com uma escola. Cerca de seis meses após a chegada, receberam a casa na própria sede, onde também estavam instalados os representantes do INCRA, responsáveis pelo Núcleo. Nas memórias dos imigrantes este órgão aparece como sendo responsável por todo o processo de administração da Colônia. Importa, contudo, destacar que até a sua criação, em 1970, a Colônia foi administrada pelo Instituto Nacional de Imigração e Colonização (INIC), criado em 1954, pela Lei nº 2.163, de 05/01/54, órgão que absorvia as atribuições do Conselho de Imigração e Colonização/Departamento Nacional de Imigração do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio e a Divisão de Terras e Colonização/Ministério da Agricultura. Em 1962, passou a ser responsabilidade da Superintendência de Política Agrária (SUPRA), criada pela Lei Delegada nº 11, de 11/10/62 em substituição ao antigo INIC. Em 1964, a SUPRA foi substituída pelo Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA) e ainda pelo Instituto Nacional de Desenvolvimento Rural (INDA). Apenas em 1970, através do Decreto-lei nº 1.110, foi criado Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), absorvendo as atribuições do IBRA e do INDA.²⁰⁷

Foi nesse contexto que cada família passou a se estruturar, tomando como referência suas experiências de vida e a orientação dos engenheiros e técnicos agrícolas disponíveis. Passavam a sedimentar suas vivências, sobretudo entre os espaços da lavoura e da casa. Era entre uma rígida ética do trabalho na roça e das

²⁰⁶ Depoimento de Roque Carlos dos Santos. 26/08/2014.

²⁰⁷ http://www.incra.gov.br/historia_incra. Acessado em 14/05/2013.

relações domésticas que se iniciava um processo de reconfiguração identitária pautado sobre saberes e fazeres da cultura nipônica e sobre o desejo de prosperar em terras alhures, de tal modo que eram corriqueiros os diálogos e enfrentamentos entre aquilo que culturalmente os imigrantes traziam e aquilo que precisavam inventar ou se apropriar. Eles experienciavam, conforme aponta Burke tratando de adaptação cultural, um *duplo movimento de contextualização e re-contextualização*, retirando elementos *de seu local de origem e modificando-o de forma a que se encaixe em seu novo ambiente*.²⁰⁸

Além de suas trajetórias pelos caminhos da roça, cruzando as plantações, fosse de dendê ou de seringueira e, conseqüentemente pelo modo como iam arquitetando suas relações de trabalho, também nos parece instigante tomarmos a casa, em sua denotação de espaço privado, como rico campo de apreensão dessa reconfiguração das identidades. Nela, homens e mulheres, pais e mães, filhos e filhas, avôs e avós gestavam novos modos de ser, à medida que enfrentavam as condições de viver na zona rural do interior da Bahia.

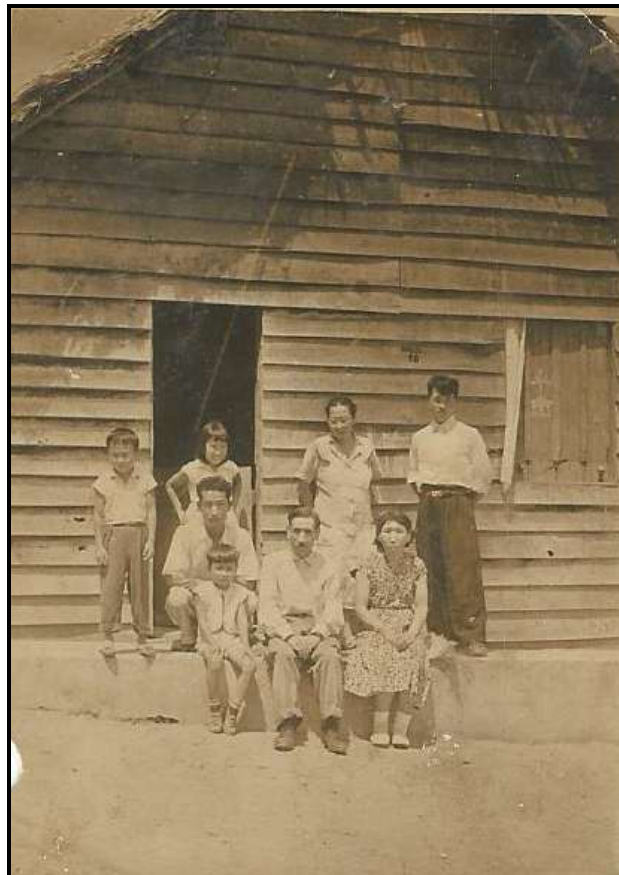


Figura 17: Primeira casa da família Kuratani, no NC de Ituberá. 1957.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

²⁰⁸ BURKE, *Op. cit.* p. 91.



Figura 18: Irmãos Kuratani, à frente da primeira casa da família. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Takao Kuratani)

Como recebiam as casas já prontas, a arquitetura do lugar em nada lembrava as construções nipônicas. As fotografias acima (Figuras 17 e 18) registram a primeira residência da família Kuratani e das demais famílias que chegaram entre 1954 e 1957, cuja construção foi de responsabilidade do governo. Feita de madeira e coberta de palha, a casa de número 10, conforme surpreendemos na inscrição feita na parede frontal (Figura 17) abrigou Torao, sua esposa Toshi e seus seis filhos, até a mudança para a casa de alvenaria que lhes foi entregue cerca de dois anos após a chegada e a qual existe até hoje. A simplicidade vislumbrada na construção em destaque²⁰⁹ cruzava o limiar e estendia-se por entre os poucos cômodos internos: uma sala, uma cozinha e um quarto, o qual acomodava toda a família, todos com chão de terra batida. Duas portas, de frente e de fundo, levavam a família do terreiro ao interior da casa e do seu interior ao quintal. Duas janelas

²⁰⁹ Destaca-se que esse tipo inicial de habitação superava a experiência de morada dos primeiros nipônicos que aportaram no Brasil e foram obrigados a habitar as antigas senzalas de barro ou madeira construídas para os escravos negros nas fazendas de café de São Paulo, conforme se pode notar no filme “GAIJIN: Caminho para a Liberdade”. Essa diferença marcante conduz à conclusão de que os novos fluxos migratórios deslocavam-se dentro de um contexto em que tanto o governo japonês quanto o brasileiro dispensavam maior atenção aos imigrantes. Ver: **GAIJIN: caminho para a liberdade**. Direção: Tizuka Yamasaki. Brasil/Japão: 1980. filme (100 min), cor.

faziam o movimento da luz: durante o dia, rendiam-se à entrada da luz do sol e à noite, quando corajosamente abertas, lançavam pra fora a luz do candeeiro, que alumiu por mais de dez anos cada lar da Colônia. Havia uma privada instalada aos fundos da casa, lugar onde também se tomava o banho. Importa ressaltar que o banho, visto *como a quintessência da japonidade*²¹⁰, foi drasticamente modificado. O novo lugar e as novas condições de morada expuseram o imigrante a uma nova prática de se lavar. O tradicional banho a vapor foi substituído inicialmente pelo “banho de cuia” e depois pelo banho de chuveiro.

No mobiliário, em geral contavam-se poucas peças: caibros de madeira entrelaçados faziam as vezes de cama, sobre a qual sacos de tecido recheados de capim eram deitados como colchões, um fogão a lenha com uma chapa de ferro e uma chaminé, uma mesa e dois bancos. A descrição de Teruko permite-nos inventariar esse universo:

No barracão era muito ruim, sabe? Depois mudamos, era umas casas de madeira também, mas cada família tinha sua. Então era simples, pobre, né? Muita coisa deixamos no Japão, então eu lembro que tinha uma mesa, uma banca, fogão de lenha e poucas camas. Veio panela de lá, garfo, prato, copo. A roupa a gente deixava na mala. Era pouca também. E a gente foi vivendo assim.²¹¹

Nas lembranças de Mitsue Yogo, aparece essa mesma casa de madeira, que agora separava as famílias:

A casa tinha uma sala de entrada, sala de recepção, pequena, e tinha cozinha, tinha banheiro, tinha chuveiro. Chuveiro não! Não tinha. Era banho de cuia [isos]. Uma parte da casa era isso. O outro lado tinha um corredor e tinha um levantamento de umas tábuas, onde botava colchonete pra dormir todo mundo junto. Quem tava numa ponta, via o outro.²¹²

²¹⁰ CLARK, S. “The japanese bath: extraordinary ordinary”. In: **Re-Made in Japan**. New Havens: 1992, p. 104. Tradução nossa.

²¹¹ Depoimento de Teruko Nischiuchi. 15/04/2013.

²¹² Depoimento de Mitsue Yogo Xavier. 22/07/2013.

Enquanto espaço, não havia niponicidade impressa nas suas facetas. Contudo, como lugar, a casa passava a abrigar um modo de viver que trazia as marcas do passado familiar, simbolizando a manutenção de fortes traços identitários. Não há registros fotográficos do interior das casas naquele período. No entanto, a julgar pelos objetos que hoje vislumbramos nas salas das casas visitadas, podemos conjecturar sobre a presença deles desde então, quando cada família constituía seu novo *habitat* interior, imprimindo-lhe as marcas onde se ampara seu sentimento de pertença.

Dessa maneira, a presença de quadros com figuras de gueixas, paisagens japonesas, cenas do cotidiano ou de performances de samurais, estatuetas, revistas, livros e fotografias de família eram, e ainda são, amplamente acionados como marcadores de identidades cujo processo de reconfiguração vale-se das memórias materializadas nesses objetos, os quais acabam por assumir um caráter biográfico porque são capazes de transportar uma densidade de significados que compõem as diferentes experiências dos sujeitos. Falam do seu lugar de origem, da sua cultura, da sua língua, dos seus costumes, da sua história. Enfim, esses objetos trazem consigo o *ethos* do grupo que os acionam, contribuindo para o processo de interação/hibridização com a nova cultura. E é nas casas que eles passam a existir enquanto elo com um passado sempre possível de ser alcançado. Atentemos para os registros que seguem:



Figura 19: Crianças à frente da escola, na Província de Fukuoka. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)



Figura 20: Mulheres na escola, na Província de Fukuoka. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)



Figura 21: Toshi Kuratani, vestida para o casamento. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)



Figura 22: Torao Kuratani, na Segunda Guerra Mundial. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

Todas essas imagens (Figuras 19, 20, 21 e 22) são carregadas de significações ímpares, que vão desde a valorização dada por esses imigrantes à educação das crianças ainda no Japão, até o papel da mulher na sociedade de origem. Mas aqui, queremos tomá-las em seu conjunto, como representação de suportes materiais da memória ou ainda como instrumentos que auxiliam os seus donos no burilamento de suas lembranças. Isto porque, o aparecimento e a cessão de todas elas, na ocasião do levantamento dos arquivos fotográficos das famílias migrantes, antecederam, em todos os casos, o vislumbramento daquelas que diziam respeito à vida na Colônia.

Na tarefa de classificar todas as imagens coletadas, essas fotografias acomodaram-se na categoria “lugar de origem”. E chamou-nos a atenção o fato dos

depoentes lançarem mão delas, em primeira instância, quando decidiam contar suas histórias através dessas memórias materializadas. Exibidas em porta-retratos ou arquivadas em caixas, muitas vezes misturadas a outros objetos, entendemos como elas auxiliam, de modo bastante denso, tanto na constituição da casa como o lugar em que o grupo familiar se instaura antes de tudo sendo japoneses, quanto na tentativa de cada sujeito em evitar as perdas referenciais comuns ao processo da imigração. Isso não significa dizer que novos referenciais identificatórios não sejam forjados e/ou buscados, uma vez que as próprias imagens que capturam as mais variadas passagens na Colônia testemunham nesse sentido.

Era, pois, a casa, o primeiro lugar que oferecia a cada família as condições necessárias para afirmação da pertença étnica. Assim, esses mesmos objetos podiam cruzar o limiar das portas e janelas e demarcar certas fronteiras identitárias, sobretudo se consideramos que a Colônia era formada por japoneses e brasileiros. Nas Figuras 23 e 24, respectivamente, é possível apreendermos como Seiji Yogo ainda faz esse exercício: ao dependurar o *origami*²¹³ representando um pássaro, ou mesmo um *maneki neko*²¹⁴, espécie de amuleto da sorte, na janela de sua casa, ele afirma traços de sua niponicidade, evidenciando sua diferença em relação à cultura nacional/local e fazendo jus à sua autoidentificação, nesse contexto, como japonês.

²¹³ “*Origami* é uma palavra japonesa composta do verbo dobrar e do substantivo papel. Significa literalmente, “dobrar papel”. Os registros sobre a sua origem não são claros, mas a ideia de que teria surgido na China junto com a invenção do papel é descartada, pois as evidências sugerem que lá a sua função foi para escrever. Para se fazer o *origami*, tradicionalmente começa-se com um papel cortado em forma de um quadrado perfeito. A inspiração dos origamistas está, principalmente, nos elementos da Natureza e nos objetos do dia-a-dia. Ver: HAYASAKA, E. Y. NISHIDA, S. M. “Pequena História sobre Origami”. In: <http://www2.ibb.unesp.br/> Disponível em 05/02/2014.

²¹⁴ “A figura do *Maneki neko* é um dos amuletos de boa sorte mais famosos no Japão, e também fora dele. Destinado a fomentar o comércio e promover a prosperidade nos lares, é comum encontrarmos estas gatos nas entradas e prateleiras das lojas com uma pata levantada, atraindo os clientes para entrar. Dizem que as imagens de *Maneki neko*, com a pata direita levantada, supostamente atraí dinheiro, enquanto que, a pata esquerda estendida, atraí clientes. Contudo, as pessoas adquirem o *Maneki neko* como talismã, que dependendo da cor, material, tamanho, estilo, posição das mãos e ornamentação adicionadas a sua imagem, pode representar diversos tipo de simbologia, mas sempre com a crença de que é um gato amuleto da sorte. Quase todos são representados usando coleira vermelha com um sino pendurado, que dizem ser lembrança dos costumes do período Edo (1603 – 1867), quando o gato era um animal de estimação muito caro. As damas da corte agradavam seus gatos colocando-lhes coleiras vermelhas, feitas de *hi-chiri-men* (tecido de luxo da época) e pequenos sinos, usados com o propósito de vigiá-los. O *Maneki neko* mais comum é representado segurando um *koban* (moeda de ouro do Período Edo), que possui forma ovalada. Contudo, o *koban* verdadeiro vale um *ryo*, e o *koban* do *Maneki neko* é de dez milhões de *ryo*. Ou seja, a moeda fictícia é um símbolo de riqueza e prosperidade.” Disponível em: <http://www.mundo-nipo.com>. Acesso em 06/12/2013.



Figura 23: *Origami* dependurado na janela frontal da casa de Seiji Yogo.
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2014)



Figura 24: *Maneki neko* dependurado na janela frontal da casa de Seiji Yogo.
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2014)

Do barracão às casas de madeira e destas às moradas de alvenaria. Já em 1958, era inaugurado na Colônia o Conjunto Residencial Presidente Kubitschek (Figura 25), como parte do Programa Nacional de Habitação Juscelino Kubitschek. O fato marcava uma passagem importante na vida dos colonos japoneses, que viam naquela mudança uma melhoria na sua condição de imigrante. Nos novos lares, o acionamento dos objetos identitários tornou-se mais intenso, uma vez que aquela era a casa definitiva, sendo mais espaçosa e mais confortável.



Figura 25: Marco de inauguração das casas populares no NC de Ituberá.
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2014)

A imagem adiante (Figura 26) é um registro de Torao em frente a sua última casa na Colônia. Nela, ele e sua família viveram desde 1958. Na medida em que o tempo passou e as colheitas foram favorecendo a estabilidade econômica, reformas foram sendo empreendidas, assim como se ia reconfigurando o espaço doméstico com a aquisição de bens de consumo que lhes garantiam um conforto inexistente nos primeiros anos de vida no Núcleo. É o que nos revelam as Figuras 27 e 28:



Figura 26: Takao Kuratani em frente à sua casa de alvenaria. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Takao Kuratani)



Figura 27: Casa da família Kuratani, já reformada. 1974.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)



Figura 28: Família Kuratani reunida na sala da casa de alvenaria. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

Enquanto a Figura 27 mostra-nos a casa depois de uma ampliação na sua planta, a Figura 28 sugere-nos pensar que as famílias gozavam de um padrão de conforto pouco comum à maioria das casas próprias da zona rural do interior. Com piso de cerâmica, sofá, poltrona, mesa de centro e um aparelho de televisão à esquerda da imagem, a casa figurava como sinal de prosperidade e como prova de que a disciplina de trabalho à qual toda família era submetida exercia forte influência sobre suas condições de vida. Através da janela aberta, vemos ainda um carro de passeio estacionado, que não era o único automóvel da família.

Observamos, ao longo dessas análises, como os imigrantes construíram parte de suas trajetórias no lugar de destino, acionando códigos de sua cultura de origem e forjando representações positivas em torno de sua imagem. Pelas vias do trabalho, empreenderam um processo de ascensão econômica que lhes garantiu, por exemplo, a construção de uma vida confortável para os padrões de vida do homem do campo na Bahia do século XX. Paralelamente a essa construção, outras estratégias vão auxiliar, em terreno mais simbólico, na reconfiguração de suas identidades.

2.3. Associação Cultural: mediando o pertencimento e o lazer

Enquanto a casa constituía-se como lugar em que as lembranças eram guardadas sempre à custa de objetos, sons, alguns sabores, língua, costumes – uma gama de detalhes que funcionam como arrimos da memória – o mesmo nem sempre ocorreu com seu entorno, da cerca para fora. Aquele espaço ocupado pela escola, pelas vendas, pelos caminhos até a roça, não oferecia condições para os imigrantes se reconhecerem e se perceberem integrantes do novo lugar. O uso de sua língua, por exemplo, não lhes garantia o entendimento com os colonos nacionais nem tampouco com os administradores da Colônia. Contudo, nesse contexto em que o desmembramento podia ser sentido ao extremo, eles encontravam referências para que pudessem buscar a fronteira entre suas vivências anteriores e aquelas que a imigração lhes exigia.

No espaço público da Colônia não havia, nem há, traços da cultura nipônica materializados. No entanto, esse mesmo espaço abriga ainda hoje a Associação Cultural Nipo-Brasileira do Núcleo Colonial de Ituberá, lugar que serviu de aporte à reorganização do cotidiano dos imigrantes e que imprime na Colônia a certeza de que ali habitavam homens e mulheres vindos do Japão ou descendentes deles. Para além de cada morada, a convivência social em termos japoneses ocorria em torno da vizinhança, na Associação, através de reuniões e encontros festivos, em dias de nascimento ou morte. Ou ainda em deslocamentos a outras áreas com presença japonesa, como a Colônia de Una ou o município vizinho de Taperoá, onde se instalaram famílias que abandonaram os núcleos de colonização.

A formação de associações em contextos imigratórios funciona, inicialmente, como um modelo de agrupamento capaz de manter os vínculos afetivos rompidos com a imigração e de construir laços de solidariedade entre os iguais que vivenciam essa experiência. No caso dos japoneses de Ituberá, verificamos que ela foi sempre conduzida pelo empenho em transmitir e preservar práticas da cultura de origem, trazidas nas memórias e, muitas vezes, postas no lugar de destino como foco da educação conferida aos filhos, de modo que esta possa figurar entre os seus descendentes como constitutivos de seus mundos simbólicos.

No entanto, a Associação também funcionava como canal de demarcação de lugares sociais, atravessada por latentes relações de gênero, e ainda como ponto de partida para a comunicação com os brasileiros que estavam para além da Colônia,

uma vez que ela reunia famílias produtoras, organizava formas de cooperação entre elas e possibilitava a comunicação para além do núcleo do povoamento²¹⁵. Para Francisca Isabel Schurig Vieira, que estudou o processo de formação da Colônia japonesa Marília, em São Paulo, essas associações, quando formadas exclusivamente pelo grupo étnico japonês e a ele restrito, beneficiavam a *manutenção da exclusividade étnica com normas, valores e um sistema de status específico que contribui para a identidade particular que se opõe à identificação comum com o sistema social inclusivo*²¹⁶.

Embora a Associação Cultural Nipo-Brasileira de Ituberá, surgida dentro de um projeto de colônia mista, que visava o assentamento de japoneses e nacionais, tivesse sua criação atrelada à exigência, por parte dos órgãos administradores, de que deveriam ser constituídas tanto por nipônicos como por brasileiros, a fim de promover a integração entre eles, ela acabou representando um espaço predominantemente japonês. Muitos foram os registros fotográficos que, surgidos das caixas de recordações de cada família, apresentavam-se como imperativo dos esforços daqueles sujeitos em manter os costumes, a língua e a tradição nipônica. Vejamos o que sugere a imagem adiante:



Figura 29: Apresentação dos sanseis. 1982.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

²¹⁵ CARDOSO, R. C. L. **Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo**. São Paulo: 1995, p. 125.

²¹⁶ VIEIRA, F. I. S. **O japonês na frente de expansão paulista: o processo de absorção do japonês em Marília**. São Paulo: 1973, p. 165.

A fotografia em questão (Figura 29) nos permite pensar em como, dentro de uma pequena Colônia onde a presença japonesa não ultrapassava o número de quinze famílias no período em que a imagem foi produzida, a Associação exerceu importante papel de lugar de memória e de transmissão da tradição, sobretudo no que diz respeito à língua. Diferentemente das Colônias cuja formação deu-se antes da Segunda Guerra Mundial, e onde as escolas ali instaladas eram espaços de aprendizado da língua materna, nas Colônias do pós-guerra as escolas destinavam-se ao ensino da língua portuguesa.

Como existia uma extrema valorização da educação pelo grupo, não houve resistência à acomodação dos filhos em escola brasileira. No entanto, esse processo, que figurava como caminho para acelerar o abasileiramento dos mesmos, suscitava a construção de estratégias para reforçar os laços com a cultura de origem, já que o ambiente escolar, onde os japoneses tinham que se misturar com crianças e professores brasileiros, podia desestabilizar a pertença, fazendo com que algo que se supõe como *fixo, corrente e estável* [fosse] *deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza*.²¹⁷

Nesse sentido, a Associação revestia-se da responsabilidade em manter aulas de japonês para as crianças. Seiji Yogo relata-nos que:

A Associação tinha que ter, né? Nossos pais precisavam dela pra ensinar aos filhos a cultura japonesa, a língua, ensinar a cantar. E também depois para os nossos filhos. Quer dizer, na associação eu ficava lembrando várias coisas do Japão e aí vieram meus filhos pra aprender, porque eles nasceram aqui e como ia mostrar a eles as coisas do Japão? Em casa também fazia, né? Mas na Associação reunia, tinha outras crianças, famílias, tinha coisas que só dava pra aprender lá. Por exemplo, o *undokay*, a gente não ia fazer em nossa casa só com nossos filhos, né? ²¹⁸

Seiji Yogo veio para o Brasil aos quinze anos de idade. Hoje, com setenta e seis anos, faz aflorar de suas lembranças a importância que a Associação teve na

²¹⁷ HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: 2006. p. 9.

²¹⁸ Depoimento de Seiji Yogo. 22/07/2013.

manutenção de sua niponicidade. Lançando mão de um português bastante japonizado, fala-nos daquele espaço como lugar de transmissão geracional, onde ele e depois seus filhos puderam manter e aprender, respectivamente, elementos da cultura de seus pais e avós. Sua fala incide sobre nosso argumento que caracteriza, primeiramente, mas não de modo único, a Associação como lugar onde se reafirma e se aprende o pertencimento.

A Associação tanto ativava elos que conectam os sujeitos a uma comunidade, como fornecia elementos imprescindíveis à construção de uma representação do mundo que os envolve, auxiliando, assim, na tarefa da reafirmação étnica e funcionando como campo de negociação para a reconfiguração identitária. Para Chartier, existem modalidades de relações que envolvem a representação social: a classificação e os recortes que possibilitam a elaboração de configurações diversas, e as práticas que permitem:

‘reconhecer uma identidade social’ dando ao grupo uma singularidade e estabelecendo sua diferença e as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais ‘representantes’ (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe.²¹⁹

Assim como a casa, a Associação funcionava como lugar de aprendizado dos códigos e das regras de comportamento da cultura. Esta pode ser entendida como extensão daquela, se considerarmos que os códigos e valores que auxiliavam na construção desses sujeitos, eram acionados numa, noutra ou em ambas, completando-se continuamente. Essa complementariedade aparece inscrita nas memórias de Yogo, que atribui à Associação o favorecimento das práticas coletivas, como a competição do *undokay*. Enquanto o imo da casa era o lugar do aprendizado do respeito aos mais velhos, da ética do trabalho, da hierarquia patriarcal, do uso da língua materna pautando as relações familiares, a Associação constituía-se o lugar de cultivo da tradição e dos valores agregados às festividades e às sociabilidades

²¹⁹ CHARTIER, R. “O mundo como representação.” In: **Estudos Avançados**. Vol. 5, n. 11, abr.1991. p. 183. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601/10152>>

entre as famílias, ou ainda, lugar de aprendizado formal da língua japonesa e no seu uso como ferramenta que amenizava o desenraizamento da cultura nipônica.

A própria narrativa de Yogo, ao elucidar quão importante era a existência da Associação enquanto lugar onde se ensinava a cultura japonesa, a língua, onde ele mesmo era impelido a *lembrar várias coisas do Japão*²²⁰, remete-nos à ideia de *reprodução cultural*, tomando aqui a noção emprestada de Bourdieu. Para o autor, a *reprodução cultural* consiste no processo através do qual as culturas são reproduzidas geração a geração, principalmente sob a influência socializante de grandes instituições. Bourdieu aplicou o conceito, em especial, à maneira como instituições sociais, a exemplo das escolas, são utilizadas para transmitir ideias culturais que servem de base à legitimação das classes dominantes. Para nós, a Associação, embora não se trate de uma grande instituição, ao menos no caso específico de Ituberá, desempenha esse papel de lugar de reprodução de uma cultura entendida pelos imigrantes como legítima.²²¹

E nessa perspectiva, ela funcionava, pois, como um espaço de excelência para a afirmação dos valores culturais nipônicos, já que pelas práticas sociais nela dinamizadas, era possível, a cada família do grupo, reproduzir normas e códigos de comportamentos da sociedade de origem, mesmo sofrendo as influências do contexto brasileiro. Também assegurava que suas referências fossem capazes de sustentar a memória coletiva daquele agrupamento, aglutinando-o sob a categoria de “japoneses”, tal como eram vistos pelos brasileiros.

À medida que usavam a Associação para festejar coletivamente ou para organizar atividades esportivas, ou ainda, ensinar a língua materna, os imigrantes reforçavam um modo de ser “japonês”, pensado aqui não apenas como uma tentativa de preservar sua diferença em relação aos brasileiros que também habitavam a Colônia, mas como uma necessidade de serem vistos em sua diferença peculiar ligada, nesse caso, à permanência de determinados códigos e valores que sustentam cada família.

Dentro da Colônia de Ituberá a Associação Cultural funcionou como único canal de agrupamento para os colonos japoneses. Ao longo de sua história, não

²²⁰ Depoimento de Seiji Yogo. 22/07/2013.

²²¹. Ver: BOURDIEU, P. PASSERON, J. C. **A Reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Rio de Janeiro: 1975.

foram erigidos templos religiosos, por exemplo. Estes poderiam também, ao lado da Associação, funcionar como espaços para o exercício da cultura de origem, como ocorreu no Núcleo Colonial JK, em Mata de São João. Conforme nos mostrou Brasil, em seu estudo sobre este Núcleo, dois templos serviam à prática religiosa dos japoneses, o *Tenrikyo* e a Igreja Presbiteriana de *Cumberland* de Mata de São João²²². Em Ituberá, as famílias, de religião budista ou xintoísta, acabaram professando sua fé apenas no ambiente doméstico.



Figura 30: Festa de Ano Novo, na Associação Nipo-Brasileira de Ituberá. 1984.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

Assim como ocorria com os aldeões de Winston Parva que *não sofriam da singular escassez de opções de lazer*, conforme relata-nos Norbert Elias,²²³ também ocorria com os japoneses de Ituberá. Nas narrativas que tratam desse tema, todos foram unânimes em reporta-se à Associação e suas agendas, sem queixas sobre a falta do que fazer a fim de se divertirem. O Ano Novo, o São João, o *undokay* e as visitas à Colônia de Una, onde participavam da Festa da Primavera, compunham a

²²² BRASIL, A. E. "Organização socioespacial e transformações socioeconômicas do Núcleo JK, Mata de São João – Camaçari, Bahia." Dissertação de Mestrado em Geografia. UFBA. Salvador. 2004. p. 137.

²²³ ELIAS, N. SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: 2000. p. 93.

lista de eventos que marcaram a vida de cada entrevistado. A Associação acomodava, pois, as principais, mas não únicas, atividades de lazer da Colônia.

A Figura 30 registra uma festa de Ano Novo, data que era comemorada todos os anos naquele espaço. Como podemos notar, o espaço cedia lugar à afirmação de uma pertença através do estabelecimento de uma rede de amizades e de colaboração que conduzia àquele ajuntamento. À mesa, vislumbramos uma grande quantidade de bebidas e comidas, fruto da contribuição de cada família para o evento. O cardápio não era genuinamente japonês, já que contava com carnes assadas e farofas, mas trazia em sua composição elementos que os mantinham ligados ao pertencimento de que falamos: a bandeja de sushi, que aparece em primeiro plano, denota essa intenção. O próprio Yoshimassa, que posa sorrindo para a fotografia, nos conta que:

Sempre tinha o Ano Novo. Era mais só de japonês. Era a Associação que organizava, mas tinha a reunião e aí cada família levava uma coisa. Tinha comida brasileira, né? Mas tinha que ter do Japão também. Mas era muita comida. Porque a gente come muito [risos]. Come a porção pequena, mas repete muitas vezes. E quando tá na festa é comer e beber, né? [risos] Levava *sushi, sashimi, moti, tempura, karê*. E todo mundo ia chegando com aquela comida toda.²²⁴

Era a Associação a responsável por estabelecer as redes de amizade a partir das quais era possível conviver com outros imigrantes, vindos de outras colônias ou dirigindo-se a elas. Eventos como o *undokai* e a Festa da Primavera, desempenhavam esse papel, funcionando, evidentemente, como canal para manutenção de um legado anteriormente construído, muito embora essas práticas pudessem ser reinventadas. Vejamos os registros adiante:

²²⁴ Depoimento de Yoshimassa Kuratani. 22/05/2014.



Figura 31: *Undokay*, em Taperoá. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)



Figura 32: Festa da Primavera, Colônia de Una. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

A Figura 31 põe-nos diante de uma das provas que compunham o conjunto de competições que se estendia por todo um dia. Em primeiro plano, nos apresenta uma brasileira experimentando uma prática sócio-cultural japonesa, o que sinaliza que a ideia de isolamento por parte dos nipônicos pode ser aqui questionada. A gincana *undokai* funcionava como uma referência de sociabilização e integração entre os japoneses da Colônia e de outras áreas da Bahia. Além disso, funcionava como oportunidade de reforçar elos identitários dos envolvidos com a festa. Ainda que, em primeira instância, como nos sugere a imagem em questão, a *undokai* caracterize-se pela ludicidade e confraternização, importa ressaltar seu caráter étnico-cultural, responsável pela niponicidade à qual os japoneses tentavam manter-se ligados. Trata-se, então, de uma festa cuja inserção no novo lugar conduz à sua compreensão enquanto “tradição inventada”, segundo o conceito construído por Eric Hobsbawm, que assim o define:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através de repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado.²²⁵

À medida que buscavam integrarem-se para além de suas relações domésticas, as famílias caminhavam sempre na tentativa de demarcar fronteiras físicas e simbólicas com os outros grupos que os cercavam, mesmo que comungassem de práticas incomuns à sua cultura. Em passagem de um relato de Mitsue Yogo, vislumbramos esse trânsito:

Tem uma coisa que eu nunca esqueci. Uma vez uns adolescentes que eram de minha idade disseram: “Vamos pra Ituberá, que é São João, é muito bom, tem canjica, tem licor.” Eu não sabia nem o que era canjica e nem licor. Mas aí eu vim. Eu era muito comunicativa, desde pequena, gostava de perguntar, de aprender. Aí foi: vamos na casa de fulano aqui,

²²⁵ HOBBSAWM, E. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: 1997. p. 9.

na casa de fulano lá, e por onde passava comia canjica e bebia o licor. Aí foi de pouquinho em pouquinho. E era canjica de não sei quem, pamonha de não sei quem. Mas aí, quando fui dormir, o teto da casa rodava. É porque licor é bebida doce, mas eu não estava acostumada assim. Rodamos muitas casas com o grupo. Primeira experiência na festa de animação na Bahia, então comia as coisas, que era tudo diferente, gostoso. Dancei muito também, viu?²²⁶

A lembrança de Mitsue exemplifica como caminhos iam sendo abertos para a integração dos japoneses, nesse caso proposta pelos brasileiros. Enquanto a Figura 31 revela a jovem baiana Maria da Conceição de Jesus participando de uma prova da *undokai*, o depoimento acima mostra a jovem japonesa Mitsue sendo levada à experiência dos festejos juninos que marcam o interior da Bahia e de outras áreas da região Nordeste. É nesse trânsito, que a legitimação de práticas culturais valorativas de determinados elementos identitários, ocorrendo tanto entre japoneses como entre brasileiros, ocorre, suscitando a reconfiguração das identidades de ambos os grupos, sobretudo dos japoneses, que viviam sob a condição de imigrantes em terras estranhas.

Michel de Certeau nos diz que *um lugar é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência.*²²⁷ Desse modo, a *undokai* servia como lugar de encontro para o exercício da sociabilização, extrapolando sua condição de espaço de diversão e incorporando a qualidade de lugar referencial em que os japoneses faziam emergir as marcas culturais acionadas para, de um lado diferenciá-los dos brasileiros e de outro, mantê-los ligados ao referencial simbólico de sua niponicidade. Certeau diz ainda menciona que:

Um grupo, sabe-se, não pode exprimir o que tem diante de si – o que ainda falta – senão por uma redistribuição do seu passado. Também a história é sempre ambivalente: o lugar que ela destina ao passado é igualmente um modo de dar lugar a um futuro.²²⁸

²²⁶ Depoimento de Mitsue Yogo Xavier. 22/07/2013.

²²⁷ CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: 1994. p. 201.

²²⁸ CERTEAU, M. de. “A operação historiográfica”. In: **A escrita da história**. Rio de Janeiro: 1982. p. 52.

Vemos, pois, que em toda construção simbólica, ocorre a distinção de elementos culturais que permite que cada sujeito esteja inserido em um determinado grupo. Destarte, os japoneses apropriavam-se das “tradições nipônicas” a fim de fazer perpetuar sua etnicidade japonesa. Poutignat e Streiff-Fenart mostram que segundo alguns pesquisadores, a etnicidade é um fenômeno universalmente presente na época moderna, precisamente por tratar-se de um produto do desenvolvimento econômico, da expansão industrial capitalista e da formação e do desenvolvimento dos Estados-nações.²²⁹ Os autores afirmam, pois, que:

o que distingue a pertença racial da pertença étnica é que a primeira é “realmente” fundada na comunidade de origem, ao passo que o que funda o grupo étnico é a crença subjetiva na comunidade de origem.²³⁰

As competições estabelecidas dentro da *undokai* (corrida individual, corrida em equipe, cabo de guerra, salto em distância e outras) guardavam em sua gênese muito mais do que o estímulo à competição. A intencionalidade, por exemplo, do cabo de guerra, na Figura 31, extrapolava a luta pela vitória, recaindo sobre a importância da sociabilização e do avigoramento de marcas identitárias. Desse modo, eventos como a própria *undokay* ou como a Festa da Primavera (Figura 32), como as reuniões de homens ou de famílias, ou ainda como as comemorações ao Ano Novo, conduziam à interação de diferentes gerações de japoneses e nipo-brasileiros, bem como à interação entre esses e os brasileiros. Além disso, mais que eventos festivos, tais encontros significavam possibilidades de amparo às recordações de uma ancestralidade vivida e/ou imaginada por esses imigrantes.

Atitudes, posturas, valores, sempre se misturavam aos cheiros e sabores de uma gastronomia japonesa aqui reinventada a partir dos elementos culinários que dispunham na Bahia. Assim, as famílias se organizavam, trabalhavam, cozinhavam e participavam desses eventos buscando a legitimação de uma identidade japonesa que ia, contudo, reconfigurando-se de modo inevitável. Assim sendo, elas agiam a partir de uma colocação histórica e cultural específica, fazendo com que suas

²²⁹ POUTIGNAT, P. STREIFF, J. **Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: 1998. p. 27.

²³⁰ *Ibid.* p. 37.

identidades fossem uma representação do que, segundo Hall, *algumas vezes é chamado de uma forma particularista de vínculo ou pertencimento*.²³¹

Para Hall, a identificação é construída na interação entre o eu e a sociedade e a identidade cultural define o que cada grupo é e estabelece uma diferença dos demais. Ele afirma que:

A identificação é, pois, um processo de articulação, uma saturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade. Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao ‘jogo’ da *différance*. Ela obedece à lógica do mais-que-um. A identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de ‘efeitos de fronteiras’. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui.²³²

Diante disso, torna-se fato que os contatos estabelecidos a partir da experiência da imigração, influenciam, sobremaneira, as estratégias de identificação dos sujeitos, que ainda tencionam manter suas raízes, mas sofrem constantes influências do meio em que estão inseridos. Nesse sentido, as identidades podem ser consideradas *pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós*, e a identificação entendida como um processo nunca completado, visto que:

A identidade não assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, mesmo, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Do ponto de vista do ‘eu coletivo’, nacional, não há um eu coletivo capaz de estabilizar, fixar ou garantir o pertencimento cultural ou uma unidade imutável que se sobrepõe a todas as outras

²³¹ HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: 2006. p. 75. p. 96

²³² *Ibid.* p. 106.

diferenças. [...] As identidades estão sujeitas a uma historicização radical.²³³

Hall desloca, então, a “natureza” da identidade ao chamar atenção para a diferença, para a alteridade e para a possibilidade de (re)significação que as identidades comportam. Para o autor, as identidades somente podem ser lidas a contrapelo, algo que se aproxima, inclusive, do que Walter Benjamin pensava acerca da própria história.²³⁴ As identidades culturais, como tudo o que é histórico, passam por transformações constantes. Longe de serem eternamente fixas em algum passado essencializado, elas estão sujeitas ao contíguo jogo da história, da cultura e do poder.²³⁵



Figura 33: Festa de São João, na Associação Nipo-Brasileira de Ituberá. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

²³³ HALL, *Op. cit.* p. 108.

²³⁴ BENJAMIN, W. “Sobre o conceito de história” In: _____. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** São Paulo: 1994. p.161.

²³⁵ HALL, *Op. cit.* p. 69.

A Associação aparece na Figura 33 como palco de um evento cultural distinto e representativo da cultura local. Na imagem, o espaço abriga uma festa de São João, apresentando, inclusive, Yoshimassa Kuratani, trajando uma camisa branca e descalço, dançando forró com sua esposa. O registro nos permite a assertiva de como o espaço público era mais propenso à reconfiguração das identidades, já que nele cada imigrante era impelido a reconstruir seu universo simbólico, forjando estratégias de enfrentamento e diálogo com a cultural local.

Interessante destacar que, na festa de Ano Novo, vislumbrada na Figura 30, é notável a busca pela aproximação junto aos iguais, com os quais referências de origem, costumes, língua, garantiam o sentimento de pertença ao grupo nipônico. Já na festa de São João, a agregação de práticas culturais como dançar o forró, ou ainda beber o licor do qual nos falou Mitsue²³⁶, auxiliava no abrandamento das diferenças que marcavam fronteiras culturais, em muitos contextos cruzadas pelos imigrantes.

Conforme vimos, então, as experiências construídas pelas famílias japonesas em torno de seu legado, da sua identidade étnica, demonstram o desejo de legitimação de um suposto e autêntico passado, que lhes soava como real. Dessa forma, reproduzindo seus costumes e valores, seja no cotidiano de sua Colônia, ou em outras Colônias de iguais, favoreciam a construção simbólica que delimitava seu território étnico, histórico e social²³⁷. Mas também souberam, como sujeitos ativos, reconstruir imagens de si e negociar suas identidades²³⁸, afirmando-se como sujeitos híbridos. Sua hibridização acontece, inclusive, no processo de *tradução cultural* vivido por eles para se acomodarem às matrizes culturais diferentes da sua de origem, tal qual sugere Hall. Para o autor, o conceito de *tradução cultural*:

...descreve aquelas formações de identidade que atravessam e interseciam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que

²³⁶ Depoimento de Mitsue Yogo Xavier. 22/07/2013.

²³⁷ SEYFERTH, G. "Identidade, território, pertencimento." In: **Psicologia & práticas sociais**. Vol. 2, 1994-1995. p. 57-71.

²³⁸ LESSER, J. **A Negociação da Identidade Nacional: Imigrantes, Minorias e a Luta pela Etnicidade no Brasil**. São Paulo: 2001. p. 19-20.

vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas.²³⁹

Isto posto, a *tradução cultural* configurava a via relacional dos japoneses com uma cultura local – eivada de práticas, valores, comportamentos e bens simbólicos postos na *différance*, resultando na hibridização de sua cultura e de sua identidade. Através de Hall, podemos afirmar que essas pessoas:

...não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma “casa” particular).²⁴⁰

Assim sendo, considerar os imigrantes de Ituberá como sujeitos híbridos é, em resumo, apreendê-los a partir de uma noção na qual o hibridismo não significa um processo que traz ao sujeito a sensação de completude ao dialogar com outras culturas. Ao contrário, ele denota o momento em que os sujeitos percebem que sua identidade está sempre sendo reformulada, ressignificada e reconfigurada, dentro de um recorrente jogo de assimilação e diferenciação para com o *outro*, permanecendo, muitas vezes, sua dúvida sobre qual matriz cultural mais os representa.

²³⁹ HALL, *Op. cit.* p. 88-89.

²⁴⁰ *Ibid.* p. 89

CAPÍTULO III

PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES EM DIÁLOGO: CONSTRUINDO AS NOVAS IDENTIDADES



*Encontro de homens japoneses.
Colônia de Ituberá. s/d.*

Imigrantes japoneses reunidos para comer, beber e prostrar, é o que nos revela, *a priori*, a fotografia em epígrafe. O fotógrafo, possivelmente japonês, já que esse tipo de encontro congregava apenas os iguais, capta um microaspecto do universo sócio-cultural que marcava a vida na Colônia de Ituberá. Mas o conteúdo da fotografia é *a um só tempo revelador de informações e detonador de emoções*²⁴¹. À medida que nos serve de meio de informação sobre práticas ligadas à comensalidade e ao lazer, também diz respeito a sentimentos profundos de nostalgia, como pudemos flagrar no momento em que foi apanhada do interior da caixa de memórias da família de Yoshimassa Kuratani. Os corpos, suas posturas e os elementos materiais que compõem o quadro daquele encontro de homens, entremeiam-se no retrato a fim de construir uma memória do trânsito contínuo entre a cultura de origem, que os faz nipônicos e a cultura local, que ora lhes impõe ora lhes convida a uma nipo-baianidade ou a uma brasilidade/baianidade. É um

²⁴¹ KOSSOY, B. **Fotografia & História**. 2. ed. rev. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001. p. 28.

encontro de interação geracional, em que jovens e homens mais velhos, sentados quase todos ao chão, rodeiam a mesa, ou mais precisamente, o *chabudai*²⁴² adaptado. Pensemos, pois, como essa fotografia nos fala do passado, selecionando fragmentos do real, e como reúne *um inventário de informações acerca daquele preciso fragmento de espaço/tempo retratado*.²⁴³ O próprio *chabudai*, visto na imagem, é indicador de como o processo de reconfiguração das identidades, surpreendido nas tessituras cotidianas, era eivado, em maior ou menor profundidade, pela cultura de origem, pelas posturas corporais, pelos códigos de moral, de ética, de disciplina ou ainda pelas relações de gênero e poder estabelecidas entre os próprios imigrantes. Desses elementos, cada imigrante servia-se a fim de assumir seu papel nas negociações estabelecidas com a cultura dominante. E esse universo de trocas, de adaptações, de agenciamentos, é útil na reflexão de como as práticas de comensalidade, o agenciamento da roupa, o lazer para além da Associação Cultural, os ritos fúnebres e os matrimônios dos *nisseis*, constroem-se enquanto lugares de memória, fazendo parte de um conjunto simbólico em constante transformação e elucidando identidades hifenizadas.

3.1. Memória gustativa e tradição: a comensalidade reinventada

É na narrativa romanesca do francês Marcel Proust, em seu clássico *Em Busca do Tempo Perdido*, que se localiza a primeira referência à memória gustativa:

Mas no mesmo instante em que aquele gole, de envolta com as migalhas do bolo, tocou o meu paladar, estremeci, atento ao que se passava de extraordinário em mim. Invadira-me um

²⁴² Conforme mostrou o estudo de Tadashi Inoue, dentro da cultura japonesa a mesa passou por alterações substanciais, indo do *meimeizen* até chegar ao modelo “ocidental”, com pernas altas e cadeiras. O *chabudai*, mesa de forma circular ou retangular, geralmente colocado sobre o *tatami*, possui quatro pernas muito curtas que muitas vezes, para economia de espaço, podem ser desarmadas. Inoue demonstra como esses tipos de mesa se entrecruzam e concorrem ao longo do tempo. O *meimeizen* e o *chabudai* são heranças do passado. A mesa em estilo “ocidental”, sempre acompanhada pelas cadeiras, já existia em algumas casas japonesas antes dos anos 40, mas é somente nas décadas de 60 e 70 que elas gradualmente vão substituir o *chabudai*, cujo uso marcou a fase transitória entre o *meimeizen* e a mesa “ocidental”. Ver: INOUE, T. “Changes in family relations reflected in the dining table”. Disponível em: <http://www.contemporary-japan.org>.

²⁴³ KOSSOY. *Op. cit.* p. 47

prazer delicioso, isolado, sem noção da sua causa. Esse prazer logo me tornara indiferente às vicissitudes da vida.²⁴⁴

A realidade na narrativa marcadamente subjetiva de Proust ultrapassa o que o homem é capaz de perceber concretamente. Nesse contexto, o real se faz através da associação entre os sentidos corporais (como a experiência do gosto), experiências passadas e lembranças presentes ou já quase esquecidas, revelando como a sensação gustativa é capaz de ativar outra sensação, uma que transcende o tempo no qual o indivíduo está inserido.

Assim, o autor atribuiu ao olfato e ao paladar o poder de convocar o passado, dedicando ao seu encontro gustativo com a *madeleine*, biscoito em forma de concha, feito com raspa de limão, e com o chá, o resgate de sua memória de infância. Essa experiência marcou sua vida de maneira indelével, visto que, a partir dela, ele retomou o seu exercício da escrita de modo vigoroso.

Proust nos leva então ao seu passado através das lembranças que os sentidos lhe despertam. Para ele, as memórias gustativas e olfativas são as mais puras e genuínas que temos, pois são sentidas através das sensações, e não da consciência. *O odor e o sabor suportam durante muito tempo ainda, sem ceder, sobre sua reduzida esfera, o imenso edifício da lembrança*, disse Proust.²⁴⁵ Isso ocorre de tal maneira, que a comida e a memória entremeiam-se o tempo inteiro, auxiliando na tessitura de costumes e de tradições inventadas e marcando os processos identitários.

A comida tem o poder de conduzir os sujeitos aos lugares diversos da memória. A relação estabelecida entre comida e memória fundamenta-se na ideia de que a comida tem uma dimensão comunicativa. Esta perspectiva foi bastante explorada por diversos autores na antropologia, a exemplo de Lévi Strauss e Mary Douglas e na semiologia, Roland Barthes. Esses autores partiram de uma analogia da comida com o sistema linguístico, problematizando as convenções e regras que regem os modos como a comida, concebida enquanto signo de um dado sistema, é categorizadora. A comida é, pois, *concebida como manifestação de uma estrutura subjacente, que pode ser apreendida, conduzindo ao conhecimento de*

²⁴⁴ PROUST, M. **Em busca do tempo perdido: o caminho de Swann**. 15 ed. São Paulo: 1993. p. 31.

²⁴⁵ *Ibid.* p. 68.

*características de uma sociedade.*²⁴⁶ Assim, a comida atua despertando as lembranças dos sujeitos que a consomem, pondo-os frente a frente com as experiências outrora construídas. Também os faz sentirem-se pertencentes a essa ou àquela cultura. Cada ingrediente, cada tempero, cada modo de preparo do alimento, é capaz de refletir uma identidade étnica e assegurar a quem cozinha e a quem degusta um dado pertencimento, representando o alimento transformado pela cultura.²⁴⁷ Do mesmo modo, informa ao *outro*, o qual não comunga dessa pertença, que entre duas ou mais culturas que se intercambiam e, muitas vezes, disputam os espaços, existem elementos marcadores de diferença. Em outras palavras, a comida tem voz.

Entendendo-a como um canal de comunicação, Annie Hauck-Lawson cunhou o conceito de “voz da comida”, emergindo como uma expressão útil para falar dos modos dinâmicos, criativos e simbólicos acionados pela comida enquanto canal de comunicação.²⁴⁸ Conforme apontam Denise Amon e Renata Menasche, este conceito avulta a comida como um canal de acesso para a abordagem de outros temas, tais como gênero, tradição, etnicidade, harmonia, discordância, transitoriedade. Para elas, *a comida constituiria, assim, um veículo para manifestar significados, emoções, visões de mundo, identidades.*²⁴⁹

As práticas e os hábitos alimentares de qualquer grupo social podem ser tomados como experiências do *habitus* de que nos fala Bourdieu. São, pois, parte e reflexo da cultura, não devendo ser entendidas como estanques, já que estão sempre em movimento, como a própria cultura. Desse modo, é a maleabilidade dessas experiências, inscrita nos usos e desusos desta ou daquela comida, que nos conduz ao entendimento de que cada imigrante interioriza, estando no seu lugar de destino, o processo de relação tanto com a sua comida de origem quanto com aquela do seu novo mundo, subjetivando, a partir de suas vivências de lá e de cá, as mudanças e permanências em sua comensalidade.

²⁴⁶ AMON, D. MENASCHE, R. “Comida como narrativa da memória social.” In: **Sociedade e Cultura**. Vol. 11, nº 1, jan/jun, 2008. p. 16-17.

²⁴⁷ DA MATTA, R. **Sobre o simbolismo da comida no Brasil**. O Correio da Unesco: Rio de Janeiro, v. 15, n. 7, 1987, p. 22-23.

²⁴⁸ HAUCK-LAWSON, A. “Hearing the Food Voice: An Epiphany for a Researcher”. In: **Digest – An Interdisciplinary Study of Food and Foodways**, v. 12, n. 1-2, 1992. p. 6.

²⁴⁹ AMON, *Op. Cit.* p. 17.

Valendo-se de sua exímia *faculdade de intercambiar experiências*²⁵⁰, Teruko fala-nos de como preparar a comida japonesa a faz lembrar de sua infância na Província de Fukushima. Conta-nos que quando era pequena sua mãe gostava de fazer *sembei*, um tipo de biscoito feito de arroz, apresentando-o em formatos, tamanhos e sabores variados. *Comia com chá! Rapaz, gostoso esse biscoito, viu?*²⁵¹ Sua voz é pausada e carrega uma entonação que a própria idade lhe impõe. Chega, às vezes, a sussurrar. Mas seus sussurros não resultam apenas de uma condição física inerente, mas também do sentido que imprime naquela lembrança. Trata-se de uma lembrança que a coloca frente a frente com uma geografia há muito deixada para trás, que a enlaça numa rede de parentesco e que é parte de uma memória afetiva, dotada de uma função identitária. Consideramos que ao lembrar-se de sua infância, Teruko reativa suas raízes, retoma sua ancestralidade e essa rememoração acaba por caracterizar-se também como processo de reconstrução de sua identidade. Neste caso, de uma identidade étnica.

Entendemos o *sembei*, o *moti*, o *tempura*, o *sushi*, o *misso* e tantos outros alimentos da culinária japonesa, como parte dos campos de significados que estruturam a memória²⁵². Eles aparecem agindo, entre os imigrantes de Ituberá, tanto como reflexo contíguo de uma identidade – nipônica, quando estão envolvidos no contexto daquela comida, quanto como acionadores da memória. Na medida em que cada comida traz à tona a memória, ela reveste-se da competência de aduzir a identidade, uma vez que ao ser despertada e reelaborada, essa memória atua situando cada sujeito no grupo cultural e social do qual ele é ou do qual ele já foi parte. Do mesmo modo que as tradições, ela é um fenômeno construído social e individualmente, constituindo-se em elemento essencial do sentimento de identidade, conforme discute Michael Pollak.²⁵³ E nesse contexto, a identidade é tomada enquanto fator que *garante aos sujeitos um sentimento de continuidade*

²⁵⁰ BENJAMIN, W. "O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov." In: _____, **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: 1994, p. 197-198.

²⁵¹ Depoimento de Teruko Nischiuchi. 15/04/2013.

²⁵² Conforme pontua Michael Pollak, há diferentes pontos de referência que são estruturantes da nossa memória e que exercem uma importante força sobre a memória coletiva. Ele menciona os monumentos, os patrimônios arquitetônicos, as paisagens, as datas, os personagens históricos, a música, o folclore, as tradições e os costumes e as tradições culinárias. Ver: POLLAK, M. "Memória, esquecimento, silêncio." In: **Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, Rio de Janeiro, 1989. p. 3.

²⁵³ POLLAK, M. "Memória e identidade social". In: **Estudos Históricos**. v. 5, n. 10, Rio de Janeiro, 1992, p. 200-212.

*física, moral e psicológica, assim como um sentimento de coerência, em meio às permanências, inovações e perdas consequentes do decorrer do tempo.*²⁵⁴

Ao recordar seu processo de instalação na Colônia de Ituberá e os primeiros anos que a ele se seguiram, Teruko põe em perspectiva como a prática alimentar de sua família foi tão tocada pela nova condição de imigrante. Seu depoimento é revelador de como a comensalidade nesse novo contexto pode ser representativa de uma ação que engloba diversos aspectos sociais, como nutrição, economia, tradição e inovação, de tal modo que se torna mesmo uma categoria histórica, a qual *não é somente das inovações, das aquisições, das criações, é também dos desaparecimentos, das perdas, das destruições.*²⁵⁵ Vejamos:

Quando chegamos logo, de noite tinha medo, não tinha comida. Eu trouxe comida do Japão. Moti. Botava na água. Eu cozinhei. Tinha umas panelas de ferro que eu trouxe do Japão. Aí dei comida às crianças. Mas e depois? Como que vai comprar? Não sabia falar arroz, nem açúcar, nem nada. Seu pai *[olha para o filho que está ao lado]* pegou o livro e levou pra rua. Nele tinha duas línguas, né? Aí comprava. Comprava arroz, que era diferente, né? Mas era o que a gente tinha costume de comer. Quando plantou verdura, aí podia fazer conserva. Plantava soja também e eu fazia *tofu*. Fazia *misso* também. Não era igual, né? Nem tudo achava aqui. Comia peixe seco.²⁵⁶

Na fala de Teruko pulsa uma memória gustativa associada à experiência do seu grupo. O filtro acionado nesse seu processo de rememoração faz suas lembranças resvalarem entre sua passagem pela Colônia de Una e sua chegada a Ituberá cerca de três meses depois e aportarem sobre elementos residentes na memória coletiva, *que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém.*²⁵⁷ Entre o uso do *moti* trazido do Japão e o deslocamento de seu esposo até a cidade para comprar

²⁵⁴ POLLAK, M. "Memória e identidade social". In: **Estudos Históricos**. v. 5, n. 10, Rio de Janeiro, 1992, p. 204.

²⁵⁵ REVEL, J. F. **Um Banquete de Palavras**. São Paulo: 1996. p.314-315.

²⁵⁶ Depoimento de Teruko Neschiuchi. 15/04/2013.

²⁵⁷ HALBWACHS, *Op. cit.* p. 81-82.

mantimentos, certamente instaura-se um tempo em que alternativas de sobrevivência, a nível alimentar, foram forjadas. No entanto, Teruko não nos permite o acesso a esse intervalo. Certamente porque foi aí que ocorreu um dos primeiros choques culturais, com a introdução da comida brasileira, e isso não lhe suscite boas lembranças. Também porque falar de como se empenharam – veja-se a passagem em que seu esposo usa o dicionário para ir às compras e procurar alimentos, de antemão, parecidos com os seus – ainda a auxilie na afirmação de um laço de pertencimento à sua cultura primeira.

De qualquer modo, elementos que podem preencher a lacuna aberta por Teruko estão na memória de outros imigrantes. Embora acreditemos que as lembranças acerca da alimentação auxiliem na construção de uma memória coletiva, dada a grande convergência das lembranças acessadas, igualmente compreendemos que cada sujeito é, em si, um *memorizador*, e das camadas do passado a que tem acesso, pode reter objetos que são, para ele, e só para ele, significativos dentro de um tesouro comum.²⁵⁸ Nessa perspectiva, lançamos mão das lembranças de Takao Kuratani, que nos falou do *moti*, do *tofu*, do *misso*, mas também nos surpreendeu com outros elementos:

O arroz é diferente, porque o daqui não tem a liga. Então meu pai, comia arroz Tio João. Comia conserva de verdura. Aquela mesmo... acelga. Sabe como é que faz, né? Você corta ela e bota sal e bota uma tábua e deixa em cima, imprensado. Ali fica uma conserva, rapaz, fica gostoso! Só com arroz e acelga você come que, rapaz, fica uma delícia! O sushi demorou pra poder comer. Hoje tá fácil de encontrar os produtos pra fazer, aquela alga mesmo. Antigamente ninguém nem ouvia falar disso aqui. Mas aí tinha a comida brasileira, né? A gente nunca comeu farinha, no início. Naquela época minha mãe detestava farinha e achava que farinha era comida pra animal. Feijão mesmo tinha, mas a gente fazia ele doce. Vou até fazer um, que me deu vontade de comer outro dia. Agora banana pra gente foi igual pra macaco [*risos*]. Meu pai comprava cachos e

²⁵⁸ BOSI, E. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. São Paulo: 1994. p. 411.

cachos de banana e aí jogava dentro de um tonel e tampava. Num instante amadurecia. A gente comia isso numa semana [risos]. A banana foi bom! Jaca mesmo, rapaz, era bem interessante, a cana não, é muito dura. Então a dificuldade foi mais nos primeiros meses, depois a gente foi se arranjando.²⁵⁹

Essa memória de Takao é, como diria Bosi, *um ponto de vista sobre a memória coletiva*.²⁶⁰ Na medida em que as lembranças de Teruko são evocadas à luz de uma cultura de origem, as de Takao são construídas nos deslocamentos que ele vivenciou já na Bahia e aponta para estratégias de sobrevivência forjadas diante das dificuldades vivenciadas nos primeiros tempos. A Figura 34 é, nesse sentido, reveladora:



Figura 34: Meninas japonesas na bananeira. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

Ao lado dos demais retratos dos quais nos valem em análises anteriores, esse ganha especial contorno. Plantações de cravo-da-índia ou de pimenta-do-reino

²⁵⁹ Depoimento de Takao Kuratani. 23/08/2014.

²⁶⁰ BOSI, *Op. cit.* p. 413.

foram capturadas a fim de registrar o sucesso da empreitada, assim como as casas e o desbravamento da terra também foram flagrados pelas câmeras em nome da construção de um passado positivo. Mas nesse caso, trata-se da composição de uma cena em que um elemento nacional aparece em destaque. A banana, que já passara a ser cultivada, é o foco da imagem contornado pelos tímidos sorrisos, àquela altura e no contexto da fotografia, mais brasileiros do que nipônicos.

Evidentemente, as falas de Teruko, de Takao e de outros depoentes colocam a comida como um dos componentes da etnicidade, fazendo-a incorporar a função de despertar um sentimento de manutenção ou renovação de sua identidade étnica. Conforme apontou Juliana Cristina Reinhardt:

A tradição culinária é o vínculo mais duradouro que o indivíduo tem com seu lugar de origem. As roupas, a música, a língua, por mais que permaneçam por anos, são elementos que, em algum momento, acabam por ser deixados para trás. Porém, a comida, de uma maneira ou de outra, acaba por se manter presente. Por isso, mais cedo ou mais tarde, o indivíduo ou seu grupo utiliza a comida como diferencial entre eles e os outros. Muitas vezes utilizada, não propositalmente, outras vezes resgatada para demarcar uma diferença, mas sempre presente.²⁶¹

Tomando a prática alimentar como elemento marcador de uma distinção étnica, vislumbramos em depoimentos diversos que, ao se alimentarem com a comida tipicamente japonesa ou reelaborada, alguns imigrantes percebem-se como japoneses, enquanto outros se veem como brasileiros inseridos numa tradição culinária mantida pelo interesse do primeiro grupo. O relato de Yoko Minami²⁶², é revelador de sua percepção como japonesa nesse contexto:

No Japão aprendi cozinhar com minha mãe e minha vó. Então aqui sempre quis cozinhar conforme nossa tradição. No início era difícil. Muito difícil, né? A gente não tinha aqueles

²⁶¹ REINHARDT, J. C. "Dize-me o que comes e te direi quem és: alemães, comida e identidade." Tese de Doutorado em História. UFPR. Curitiba, 2007, p. 156-157.

²⁶² Trata-se, aqui, de um pseudônimo, uma vez que a depoente não autorizou a citação de seu nome.

ingredientes. E tivemos que comer um arroz diferente, feijão e até farinha. Comíamos peixe seco. Também era diferente. Mas a gente comia. A preocupação quando chegamos era trabalhar. Trabalhamos muito na lavoura. Mas com o tempo fomos cultivando nossas verduras, até a soja, pra fazer o *misso*, você sabe né? Aquela pasta que depois faz sopa, faz... [silêncio]. E devagar eu fui cozinhando cada vez mais nossas comidas. Com os filhos pequenos eles tinham que crescer conhecendo nossa comida. Isso é importante para o japonês.²⁶³

Às memórias de Yoko, carregadas de um sentimento de pertença, agregam-se as memórias de Seiji Yogo:

A comida? Era misturada, né? Mas a gente trouxe um pouquinho. Então no início comeu pouquinho de comida japonesa. E depois a comida ia comprar em Ituberá. Era feijão, arroz. Arroz a gente já comia. Mas era diferente, nosso arroz tinha liga, comia de palito. Mas minha mãe cozinhava bem o arroz pra poder fazer o bolinho. Aí ia tentando e nas festas, todo mundo reunido, era mais comida do Japão.²⁶⁴

Em ambos os depoimentos a comida figura como reafirmação da identidade. Tanto Yoko quanto Seiji compreendem que a culinária japonesa os mantém ligados à sua cultura pré-migratória. A consciência da *mistura* e dos *ingredientes diferentes*, não é suficiente para que abram mão daquilo que lhes alimentava o corpo no Japão e aqui alimenta, além deste, suas memórias gustativas,²⁶⁵ as quais entremeadas a tantas outras memórias, forjam sujeitos novos, dentro de culturas constantemente reconstruídas. Notamos, pois, que embora a mudança em relação ao padrão alimentar fosse evidente, ela emergia *sempre acompanhada de uma “japonização” da prática culinária, adaptando assim os hábitos e os condimentos estrangeiros ao gosto autóctone.*²⁶⁶

²⁶³ Depoimento de Yoko Minami. 26/08/2014.

²⁶⁴ Depoimento de Seiji Yogo. 22/07/2013.

²⁶⁵ Diane Ackerman pontua que a comida é *grande fonte de prazer, um mundo complexo de satisfação, tanto fisiológica quanto emocional, que guarda grande parte das lembranças de nossa infância*. Ver: ACKERMAN, D. **Uma história natural dos sentidos**. Rio de Janeiro: 1992, p. 161.

²⁶⁶ ORTIZ, R. **O Próximo e o Distante: Japão e Modernidade-Mundo**. São Paulo: 2000, p. 141.

Quando Yoko nos fala: *sempre quis cozinhar conforme nossa tradição*, ou ainda, *com os filhos pequenos eles tinham que crescer conhecendo nossa comida*²⁶⁷, ela localiza códigos de sua cultura a partir de uma centralidade, de maneira que sua *identidade nipônica, longe de esvanecer*, se afirma, *reforçando dessa maneira os laços [...] preexistentes*.²⁶⁸ Assim, a comida, ainda que reelaborada, ou menos consumida, permanece ilesa enquanto elemento cultural, dentro de um processo que, muitas vezes, conduz a uma desnacionalização. Também é possível apreender que, assim como para Yoko, para tantos outros imigrantes que trazem à lembrança a figura da mãe, da avó, ou mais raramente, do pai, quando falam da comida, esta serve, do mesmo modo, para reforçar as relações afetivas e de parentesco.

Na rememoração de Seiji Yogo, vemos a festa ser pontuada como lugar onde *era mais comida do Japão*.²⁶⁹ Aí está explícita, mais uma vez, a relação entre a comensalidade e a afirmação étnica, haja vista a primeira ser entendida como *ocasião das trocas e dos atos de ostentação, um conjunto de símbolos que constitui, para determinado grupo, um critério de identidade*.²⁷⁰ René Valeri afirma que a comida dos imigrantes é um dos últimos elementos a se desnacionalizar. O autor compara a relação da comida com a língua de origem, arquitetando a ideia de uma “alimentação materna”, representada por certas dominâncias alimentares que resistem à mudança, uma vez que os imigrantes podem desobrigar-se de todos os costumes, tradições e elementos de sua cultura anterior, até mesmo a língua, mas também podem manter-se leais a certas práticas culinárias, mesmo que tenham que adaptar suas receitas com novos ingredientes.²⁷¹ Igualmente, Luce Giard assinala a importância da comida como um dos elementos que subsistem por mais tempo enquanto referência à cultura de origem, se não de maneira cotidiana, ao menos em dias de festas. Para a autora, a comida é uma das maneiras de sentir e de representar a pertença a outro solo, a outra cultura.²⁷²

²⁶⁷ Depoimento de Yoko Minami. 03/09/2014.

²⁶⁸ ORTIZ, *Op. cit.* p. 141.

²⁶⁹ Depoimento de Seiji Yogo. 22/07/2013.

²⁷⁰ VALERI, R. “Alimentação”. In: **Enciclopédia Einaudi**. Vol. 16. Porto: 1984. p. 191.

²⁷¹ *Ibid.* p. 206.

²⁷² GIARD, L. “Memórias”. In: CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano 2. Morar, cozinhar**. Petrópolis: 1996, p. 250.

Mais detalhada é ainda a narrativa de Toru Yano, que ao descrever as festas realizadas pela Associação Cultural, explicita como a comida japonesa, misturada à mesa com pratos brasileiros, era dominante. Segundo ele:

Cada família levava um, dois pratos. As mulheres preparavam a comida. Então, era uma reunião praticamente de comida japonesa. Acho que tinha até japonês, que veio criança pra cá, que nem gostava muito, mas era a comida que quase todos levavam. Tinha brasileiro que ia também, amigos. Mas era livre o que devia levar. Mas aí, não sei por que, a maioria levava *tempura*, *yakissoba*, *tofu* e formava uma mesa japonesa. Era da cultura do japonês, da tradição aquela comida. Aí tinha muito refrigerante, muita cerveja [risos]. Era bom, era bom.²⁷³

Mesmo não havendo obrigatoriedade no preparo de pratos japoneses, voluntariamente as famílias contribuía com estes, numa possível tentativa de afirmar a pertença à sua cultura de origem. Ou seja, preparar o *tempura* ou o *yakissoba* para compor o cardápio festivo, comungado também por alguns brasileiros, era uma tarefa de múltiplas intencionalidades, inscrita numa relação entre comensalidade e cultura, ou ainda entre comensalidade e identidade. Elas buscavam afirmarem-se, ao menos durante a comemoração, como parte de um grupo étnico distinto, transformando os atos de comer e de festejar em verdadeiro discurso do passado e do presente.

Ainda que as festas parecessem encerrar um caráter apenas comemorativo, não podemos apreendê-la nessa perspectiva por entendermos que a presença das comidas japonesas funcionava como um *signal diacrítico do pertencimento*, tendo sido selecionado a partir do reservatório representado pela tradição cultural. Dizemos isso tomando por referência a argumentação de Manuela Carneiro da Cunha na qual ela afirma que os chamados *sinais diacríticos* são acionados segundo as necessidades dos meios. De tal modo, a tradição cultural é manipulada para novos fins, e não figura como uma instância determinante, uma vez que os

²⁷³ Depoimento de Toru Yano. 26/08/2014.

grupos étnicos farão uso do arsenal cultural não para conservá-lo, e sim para selecionar o que será diacrítico de pertencimento.²⁷⁴

No aflorar de suas lembranças, Seiji fala da comida como cultura e como tradição. Na medida em que *a maioria levava tempura, yakissoba, tofu e formava uma mesa japonesa*, a opção pelos pratos que todos sabiam ser nipônicos, servia, implicitamente, à afirmação de um pertencimento étnico. Ofertar aqueles pratos, sobretudo àqueles que não eram de origem japonesa, auxiliava na demarcação de fronteiras²⁷⁵ enquanto oferecer aos que são da mesma origem enfatizava os laços em comum. Assim, a ligação simbólica entre os imigrantes e seus descendentes e o seu lugar de partida é útil para esclarecer como a comida opera como critério de identidade étnica.²⁷⁶

Do mesmo modo que essa relação com a comida aponta para a tessitura de laços de pertença, ela também manifesta como os imigrantes, no processo de negociação identitária, rendem-se à cultura local, identificando-se, através da comensalidade, como brasileiros. Atestado disso é a Figura 35:



Figura 35: Yoshimassa Kuratani, alimentando-se. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

²⁷⁴ CUNHA, M. C. da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: 1986.

²⁷⁵ O processo de afirmação de uma identidade étnica está ligado ao estabelecimento de fronteiras étnicas, aquelas que separam os “outros” de “nós”. A comida, sendo um dos componentes da etnicidade, pode exercer o papel de veiculadora de uma identidade étnica, agindo desta forma também como fronteira étnica. Ver: POUTIGNAT, P. STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth**. São Paulo: 1998.

²⁷⁶ VALERI, *Op. cit.*

Posando em um momento que a refeição ocorre no seu ambiente doméstico, Yoshimassa rende-se a um produto regional rejeitado por sua mãe quando chegaram à Bahia: a farinha de mandioca.²⁷⁷ A esta, soma-se no prato uma porção de carne assada e como guarnição uma tigela com folhas de acelga. Conforme narrou Dona Conceição Kuratani, sua esposa, esta fotografia revela o desejo de seu marido em reencontrar, através do paladar, o sabor de casa, o gosto da Bahia, logo após seu retorno de uma estadia de seis meses no Japão.²⁷⁸ A imagem é elucidativa do trânsito identitário que os imigrantes experienciavam na sua cotidianidade. O uso da acelga, incomum aos baianos naquela ocasião, e do *tchawan*²⁷⁹ onde se apoiam dois *ohashis*²⁸⁰, demarcam sua pertença nipônica, mas a ele o que mais importava era o prato principal. A farinha de mandioca o fazia matar a saudade da terra que, naquele momento, parecia figurar como sua terra de origem. Ele nos conta:

Quando voltei pro Japão fiquei doente. Não me dei bem lá. Voltei doente. Magro. Eu sou brasileiro, né? Minha família veio de lá, eu também vim, mas aqui eu mudei. Me acostumei com a comida. Eu gosto. Conceição faz aqui comida japonesa, é bom, né? Mas tem a comida brasileira. E aqui demorou de chegar os produtos, aquela alga mesmo pra fazer o sushi, não tinha. Salvador tinha, né? Mas aqui em Ituberá, era mais difícil. Aí a gente foi comendo outras comidas.²⁸¹

Conforme vimos na fala de Yoshimassa, as experiências de comensalidade também foram sendo reelaboradas e, embora a memória mais ligada à origem nipônica dos imigrantes fosse sempre acionada com o intuito de asseverar a culinária japonesa como autêntica representante da identidade cultural das famílias, é certo que as práticas comensais escaparam a essa representação, fazendo com que os imigrantes, ou por força do contexto em que viviam – distantes da capital, ou por ensejo da curiosidade de experimentar o que lhes era novo e diferente,

²⁷⁷ Depoimento de Yoshimassa Kuratani. 22/05/2014.

²⁷⁸ Depoimento de Conceição Kuratani de Jesus. 22/05/2014.

²⁷⁹ Tigela tipicamente oriental utilizada para servir arroz e caldos.

²⁸⁰ Palitos feitos geralmente de bambu, utilizados para levar o alimento à boca.

²⁸¹ Depoimento de Yoshimassa Kuratani. 22/05/2014.

admitissem a mudança de seus hábitos alimentares, tornando-se sujeitos culturalmente hifenizados²⁸².

A autoidentificação de Yoshimassa como brasileiro ou de Torao Kuratani e de Masaru Kasaki, que também se veem como tal, não contradiz o esforço, latente na memória de tantos outros, para enfatizar a valorização da tradição e dos costumes como elementos definidores de uma identidade nipônica. No entanto, entendemos que esse esforço serve mais à reafirmação do sentimento de pertença, do que à essa preterida identidade, uma vez que mesmo os imigrantes que falam da comida tomando como referência aquela ligada ao Japão, não deixaram de citar, despercebidamente, a presença do alimento nacional. Esse apareceu, sempre cruzando as lembranças gustativas, falassem elas da comida de casa ou da comida das festas em grupo.

Nesse caso, a comida parece não cumprir a função de fronteira étnica. Os códigos culturais considerados como marcadores diferenciais que aqui consideramos resultam da soma das diferenças que cada imigrante internaliza como significativas. Eles apenas se revestem do sentido de predicado étnico quando acionados como marcadores de pertença por aqueles que reivindicam uma origem comum. Yoshimassa ou Takao, por exemplo, não fazem uso da comida enquanto traço diferenciador, marcador de uma pertença étnica. Segundo eles afirmam, comem porque gostam da comida e porque o grupo trabalha para manter a tradição.²⁸³

Em maior ou menor medida, os imigrantes foram, então, individual e coletivamente, acionando a comida como um dos códigos de cultura que fomentaram uma identidade nipo-baiana. De qualquer modo, quaisquer dessas identidades foram forjadas passando pelo sentimento de pertença a uma comunidade imaginada, que oferta aos imigrantes a ideia de estarem ligados a experiências comuns²⁸⁴, avalizando, em certa medida, a perpetuação de tradições que já não traduzem mais a realidade.

²⁸² Sobre hifenização cultural ver: LESSER, J. **A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: 2001.

²⁸³ Depoimentos de Yoshimassa Kuratani. 22/05/2014. Depoimento de Takao Kuratani.23/08/2014.

²⁸⁴ HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: 2000. Ver também: FHEATERSTONE, M. **O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade**. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: 1997.

3.2. Trato funerário e inumação: a morte como pertença

Era janeiro de 1954 e a viagem a bordo do navio Poconé singrava o Atlântico, conduzindo os japoneses da Hospedaria da Ilha das Flores, no Rio de Janeiro, ao Porto de Ilhéus, na Bahia, de onde seguiriam em caminhão pau-de-arara, até a Colônia de Una. Uma criança morreria antes de alcançar aquele destino. Esse fato figura na memória dos imigrantes, como uma marca daquele trânsito. Cada narrativa acessada aludiu, em algum momento e involuntariamente, à morte. Sua presença povoava o imaginário de cada imigrante desde a partida e lhe acompanhava na Colônia, onde podia materializar-se através dos surtos de malária.

O medo da morte pela malária ocasionou, conforme consta na memória dos que ficaram, a fuga de muitos imigrantes, que partiam às escondidas para outros destinos, a fim de fugir do óbito que lhes parecia certo. Não nos foi possível quantificar o número de colonos japoneses que foram acometidos pela doença na Colônia, mas há dados evidenciando que o número de vítimas fatais não corresponde ao tamanho do pavor que uma estatística imaginada causara. Era o medo da morte e não exatamente ela, que os perturbava. Entre os registros de óbito da Comarca de Ituberá compreendidos entre 1952 e 1979, apenas vislumbramos um assento cuja *causa mortis* declarada foi a malária. Tratava-se de Chiygiro²⁸⁵ Yogo, 81 anos de idade, falecido em três de março de 1957.²⁸⁶

Considerando então que a morte, enquanto ameaça ou como ritual fúnebre, habita a memória dos imigrantes, resolvemos tomá-la como outro código cultural no qual se inscreve a reconfiguração das identidades. Assim como as festas ou a comensalidade, os funerais são eventos preciosos para a compreensão de conflitos e possibilidades de acomodação que cercam as reconfigurações identitárias em contextos de migração. Tomemos como evento para essa compreensão a morte de Torao Kuratani.

Com cerca de noventa anos de idade, Torao faleceu em sua casa na Colônia. Seu funeral reuniu filhos, genros, noras, netos e amigos, imbuídos em fazer daquele momento uma despedida especialmente nipônica. Vários foram os depoimentos que evidenciaram os funerais como momentos festivos, mas foi nas memórias de uma

²⁸⁵ Este nome aparece nos registros de desembarque no Porto do Rio de Janeiro grafado como *Chojiro*.

²⁸⁶ Cartório do Registro Civil da Comarca de Ituberá. Livro de Assento de Óbito. Nº 10. 1952-1960. Assento nº 1.475. p. 175.

brasileira, Adriana Kuratani, nora de Torao, que surpreendemos uma riqueza de detalhes. Acreditamos que o estranhamento que marcou suas impressões lhe permitiu registrar na memória cada etapa daquele momento, podendo, anos mais tarde, fazê-las emergir de modo tão encadeado. Na contramão de sua lembrança, as narrativas dos imigrantes não foram tão detalhadas, o que talvez esteja ligado a uma *naturalização* daquele processo no seu imaginário. Ao ser indagado sobre a morte de seu pai, Takao reelabora suas lembranças e, de início, nos conta que:

Quando as pessoas morrem no Japão, eles fazem festa. Quer dizer, isso depende muito das pessoas de cada região. Então, a nossa por exemplo, diz que a pessoa não morre, morre o corpo, né? Aí disse que fica o espírito. Aí, vamos festejar aquele espírito, daquela pessoa que faleceu. Tem, então, comes e bebes. Adriana mesmo [*falando da esposa, brasileira*], ficou horrorizada quando meu pai faleceu que foi festas e festas em casa. Rapaz, comes e bebes.²⁸⁷

No entanto, foi Adriana que, ao ver o esposo citar o seu horror diante daquele contexto, entusiasmou-se e trouxe à tona suas próprias impressões. Trata-se de uma narrativa longa, mas indispensável à nossa análise:

Foi cultuado durante todo o tempo, o caixão. Fizeram como se fosse uma escadinha. Foi lá na Colônia, na casa onde Yoshimasa mora lá. O caixão em cima, coberto com um pano branco, em outro batente tinha comidas dispostas, desde sushis a chás, tudo assim, as porçõezinhas, para o defunto. Incenso. Embaixo tinha uma bacia com água, que segundo eles é para purificação e tinha uma situação que cada japonês que chegava fazia as orações sobre o corpo e faziam uns gestos, porque eles usam muito o corpo pra se cumprimentar, e depois levantava uma vasilhinha assim e colocava um envelope embaixo. Aí tinha lá envelopes chegando. Mas eu não sabia do que se tratava. Quando terminou tudo, é que

²⁸⁷ Depoimento de Takao Kuratani. 23/08/2014.

alguém da família veio, recolheu e era, na verdade, as finanças pra cobrir os custos. Enquanto isso, na casa de Yoshimassa, que não era essa ainda, uma casa na frente da casa do pai, tudo foi confeccionado lá e nas casas dos vizinhos. Foram muitas bandejas de sushi, sashimi. O que eles puderam eles fizeram tudo nas casas. Quando tava na hora do enterro fizeram as orações, tudo em japonês, tinha uns livrinhos, ali iam repetindo e depois levou o corpo pra Ituberá e ficou uma senhora em casa. Aí ela veio varrendo a casa, em todo um ritual, da frente para o fundo e ninguém saía pela frente depois do povo que acompanhou o enterro. Então varreu e recolheu esse lixo num saco, desarrumou tudo e começou a arrumar agora o festejo. Foram, enterraram, e aí tudo já foi arrumado, cadeiras dispostas, na mesa colocaram uma toalha limpa pra vir as bandejas. De repente voltaram e aí, foram todos lá na casa de Yoshimassa, dos vizinhos, pegando as bandejas e vinham enfileirados, pareciam formiga andando e aí, chegaram com todas as comidas e bebidas e aí a festa transcorreu como se estivesse comemorando um aniversário. Não existiu aquela melancolia, aquele lamento.²⁸⁸

Para nos atermos às continuidades e mudanças inerentes ao ritual fúnebre descrito por Adriana, é preciso que apontemos em que padrões eram forjadas as práticas mortuárias vivenciadas pelos imigrantes ainda no Japão. Richard Gonçalves André, em seu estudo sobre representações e práticas religiosas de *nikkeis* presentes no cemitério do município de Assaí, Paraná, traça-nos uma rica e detalhada descrição dos ritos de separação em relação à morte na cultura japonesa, chamando atenção para o grau de generalização imposto pelos processos de mudança nos ritos fúnebres japoneses ao longo do século XX, e também variáveis regionais e doutrinárias, já que há incontáveis vertentes budistas no Japão.²⁸⁹

Conforme aponta o autor, após a certificação da morte biológica, inicia-se o processo de preparação do cadáver, que recebe água nos lábios, é banhado, vestido com quimono branco, sendo homem é barbeado e mulher maquiada.

²⁸⁸ Depoimento de Adriana Kuratani. 15/08/2014.

²⁸⁹ ANDRÉ, R. G. "Religião e silêncio: representações e práticas mortuárias entre *nikkeis* em Assaí por meio de túmulos (1932 – 1950)." Tese de Doutorado em História. Unesp. Assis, 2011.

Tapam-se os orifícios, os olhos são cerrados e juntam-se as mãos. Cobre-se o rosto com um pano branco. Após a realização desses procedimentos, inicia-se a *parte propriamente cerimonial*. Coloca-se uma lâmina sobre o falecido, a fim de afastar toda uma sorte de espíritos de influência maligna. Incenso, flores e velas são oferecidas. O *kamidana*, altar xintoísta, é fechado com papel branco, assim como as demais fotografias no interior da casa. Contudo, isso não acontece com o *butsudan*, altar doméstico dos budistas. O monge recita *sutras*. O falecido, então, é transformado *postumamente em monge, ganhando novo nome, sendo realizada uma parte da chamada transferência de méritos ao indivíduo, mesmo que o próprio não os tenha praticado em vida*. Sua nova identidade é escrita em duas tabuletas brancas. A pessoa é posta no caixão, situado num altar próprio, com a fotografia, com oferendas, tais como arroz e *sake* e eventualmente outros objetos pertencentes ao falecido. É feita, então, a vigília, denominada *tsuya*. Na manhã seguinte, retira-se o caixão do altar e assim segue o ritual:

Cobre-se o corpo com flores e outros objetos, como livros, óculos e, principalmente, uma tábua onde seu nome é escrito – *sotoba* – item que acompanha todo o cortejo fúnebre e permanece no túmulo, facilitando, teoricamente, a jornada post mortem. Chegando ao crematório, o monge recita *sutras* enquanto o corpo é queimado. As cinzas são colocadas numa urna e os fragmentos de ossos são recolhidos com palitos. As pessoas dispersam-se, a família volta para a casa, sal é jogado nas roupas e colocado na porta das residências, os objetos do morto são quebrados ou queimados e a urna é posta no *butsudan* por um período variável de trinta e cinco ou quarenta e nove dias, de acordo com as variáveis regionais. Após o tempo litúrgico, o objeto é enterrado no túmulo familiar, embora uma parte das cinzas possa permanecer no próprio relicário budista.²⁹⁰

A partir do cruzamento do depoimento de Adriana Kuratani e da descrição de André, é possível apreendermos em que medida a prática mortuária foi reelaborada dentro da Colônia de Ituberá, apontando para a reconfiguração das próprias

²⁹⁰ ANDRÉ, *Op. cit.* p. 184-185.

identidades, uma vez que a religiosidade, campo no qual se inscrevem tais práticas, constitui-se como elemento identitário.

Na narrativa de Adriana Kuratani, observamos que, mesmo tendo se passado mais de quarenta anos da sua chegada ao Brasil, Torao Kuratani ainda recebeu um funeral muito ligado às práticas fúnebres de sua cultura de origem, representativo de uma *maneira solidária e gregária de lidar com a morte*²⁹¹. Quando da sua morte, o patriarca dos Kuratani, recebeu um trato funerário à maneira tradicional²⁹² japonesa, inscrito no contexto da casa e da família, a qual cuidou dos procedimentos simbólicos necessários para garantir-lhe a ancestralidade.

A família Kuratani buscou em sua formação religiosa, o budismo, as orações e rituais para perpetuar a presença de seu ente querido e despedir-se dele dignamente. Preparar o corpo falecido, bem como organizar o altar para a vigília fúnebre, ornando-o com comidas típicas e incensos que ajudariam no repouso da alma partida, eram ritos significativos que implicavam toda uma cosmovisão tradicional, que no contexto da imigração não foi abolida, nem se viu desencantar. Ao contrário, foi ressignificada em um novo lugar, inscrevendo-se nas experiências dos imigrantes como traço de pertencimento e, conseqüentemente, de uma identidade nipônica.

É certo que, no novo contexto, os ritos passaram por modificações ligadas à especificidade do campo religioso. Na cultura pré-migratória, era papel dos monges especializados conduzir as orações e recitar os *sutras*. Como no Brasil, mesmo entre aqueles que imigraram na primeira metade do século XX, a presença de monges budistas era quase inexistente, e em se tratando de Ituberá, até hoje não há nenhum templo de religião nipônica, esse rito passou a ser executado, de maneira improvisada, pelos próprios familiares, fazendo uso de livros trazidos do Japão, onde se encontravam os *sutras* apropriados aos velórios. A fim de explicar as razões para o silêncio das religiões japonesas no Brasil da primeira metade do século XX, André sugere:

que a situação dos imigrantes nas fazendas, principalmente de café, não permitia a dedicação a atividades culturais institucionalizadas. As famílias encontravam-se relativamente

²⁹¹ REIS, J. J. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: 1996. p. 102.

²⁹² ARIÈS, P. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: 1981.

dispersas e trabalhando em meio a outros grupos étnicos – o que, por outro lado, teria dado ensejo a um maior trânsito cultural. O ritmo de trabalho constituiu um empecilho adicional. O trabalhador, obrigado a cumprir certas cotas de produção sob a vigilância de capatazes frequentemente violentos, não teria encontrado tempo, disposição ou condições concretas para a construção, por exemplo, de templos budistas e a realização de cerimônias religiosas em esfera pública. Dessa forma, o caráter fragmentário e transitório da vida do colono inviabilizou parcialmente o desenvolvimento de práticas culturais de natureza pré-migratória, em especial aquelas de cunho religioso.²⁹³

Ao narrar como ocorreu todo o funeral, Adriana possibilita-nos entrever elementos que nos permitem pensar como a experiência do bem morrer²⁹⁴ era tratada na Colônia com vistas a uma reafirmação étnica, inscrita na esteira do grupo que a viabiliza e a reinventa. A presença da comida, no altar e na recepção pós-sepultamento, a ausência do choro e do lamento e a oferta do *kôden* constituem esses elementos marcadores de diferença. Conforme explicação dos próprios imigrantes é costume entre os japoneses depositar no altar organizado para o velório um envelope, geralmente vermelho, contendo dinheiro, a fim de auxiliar a família nas despesas com o funeral. Evita-se dar somas em dinheiro com o número 4, ou quatro cédulas de dinheiro (o número 4 em japonês tem o mesmo som da palavra “morte”, e isso é considerado uma ofensa à família enlutada).

O enfrentamento da morte, a vigília e o sepultamento não se configuram apenas como uma combinação de gestos mecânicos, sem uma subjetivação. São rituais que devem ser pensados enquanto ações hereditárias do grupo ao qual o morto faz parte, ou seja, como gestos relevantes para a própria sobrevivência do grupo. Sabemos, contudo, que esses gestos, acompanhados de um conjunto de atitudes, por não serem aleatórios, obedecem a certas regras e arranjos. Dessa maneira, cada rito ultrapassa as barreiras sociais e invade o terreno religioso, das crenças, dos costumes.

²⁹³ ANDRÉ, *Op. cit.* p. 97.

²⁹⁴ REIS, *Op. cit.* p. 100.

Entre os japoneses, as partidas ressignificam a vida, fazendo com que aqueles que ficam aprendam, na experiência da vigília, o que o morto ensina através da sua condição: a impermanência de todas as coisas e a inevitabilidade da morte. Os rituais possuem, pois, a função de ajudar os vivos a tomar consciência disso. As narrativas acerca dos velórios são sempre pautadas por essa consciência, que se explicita na ausência do choro e do lamento descomedido. Adriana observou, a partir de suas impressões e atitudes ocidentais diante da morte, que as pessoas presentes no velório de Torao não desfrutavam de uma melancolia, o que lhe causara estranhamento, já que entre os seus iguais a morte de alguém é sentida com pesar e lágrimas.

Nesse processo de reconfiguração das práticas, a cremação que até a década de 1970 não era efetuada no Brasil, cedeu lugar à inumação, e os túmulos, entendidos como materialização de comportamentos religiosos e concepções em torno da morte, aparecem como elemento indicador de uma hibridação religiosa, apontando, inclusive, para uma compreensão de que entre os imigrantes as reconfigurações processavam-se em momentos distintos, já que estavam, enquanto grupo étnico, longe de ser homogêneos. A análise desse tipo de fonte põe-nos, contudo, diante das representações que estão para além da religiosidade, indo às matizes sócio-políticas engendradas na experiência da morte e do funeral. A despeito disso, notamos que em todo o Cemitério Municipal de Ituberá não havia nenhum imigrante sepultado em cova rasa, de modo a sugerir falta de recursos para os ritos fúnebres. Isso pode ser indicativo da importância que o *kôden* assume entre os nipônicos ou ainda sugerir um processo de ascensão econômica e social dentro da Colônia, evidenciada na edificação dos túmulos.

No Cemitério Municipal de Ituberá, os túmulos pertencentes às famílias de imigrantes não apresentam em sua estrutura arquitetônica traços que os permitam ser identificados como artefatos à mercê da afirmação étnica. No conjunto cemiterial, eles aparecem fazendo uso de materiais como pedras de granito ou cerâmica, tais quais os túmulos de brasileiros, inserindo-se no padrão local de arquitetura tumular. Enquanto André destaca em seu estudo a existência de jazigos considerados budistas no Cemitério de Assaí²⁹⁵, por exemplo, em Ituberá eles não aparecem. Ao passo que o funeral realizado em casa, na Colônia, apontava para uma religiosidade

²⁹⁵ ANDRÉ, *Op. cit.* p. 133.

pré-migratória, assentada sobre as práticas budistas ou xintoístas, o sepultamento apontava para outras vivências, ligadas ao catolicismo. Assim, o fato das sepulturas não apresentarem traços budistas as torna elementos indicadores de uma experiência religiosa tecida no campo da hibridização. Isso significa que os rituais e os artefatos ligados à morte deslizavam entre as culturas contrastantes, rompendo as fronteiras culturais e religiosas estabelecidas. Peter Burke aclara esse ponto:

Em nosso mundo, nenhuma cultura é uma ilha. Na verdade, já há muito que a maioria das culturas deixaram de ser ilhas. Com o passar dos séculos, tem ficado cada vez mais difícil se manter o que poderia ser chamado de “insulação” de culturas com o objetivo de defender essa insularidade. Em outras palavras, todas as tradições culturais hoje estão em contato mais ou menos direto com tradições alternativas. A segregação só é uma possibilidade no curto prazo, como já vimos, mas não é uma opção viável em *la longue durée*. Por conseguinte, as tradições são como áreas de construção, sempre sendo construídas e reconstruídas, quer os indivíduos e os grupos que fazem parte destas tradições se deem ou não conta disto.²⁹⁶

As Figuras 36, 37, 38, 39, 40 e 41 são elucidativas dessa questão:



Figura 36: Túmulo da família Kuratani. Cemitério Municipal de Ituberá.
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2013)

²⁹⁶ BURKE, P. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: 2003. p. 101-102.



Figura 37: Túmulo de Chojiro Yogo. Cemitério Municipal de Ituberá.
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2013)



Figura 38: Sepultura da família Yano. Cemitério Municipal de Ituberá.
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2013)



Figura 39: Túmulo de Cláudio Y. Kisaki. Cemitério de Ituberá.
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2013)



Figura 40: Túmulo de Miyoshi Yogo. Cemitério de Ituberá.
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2013)



Figura 41: Túmulo de Kuni e Kunio Kisaki. Cemitério de Ituberá.
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2013)

As lápides capturadas nas fotografias acima tornam evidentes o processo de hibridização religiosa pelo qual os imigrantes ressignificaram suas experiências fúnebres, já que a presença de ícones religiosos como a cruz e o Cristo Crucificado, notados nas Figuras 38 e 41, respectivamente, e a ausência de traços marcadores da cultura fúnebre japonesa na maioria deles, denotam uma ocidentalização de parte do grupo, inscrita na esfera do catolicismo, e apontam para o diálogo entre as diferentes culturas. Na Figura 37, percebemos que a catolicização da sepultura de Chojiro Yogo, falecido três anos após a sua chegada em Ituberá, compartilha o espaço com um elemento que indica o pertencimento à cultura nipônica: a inscrição em ideograma japonês informa aos vivos os mesmos dados presentes na lápide inscrita em caracteres latinos.

Mesmo com essa catolicização impressa nos túmulos, é certo que no ambiente doméstico foram os ritos fúnebres de origem nipônica que predominaram e ainda se fazem presentes, caracterizando a morte ainda como um evento coletivo. Segundo Marcelo Kuratani, *até hoje, quando morre um japonês, você vai ver os outros chegarem com um envelope e colocar perto do caixão. É dinheiro pra ajudar*

*nas despesas. Ninguém vai sem levar o envelope.*²⁹⁷ Para Kôkyô Murakami, trata-se de um presente em dinheiro à família enlutada para ser usado no custeio das despesas funerárias.²⁹⁸

Essa prática de auxiliar nos custos com os procedimentos fúnebres, mantida até o presente, corrobora, pois, o caráter híbrido a que nos referimos. Dentro da cultura pré-migratória, isso pode ser explicado a partir da compreensão do princípio sustentador das relações sociais japonesas, o *on*. Conforme apontou Ruth Benedict, baseados nesse princípio, os japoneses aprendem que para cada benefício recebido, seria necessário pagar na mesma proporção, devendo-se, inclusive, aplicar isso a todas as esferas da vida. Em relação aos pais, por exemplo, os filhos seriam desde o nascimento devedores de sua preocupação, na medida em que *todo homem e toda mulher foi outrora um bebê indefeso que não teria sobrevivido sem o cuidado dos pais, e durante anos, até ser um adulto, foi provido de lar, alimentação e vestuário.*²⁹⁹ Os procedimentos funerários constituem, pois, um modo dos filhos retribuírem aos pais essa dívida.

Ao tomarmos as representações em torno da morte como evidências de uma afirmação étnica ou ainda de uma hibridização religiosa e cultural experimentada pelos imigrantes, constatamos, pois, que a reconstrução das práticas, assinalada pelas permanências e discontinuidades próprias de todo processo de integração cultural e negociação identitária, deu-se muito em favor das esferas privada e pública em que foram vivenciadas. Em casa, as famílias mantiveram os ritos fúnebres ainda ligados à sua cultura de origem, enquanto no cemitério estabeleciam uma conexão mais híbrida com o culto aos mortos, evidenciando, através de suas sepulturas, o trânsito entre duas realidades: Oriente e Ocidente.

3.3. *Identidades em trânsito e hibridização cultural: a construção do nipo-baiano*

Ao discutir a ideia de nacionalismo, Bhabha chama atenção para o conceito de *residente*, que segundo ele, expressa uma forma de vida mais híbrida, movimentada pelas diferenças das identificações culturais. O autor lança mão de

²⁹⁷ Depoimento de Marcelo Kuratani. 16/04/2013.

²⁹⁸ MURAKAMI, K. "Changes in Japanese Urban Funeral Customs During the Twentieth Century." In: **Japanese Journal of Religious Studies**. v. 27, n. 3 – 4, p. 339. Tradução nossa.

²⁹⁹ BENEDICT, R. *Op. cit.* p. 88-90.

conceitos como construção cultural da nacionalidade, interpelação discursiva, estratégia narrativa e comunidades imaginadas, para tratar de categorias que caminham à invenção de uma imagem única, modelar e homogênea da nação. Ele abre mão de uma interpretação pedagógica do povo, que insiste na autoridade da narração, para fincar suas bases no terreno movediço do entre-lugar que caracteriza o performativo, que desestabiliza o significado do povo como uma estrutura homogênea.

A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes, assim afirmou Tomaz Tadeu da Silva.³⁰⁰ Para ele, existe uma disputa pela identidade, na qual outros recursos simbólicos e materiais da sociedade também são disputados. Se há algum esforço em manter distantes a identidade e a diferença das relações de poder, ele se torna em vão, uma vez que é na esteira dessas relações que são definidas as identidades e marcadas as diferenças. Enquanto construtos históricos, os códigos identitários são forjados e partilhados pelos sujeitos das mais diversas maneiras e, repetida, mas não fixamente, esses sujeitos buscam nesses códigos a garantia da afirmação étnica, da aceitação, da proteção, do reconhecimento através do *outro*.

Assim, o *outro*, a partir do qual cada um se constitui, precisa existir, já que a marcação da identidade necessita de uma referência. Conforme aponta Patrick Champagne, o *outro* tem quase sempre um conteúdo impreciso, o mesmo acontecendo com o *nós*, cuja classificação não se baseia, necessariamente, em critérios unívocos e não tem fronteiras bem claras, gerando múltiplas interpretações. No entanto, o autor esclarece estas duas noções, ao dizer que o *nós* pode funcionar como um núcleo fundamental de resistência, transmitindo um sentimento de segurança que envolve os pares, ou seja, aqueles em quem se confia e com os quais há identificação.³⁰¹

A essa reflexão de Silva, que por ora tomamos como ponto de partida para a discussão que aqui estabelecemos em torno do modo como os imigrantes de Ituberá reconfiguraram suas identidades, relacionamos a Figura 42, revelando-a elucidativa no que diz respeito às ressignificações, às alteridades, aos embates e às acomodações que nos interessam.

³⁰⁰ SILVA, T. T. da. "A produção social da identidade e da diferença." In: **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: 2004, p. 81.

³⁰¹. Já o "outro", por sua vez, suscita sentimentos de insegurança ontológica e até de ameaça. Ver: CHAMPAGNE, P. *et al. Initiation à la pratique sociologique*. Paris: 1990, p. 49-51.



Figura 42: Administradores da Colônia trajando quimonos. 1954.
(Fotografia gentilmente cedida por Mitsue Yogo)

Miriam Moreira Leite afirma que a leitura da fotografia deve levar ao transbordamento do quadro destacado pela câmera.³⁰² Após a identificação do conteúdo, é preciso indagar o que não se vê em torno daquilo que é explícito. Em se tratando do quadro do qual fala a autora, a imagem em questão apresenta três funcionários do INIC, órgão então responsável pela administração da Colônia e duas filhas de Kiyoshi Yogo, posando em frente ao automóvel que servia aos administradores. Ao fundo, a área desmatada, possivelmente tratava-se de um lote sendo preparado para a lavoura.

Mas como sugere Leite, longe de nos atermos ao cenário flagrado pela câmera, embora ele possa dizer muito sobre outras coisas, o que nos intriga e nos interessa aqui são os sujeitos capturados. O homem mais ao centro é Antônio Lemos Vieira, administrador geral do Núcleo. Os outros dois não nos foram identificados. Duas indagações soam como pertinentes: em que base se assenta a motivação para dois, dos três homens, brasileiros, posarem trajando quimonos? Considerando que as imagens dizem e calam, ao mesmo tempo, o que levou Kiyoshi Yogo a produzir essa imagem?

³⁰² LEITE, M. M. "Retratos de Família." In: **Texto e Arte**, vol.9. São Paulo: 1993, p. 44.

Iniciemos com a primeira questão. Como responsável pela administração do Núcleo, uma das atribuições do Dr. Antônio Lemos³⁰³ era manter a ordem local. Considerando que o projeto de assentamento incluía famílias brasileiras e famílias japonesas e antevendo com certeza um estranhamento entre os seus mundos, o administrador assume uma postura de receptividade denotando respeito à cultura nipônica, vinda de fora. A disposição dos corpos e a seriedade retratada nos semblantes garantem essa intencionalidade. Mas também cumpria uma função de rompimento de barreiras, apelando, nesse caso, a uma comicidade latente, haja vista que o quimono estampado é uma peça feminina. Nas memórias de Mitsue Yogo surpreendemos aquele momento:

Essa foto aqui é Dr. Antônio Maia. Ele resolvia as coisas da Colônia. Tomava conta, né? Morava lá também. Engraçado, né? *[risos]*. Tudo vestindo quimono. “Ah! Deixa ver como é? Como que fica?” ele disse. Eu lembro que pra tirar essa foto juntou assim os japoneses, assistindo. E todo mundo ria. Tinha brasileiro também, assistindo. Ficavam as pessoas, curiosas, pra saber como usava aquelas roupas. Achava que japonês andava de quimono, mas não era. Quem ia trabalhar com aquela roupa, difícil de vestir, e nesse calor do Brasil? Era roupa mais pra comemoração.³⁰⁴



Figura 43: Japoneses chegando a Una, trajando roupas típicas. 1953.
(Fonte: BPEBa. Jornal A Tarde, 21 de outubro de 1953.)

³⁰³ A designação de doutor foi dada pelos depoentes em seus processos de rememoração.

³⁰⁴ Depoimento de Mitsue Yogo Xavier. 22/07/2013.

Os quimonos constituem elemento marcante da cultura material japonesa. Embora já não fossem usados cotidianamente mesmo no Japão deixado para trás, eles fizeram parte da bagagem de cada família, que os guardavam para ocasiões especiais. Ocasões como a chegada a Una, em 1953, como podemos ver anteriormente na Figura 43.

A Figura 42 alia-se a esta última para pôr em evidência como a roupa pode ser acionada para demarcar um campo de diferenças. O uso do quimono pode proferir inúmeros desdobramentos, mas nesse caso ele aglutina e legitima o indivíduo no espaço, intentando a experiência das mulheres que o vestiam juntamente com a das pessoas que assistiam a sua chegada. É certo que nenhuma das mulheres tipicamente trajadas na fotografia, viajou vestida a essa maneira. Entendemos que ocorreu uma elaboração consciente de um evento que deveria resultar na construção de uma imagem positiva acerca de si mesmos. Era preciso fazer o *outro* perceber, identificar, em primeiro plano, a disciplina, a seriedade, a organização e a higiene que os marcava cultural e identitariamente, enquanto japoneses. E o recurso mais imagético e eficiente de que dispunham era a roupa. Não a roupa ocidental, com a qual partiram do Japão, e que se assemelhava às vestes dos receptores, mas aquela que denotava uma tradição milenar, que os ligava, sem deixar dúvidas, a uma ancestralidade. Era a roupa que, ao ser tomada pelo corpo, inscrevia nele uma identidade que precisava ser afirmada, e que enfrentaria processos de negociação, como no caso da imagem de Antônio Maia.

A roupa aparece aqui agenciada pela memória e esse agenciamento sustenta um traço identitário no qual o corpo e a veste, um como extensão do outro, tornam-se expressão desse traço. Conforme aponta Peter Stallybrass, *a roupa tende [...] a estar poderosamente associada à memória ou, para dizer de forma mais forte, a roupa é um tipo de memória.*³⁰⁵ Através de um fragmento de fala da artista Nina Payne, em que ela descreve o modo como mexia nas roupas de seu falecido marido, Stallybrass nos permite uma melhor compreensão dessa relação:

Tudo que tinha que ser guardado estava armazenado num armário no segundo andar da casa: jaquetas e calças que Eric ou Adam podiam eventualmente usar, blusas, gravatas, três camisas feitas de uma pelúcia axadrezada (azul-cinza

³⁰⁵ STALLYBRASS, P. **O casaco de Marx: roupas, memória, dor**. Belo Horizonte: 2008, p. 14.

vermelho-tijolo e ocre-amarelo). Vi que a camisa cinza tinha sido usada uma vez, depois de ter sido passada a ferro e, então, recolocada em seu cabide para ser vestida outra vez. Se eu colocasse minha cabeça no meio das roupas, eu podia cheirá-lo.³⁰⁶

Embora digam respeito a situações bastante díspares, tanto na experiência trazida por Stallybrass quanto naquela vivida pelas mulheres chegando a Una tipicamente trajadas, a roupa se tornou objeto de memória, perdendo seu caráter utilitário e efêmero e ganhando caráter afetivo e insubstituível por qualquer outro objeto. No caso dos quimonos, que mais nos interessam, possivelmente eles carregavam em seus tecidos, em seus cortes, em suas manchas, em seu pano novo ou desgastado, a história de cada um e de cada família. Eles eram parte da vida desses imigrantes e marcavam, inclusive, as rupturas que nela ocorreram. Para Stallybrass, *os corpos vêm e vão: as roupas que receberam esses corpos sobrevivem*³⁰⁷. Sobrevivem como memória, podem ser ressignificadas e acionadas, como foram no episódio da Figura 43, a favor das identidades.

Sobre a segunda questão, que indaga a intenção de Kiyoshi Yogo ao capturar a imagem, acreditamos no seu desejo de ratificar através de seu registro, uma identificação positiva acerca de sua cultura. Ver um “doutor”, a pessoa mais influente dentro da Colônia, dispor-se a trajar uma veste japonesa diante de todos, auxiliava-o na ressignificação de seus temores, de suas incertezas, em relação ao convívio com os *estabelecidos*³⁰⁸. Possivelmente, para Kiyoshi a figura de Antônio Maia vestido de quimono não estigmatizava seu grupo étnico como exótico, modo como foi visto o japonês ao longo de boa parte do século XX no Brasil, mas sim auxiliava na disseminação de um respeito à sua cultura. E nesse sentido, a intenção de Antônio Maia caminhou na contramão daquilo que Elias observou em Winston Parva, ao investigar a relação entre os *estabelecidos* e os *outsiders*. Enquanto naquela aldeia, os *estabelecidos* lançaram sobre os *outsiders* o estigma da inferioridade³⁰⁹, na Colônia de Ituberá, Antônio Maia, como brasileiro, manejou seu cargo de autoridade, para afirmar um apreço pela cultura do *outro*, atenuando as possibilidades de

³⁰⁶ STALLYBRASS, *Op. Cit.* p. 14.

³⁰⁷ *Ibid.* p. 11.

³⁰⁸ ELIAS, N. SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Rio de Janeiro: 2000.

³⁰⁹ *Ibid.* p.19-21.

preconceito e enquistamento dados pelas diferenças. Sua postura, aparentemente orientada a transmitir os interesses do INIC, buscava sensibilizar os assentados nacionais apresentando-lhes os japoneses de modo a torná-los menos estranhos. A roupa, nesse caso, foi acionada como dado cultural e objeto identitário, para demarcar a diferença e estabelecer uma singularidade no processo de identificação dos nipônicos. Assim, à medida que os imigrantes japoneses se viam como *outro* e a sociedade local reforçava essa visão, eles tenderam a recriar seus laços simbólicos de grupo e os laços familiares.

Seria, contudo, ingênuo e pouco criterioso considerarmos que, por si só, a intenção de Antônio Maia colocaria a relação entre os japoneses e a população local numa esteira em que não imperasse a diferença. As culturas local e nipônica mantiveram-se ao longo da história da Colônia de Ituberá em territórios paralelos, com fronteiras bastante demarcadas, embora tenham se cruzado em alguns momentos. Os imigrantes acionaram, em larga escala, o seu passado oriental, e reinventaram suas práticas cooptando elementos da cultura hegemônica, como o catolicismo e a língua. Esse trânsito, no entanto, não foi suficiente para dissolver as diferenças, estabelecidas desde a sua chegada e exaltadas até hoje, tanto pelos imigrantes quanto pelos brasileiros. É o que nos aponta o depoimento de Gary Cooper, morador da Colônia:

Meio complicado aquele pessoal, mas dá pra se viver, entendeu? Converso com eles. Os filhos deles são tudo amigo. Os mais velhos a gente tem aquela amizade assim, mas não aquela amizade de sentar, de conversar, são bem mais fechados. A gente daqui é brincalhão, conversa com todo mundo. Tem um aqui que pra mim é um dos mais fechados de todos, dos mais antigos. São muito diferentes de nós, têm um modo de viver, como posso dizer, estranho pra nós. Mas é outra cultura né? Até quando tá reunido junto, brasileiro e japonês, eles tão conversando com a gente em português e daqui a pouco um vira pro outro e fala só em japonês.³¹⁰

³¹⁰ Depoimento de Gary Cooper de Castro. 22/07/2013.

Considerando que a diferença é relacional, importa acrescentarmos uma passagem da narrativa de Takao Kuratani, na qual ele estabelece a percepção do japonês em relação aos brasileiros que encontraram aqui. Suas memórias estão assentadas, sobretudo, nas impressões de sua mãe:

O japonês é diferente do brasileiro em muitas coisas. Por exemplo... *[pausa]*. Eu não sei nem discriminar as coisas assim. Rapaz, eu sei que eu ouvia minha mãe dizer “não case com brasileira, não!” porque brasileira é... Dizia tanta coisa rapaz e vice-versa, né? Já dizia para as filhas não se casarem com brasileiro, que brasileiro gosta muito de separar de mulher, porque japonês parece que é meio fiel, né? Tem aquela coisa ali, quando casa os pais é que escolhem. Então, estranhava muito e aí tinha aquele preconceito, dizia que o povo do ocidente era assim. E aí tinha o lado do racismo, essa mania de não querer misturar a raça.³¹¹

Na Colônia, entendida como um espaço saturado de ambiguidades e diferenças, conforme notamos nas falas de Gary Cooper e de Takao Kuratani, foram forjadas as relações de estranhamento entre os assentados nacionais e os japoneses, a partir das quais as identidades eram, transitoriamente, reelaboradas, da forma como são pensadas por Hall, o qual considera que cada sujeito pode dispor de diferentes identidades na medida em que transita por múltiplos espaços sociais³¹². São, assim, identidades baseadas em construtos históricos e não apenas biológicos. Segundo o autor, *se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora ‘narrativa do eu’*.³¹³

Em seu depoimento, Gary Cooper foi enfático ao assinalar que os japoneses *são muito diferentes*, associando-os a um *modo de viver estranho*. Esse estranhamento, cuja reciprocidade aparece evidenciada também na narrativa de Takao e de cada imigrante que nos rememorou suas práticas socioculturais, é

³¹¹ Depoimento de Takao Kuratani. 23/08/2014.

³¹² HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: 2006.

³¹³ *Ibid.* p. 13.

gerado pela existência de um espaço intersticial de reflexão³¹⁴, em que as diferenças culturais se articulam. No novo lugar, os imigrantes são impelidos a lidar com a condição de diferente que lhes é imposta e no confronto com essa nova condição, eles acabam por forjar novos signos de identidade.

Os imigrantes buscaram no passado elementos que aprofundaram as diferenças entre seu modo de vida e o da população local. Trata-se de um recurso que demarca simbolicamente as fronteiras entre o conhecido e o desconhecido. A partir daí, a experiência de cada um era reterritorializada no estrado da memória e as lembranças do lugar de partida, bem como os códigos de cultura acionados, iam sendo sedimentados, surgindo sempre em contraste com o *habitus* local, na medida em que se estabeleciam os combates com a nova realidade e criavam-se os encontros através de vivências de estranheza, memórias familiares e embates com os demais grupos e suas experiências, de onde provinha a demarcação da diferença.

O sentimento de estranheza é uma das primeiras sensações dos embates pautados na diferença. Assim, ele impõe-se ao imigrante quando este se vê diante da necessidade de sobreviver numa terra muito diferente da sua de origem, construindo novas experiências, ainda que assentadas em antigos *habitus*. Podemos afirmar que na Colônia de Ituberá esse sentimento foi responsável pela relação estabelecida entre os brasileiros e os japoneses. Ao que nos parece, os últimos, vistos pelos primeiros como fechados³¹⁵ – adjetivação dada à sua estranheza, pautaram-se nesse sentimento para também construir suas representações sobre os *outros* e afirmarem-se, por exemplo, como sujeitos portadores de moral mais ilibada, conforme nos mostrou a memória de Takao, ao falar da diferença a partir das relações matrimoniais.

Essa demarcação era dada pela diferença cultural, acionada muito mais pelos códigos de moral – como honestidade e fidelidade, e de comportamento – como disciplina e seriedade, do que pela cultura material já que esta ficava mais ligada às práticas familiares de caráter doméstico ou aquelas de caráter coletivo, vivenciadas na Associação, que reunia basicamente imigrantes, embora fosse nipo-brasileira. A porta da casa ou da Associação funcionava como limite entre o mundo novo e o

³¹⁴ BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: 2001.

³¹⁵ Ao perceberem os japoneses como sujeitos fechados, os brasileiros da Colônia acabavam por estigmatizá-los, considerando que lhes faltava a virtude humana superior – o carisma grupal distintivo, que os locais atribuíam a si mesmos. Ver: ELIAS, N. SCOTSON, J. L. *Op. Cit.* p. 19.

mundo doméstico³¹⁶ e atravessar a soleira podia significar ir ao encontro da estranheza. Como o ambiente doméstico era restrito à família, onde se reafirmava, cotidianamente, o pertencimento identitário através, por exemplo, da obrigação do uso da língua materna, restava à lavoura desempenhar a função de espaço de trocas. Muito embora a experiência da imigração agencie a sobreposição das relações identitárias, as identidades acumuladas podem permanecer distintas em espaços específicos, como é o caso do lar. Mas em outros, como na lavoura, muitos dos elementos de contraste se exaltam e se afirmam.

Foi, pois, especialmente na esfera do trabalho, na lida da roça e nas relações engendradas naquele espaço, que se deram os confrontos e as negociações assentadas no estranhamento. Ao menos é o que podemos concluir a partir do acesso às memórias tanto dos japoneses quanto dos brasileiros entrevistados, que insistiram em construir suas narrativas quase sempre assentadas na memória do labor diário. Imbuídos pela exaltação de sua conduta laboriosa, os japoneses dedicaram-se a trabalhar exaustivamente, procurando não desviar-se das atividades prescritas pelo código partilhado socialmente entre eles.³¹⁷ E valendo-se de virtudes como a disciplina, puderam ascender economicamente dentro da Colônia, estabelecendo relações trabalhistas e, conseqüentemente, de poder, com os brasileiros. Nessas relações confrontavam-se modos de laborar díspares e, ao final das contas, era a disciplina nipônica, que imperava na reorientação das práticas. Takao Kuratani conta-nos que:

Quem progrediu lá foram os japoneses, porque os brasileiros ficaram tudo pra trás. Venderam tudo. Meu pai mesmo comprou vários lotes de vizinhos lá. E sabe por que isso? Vou lhe dizer: preguiça [risos]. Tu pode ir lá em Una, também foi assim: os japoneses prosperaram e o brasileiro terminou servindo como trabalhador do japonês. O japonês é determinado, quando tira pra fazer uma coisa, ele só vai mesmo depois que ver o resultado. Mas também veio pra terra dos outros, então a pessoa tinha que trabalhar. Já pensou? A

³¹⁶ GENNEP, A. V. **Os Ritos de Passagem**. São Paulo, 1977. p.37.

³¹⁷ ORTIZ, *Op. cit.* p. 75.

gente de fora, pobre, se não trabalhar, fica humilhado mesmo.³¹⁸

Diante das adversidades impostas pela imigração, sobretudo pelo fato de terem sido assentados numa Colônia mista, em um pequeno município da Bahia, os imigrantes empreenderam, com relativo êxito, um projeto de ascensão econômica baseado na máxima valorização do trabalho. Orientados pelos códigos da sua cultura, trabalharam incessantemente nos lotes que lhes foram doados, experimentando e desenvolvendo novos cultivos, expandindo suas áreas de produção, adquirindo máquinas e criando redes de empregabilidade dentro do Núcleo. Interessante destacar que boa parte dos integrantes das famílias brasileiras que também habitavam a Colônia chegou a trabalhar contratada pelos japoneses. Quem nos revela esse fato é Roque dos Santos, ainda morador do lugar:

Eles não se preocupavam com farras. Eles pensavam em produzir. Era trabalho, trabalho, trabalho. A cultura deles era essa. Produzir. Não se via japoneses aqui em farra. Uma vez ou outra que ia lá, tinha uma festinha. Era só trabalho, muita disciplina, sabe? Depois foram acostumando conosco. Nossos pais faziam festa com violão, acordeão e com o tempo eles foram se aproximando.³¹⁹

Os depoimentos coletados foram unânimes em exaltar a disciplina de que falam Takao e Roque como elemento responsável pelo sucesso dos japoneses em detrimento do fracasso da maioria dos brasileiros. Em contrapartida a essa disciplina, que conduzia à lavoura toda a família, apontam, a partir do seu sentimento de estranheza, uma suposta “preguiça” inerente ao trabalhador brasileiro. Importa destacarmos que a construção do estereótipo do trabalhador nacional como preguiçoso remonta à transição do trabalho escravo para o trabalho livre no Brasil, ainda no século XIX. Naquele processo, a utilização do trabalhador nacional ocorreria tão somente como reserva técnica na falta de imigrantes ou quando estes não aceitassem desempenhar as suas atividades nas regiões depauperadas. Para Lúcio Kowarick:

³¹⁸ Depoimento de Takao Kuratani. 23/08/2014.

³¹⁹ Depoimento de Roque Carlos dos Santos. 22/05/2014.

[Foi] recusando o trabalho disciplinado nas fazendas, que o trabalhador nacional pôde dispor da fertilidade das terras, da pesca, caça ou coleta, que proporcionavam o mínimo para viver com larga margem de ócio e lazer. Fugindo dos rigores da produção organizada, passou a ser visto pelos dominantes como corja inútil, ralé instável, vadio que para nada servia. Durante os horrores da escravidão, foi forçado à vida errante, ao expediente ocasional ou até mesmo à esmola, pois trabalhar significava a degradação de sua liberdade. Aos olhos dos senhores, essa massa numerosa e crescente era vista como ignorante e viciada, [...] outra humanidade, inviável pela indolência [...]. Nesses tempos, o desamor ao trabalho organizado serviu para fundamentar a ideologia da vadiagem e, em contrapartida, para reforçar a ordem escravocrata, pois, como refugava o trabalho, era necessário que este fosse compulsório.³²⁰

Entrevemos, nesse ponto, por quais caminhos ambos arquitetam as representações de si e, conseqüentemente, do *outro*, conforme deixam à mostra os estereótipos que constroem diante da maioria, entendidos aqui, como uma manifestação de adaptabilidade experienciada pelos grupos. A este propósito, cabe lembrarmos que os estereótipos exercem uma multiplicidade de funções nas relações intergrupais. *A priori*, eles têm a função de simplificar o complexo mundo social, acomodando uma espécie de roteiro a ser acionado para o funcionamento das interações sociais.³²¹

A diferença que existe entre os japoneses e os *outros* colonos sustenta-se em diferenças posicionais e, no plano empírico, tende a converter-se numa cadeia de

³²⁰ KOWARICK, L. **Trabalho e Vadiagem. A Origem do Trabalho Livre no Brasil**. São Paulo: 1987, p. 115.

³²¹ Stephen e Renfro evidenciam como os estereótipos são capazes de fornecer explicações sobre o comportamento daqueles que eles classificam como *outgroups*. Conforme apontam, os estereótipos são, em geral, acionados pelo *ingroup* para justificar a sua superioridade e o reforço de sua autoestima. Ao revelar uma carga negativa, podem envolver ameaças ao *ingroup*, à medida que se espera que os membros dos outros grupos ajam em detrimento do bem-estar do *ingroup*. Ver: STEPHEN, W. G. RENFRO, C. L. "The role of threat in intergroup relations". In: MACKIE, M. D. SMITH, E. R. (Orgs.) **From prejudice to intergroup emotions: differentiated reactions to social groups**. Nova York: 2003, p. 191-207. Os estereótipos apresentam ainda a funcionalidade de, entre grupos, transformar diferenças menos claras em diferenças mais nítidas, ou então criar diferenças onde elas não existem. Cf. TAJFEL, H. "La catégorisation sociale". In: MOSCOVICI, S. (Org.) **Introduction à la psychologie sociale**. Paris: 1972, p. 248.

oposições sinópticas através da valorização e exaltação de polaridades como sucesso e fracasso, honestidade e desonestidade, trabalho e algazarra, operosidade e preguiça. Assim, os imigrantes fixam o inventário de traços diferenciais que servem para construir, diversificar e estabilizar o sistema de representações do *outro*. Para Eric Landowski, a produção da diferença mobiliza dois planos: o referencial, em que a diferença se baseia em termos biológicos ou sociológicos, e o semiótico, em que a diferença passa a ser significativa, ensejando a construção de um universo de sentido e de valores. Os traços diferenciais servem para demarcar a diferença posicional que separa logicamente o *Um* de seu *Outro*, daí surgindo os estereótipos.³²² Homi Bhabha explica o mecanismo de formação do estereótipo:

O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do *Outro* permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais.³²³

É, pois, dessa representação que faz do seu grupo e do *outro*, que Takao se vale para explicar, inclusive, o estabelecimento de redes de empregabilidade na qual o japonês passava a figurar como empregador, deslocando-se, mas não se descolando, do seu papel primeiro de colono. Essa situação era de tal modo apreciada pelos imigrantes, que chegaram a produzir registro fotográfico sobre ela:

³²² LANDOWSKI, E. **Presenças do Outro: ensaios de sociossemiótica**. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: 2002.

³²³ BHABHA, *Op. cit.* p. 117. Grifo do autor.



Figura 44: Trabalhadores retornando da lavoura na roça da família Kuratani. s/d.
(Fotografia gentilmente cedida por Yoshimassa Kuratani)

A imagem em questão (Figura 44) evidencia o processo de ascensão vivenciado pela família Kuratani, cujos membros cruzaram a condição de colonos, chegando a adquirir lotes extras, conforme contara Takao em depoimento anteriormente citado, e contratar os brasileiros como trabalhadores. Construía-se, assim, uma efetiva oportunidade de investimento estratégico no lugar de destino e os Kuratani, assim como os Yogo, Nischiuchi, Yano, Myamoto, Miyakawa, tornavam-se pequenos proprietários, alcançando certa autonomia econômica. Ao contrário da grande maioria dos japoneses que deixaram a Colônia em momentos distintos, aos que ficaram e lograram êxito em suas empreitadas *a vida rural não deixou de interessar [lhes] depois que se libertaram da condição de colonos. O grande esforço que realizaram para adquirir independência econômica não os leva diretamente à cidade, mas sim a outra situação de trabalho, ainda na agricultura.*³²⁴ Contextos como esse deixavam claro como o acionamento da cultura do trabalho e dos códigos de comportamento, favoreceram a afirmação dos japoneses como grupo

³²⁴ CARDOSO, R. C. L. **Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo.** São Paulo: 1995. p. 54.

dominante dentro da Colônia, embora não pertencessem à cultura hegemônica, local.

O universo da lavoura representou para os japoneses, na Colônia de Ituberá, um dos mais importantes lugares de encontro entre sua cultura de origem e a cultura dos demais moradores do Núcleo, sobretudo porque ali eles viam-se em vantagem dentro do embate da diferença e do estranhamento. Conforme apontam as narrativas que tratam dessa questão, a relação de trabalho, considerada boa e tranquila, pautava-se em regras claras e rígidas, sob as quais, camuflavam-se situações de preconceito e de segregação entre os grupos. A fala de Roque Carlos dos Santos é, nesse sentido, sugestiva:

Eu trabalhava na colheita de cravo. Eles são meio exigentes, né? Muito disciplinados. Exigia mesmo. Ninguém podia parar. Porque eles mesmos trabalhavam muito, então não ia aceitar do empregado fazer corpo mole. Eles trabalhavam de um jeito que se você reparar até pra conseguir os financiamentos eu acho que isso ajudava. Banco do Brasil mesmo, quando japonês chegava escancarava as portas, brasileiro era difícil. Acho que não confiavam em brasileiro, porque japoneses trabalhavam mesmo e muitos brasileiros era de fazer farra, não sei se por isso. Mas tinha uma diferença sim. Engraçado que até na feira, bastava usar o nome “japonês” o pessoal comprava mais. Se dissesse “alface japonês”, aí já vendia mais.³²⁵

À memória de Roque soma-se a narrativa de Gary Cooper:

Aqui tem um que um dos trabalhadores dele é meu amigo. Ele fez uma entrevista com o cara e na entrevista ele disse: “brasileiro que trabalhar na roça de japonês, comprar carro, não! Moto, sim! Mas carro, não!” Por quê? Com medo do cara, sabe? Aí agora, como esse cara já tem oito anos com ele e aumentou a produção da roça dele, pra poder fechar o contrato

³²⁵ Depoimento de Roque Carlos dos Santos. 22/05/2014.

de trabalho o cara disse: Não! Tô aqui há tanto tempo, ou você vai aceitar o que eu vou querer ou então eu não fico.³²⁶

Nas falas de Roque e de Gary Cooper ficam latentes as representações que cada grupo construiu em relação ao outro. Nesse caso, observamos por parte dos brasileiros uma positivação da cultura japonesa, a partir da qual o exercício da disciplina e da honestidade garantiram ao imigrante a ascensão dentro da Colônia, e por parte dos japoneses, uma negativação do colono brasileiro, o qual, destituído de capital cultural, por não dominar disposições práticas e simbólicas relacionadas ao idioma e à disciplina do trabalho japonês, era estereotipado como desonesto e preguiçoso. Esse processo de percepção e adjetivação do *outro* pode ser entendido como inerente à (re)construção das identidades e é sempre marcado por uma relação antitética: para a honestidade de um, a desonestidade do *outro*; em lugar da disciplina nipônica, a indisciplina flagrada na farra constante do brasileiro.

Chamou-nos bastante atenção, a passagem em que Gary Cooper descreve em quais termos um proprietário japonês estabeleceu contrato de trabalho com um colono brasileiro. A exigência de que o brasileiro não contasse com a posse de um automóvel, por conta do medo dele *carregar os produtos dele no carro e vender por aí*³²⁷, explicita que a desconfiança e a estereotipização do trabalhador nacional como desonesto, era um dos esteios da relação entre os imigrantes e os demais colonos, ocasionando assim a disseminação e a cristalização de preconceitos. Importa aqui, relembrarmos que os estereótipos são também os artefatos cognitivos mais importantes dos preconceitos, que se prefiguram como orientações individuais, mesmo que socialmente conformadas, e que se consolidam nas diversas condutas.³²⁸ Isto é, os preconceitos sugerem não apenas uma representação negativa, como também respostas emocionais negativas, por parte de quem os forja e manifesta.

Todavia, ainda que a esfera do trabalho tenha figurado nas memórias como rico campo para avaliação da dinâmica das interseções e ambivalências culturais, conduzindo ao entendimento de uma efetiva afirmação étnica baseada nos valores nipônicos, outros lugares sociais não passaram despercebidos, a exemplo da

³²⁶ Depoimento de Gary Cooper de Castro. 22/07 2013.

³²⁷ Depoimento de Gary Cooper de Castro. 22/07 2013.

³²⁸ GAMELLA, J. F. **La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratório de sus condiciones de vida.** Sevilla: 1996. p. 313.

vizinhança, onde ações de solidariedade, impostas por contingências bastante específicas, iam sendo elaboradas. Em consequência disso, as práticas do imigrante japonês, para além daquelas forjadas no universo do trabalho, iam sendo alteradas na aprendizagem necessária para sobreviver e adaptar-se à Bahia. Apesar do estranhamento entre os dois grupos, estabeleceram-se relações de ajuda mútua e de aprendizagem entre japoneses e brasileiros. É isso que sugere a narrativa de Adriana Kuratani, construída sobre as memórias de sua cunhada *nikkei*:

A irmã dele [referindo-se à irmã de seu esposo] contava sobre o feijão, que não conhecia como era e que as primeiras vezes que ia fazer foram para a casa de um vizinho saber como era, de vizinho brasileiro, quando começaram a falar um pouco o português, e aí perguntavam como era, olhava como é que fazia e passava e ia fazendo erradamente até acertar o ponto.³²⁹

Nesse mesmo sentido, seu Roque Carlos dos Santos, lembra que:

Eu cheguei aqui com um ano, onze meses e dois dias de idade, no dia 2 de maio de 1956. Então eu cresci misturado com as crianças japonesas. Eu lembro muito de dona Toshi, era minha vizinha. Ela falava brasileiro, mas quando demorava um pouco conversando com a gente ela mudava pra japonês, aí a gente não entendia mais nada, né? Ela trocava de língua. Também tinha a batian, quer dizer vovó em japonês, que contava histórias. Ela era mais a velha daqui, da família Goto. Então, sentava as crianças e contava histórias e sabe que eu aprendi muita coisa da língua japonesa assim? Minha irmã fazia brincadeira de boneca com as meninas japonesas e nossos pais tocavam sanfona, pandeiro, faziam festa e eles começaram a se infiltrar no meio, a brincar com os brasileiros.³³⁰

³²⁹ Depoimento de Adriana Kuratani. 23/08/2014.

³³⁰ Depoimento de Roque Carlos dos Santos. 22/05/2014.

Assim, na reelaboração do seu universo cultural, os imigrantes japoneses negociaram e realizaram trocas sociais estabelecendo, muitas vezes, uma relação de reciprocidade. O depoimento de Mitsue Yogo é, nessa perspectiva, bastante revelador:

Minha mãe teve muita dificuldade com o feijão, aquele feijão com charque. Ela tinha até ânsia de vômito. Então ela tomava muita mais sopa. Agora meu pai, meus irmãos e eu, não tinha problema de comer feijão não. A gente aprendeu logo com brasileiro, com o paraibano que vinha também, aí a gente aprendeu como eles faziam, como temperava com alho, com aquelas coisas, fazia aquele refogado e ficava gostoso. O povo da cidade recebeu bem a gente, então dia de sábado a gente ia lá nas casas de amigos aprender a fazer bife, né? Que no Japão não tinha bife. Uma vez tinha uns adolescentes da minha idade, que chamaram pra ir pra Ituberá, que é São João. Dizia que é muito bom, que tem canjica, que tem pamonha. Eu não sabia o que era nada daquilo mas aí eu fui. E aí comia canjica e tomava licor, passava em várias casas, né? Depois de um pouquinho de cada, aqui e ali, voltei pra casa pensando que ia morrer. A casa rodava, tudo rodava, não esqueço disso [risos].³³¹

Ao evocar um claro processo de reconfiguração identitária, Mitsue coloca-nos diante dos trânsitos percorridos nas fronteiras culturais estabelecidas entre os japoneses e os demais colonos, ou ainda, entre os primeiros e os moradores da cidade de Ituberá. Suas lembranças apontam para as acomodações que iam sendo elaboradas no *modus vivendi* do seu grupo étnico e que permitiam ao japonês experimentar a cultura local e agenciá-la como parte de seus novos construtos, ajudando-o a tornar-se o sujeito hifenizado, resultante da experiência migratória. Assim, o fato de deslocarem-se a uma casa de brasileiros a fim de aprender a preparar o bife, ou de vivenciarem os festejos juninos através da visita casa a casa, como era costume nas cidades do interior da Bahia, reveste-se de um simbolismo que marca a reconfiguração das identidades dos imigrantes. Ao mesmo tempo,

³³¹ Depoimento de Mitsue Yogo Xavier. 22/07/2013.

indica a ocorrência da relação entre os dois mundos, a partir do domínio de códigos que passaram a ser manipulados no processo de aproximação e estabelecimento de fronteiras.

É necessário esclarecer que a fala de Mitsue sugere pensarmos esse diálogo e essa adaptação aos costumes locais numa perspectiva geracional, mesmo porque para os imigrantes mais velhos, a exemplo de seus pais, esse processo não ocorreu na mesma medida, haja vista que os filhos, mesmo nascidos no Japão, construíram redes de amizade a partir de espaços como a escola, fosse ela na Colônia ou mais tarde na cidade. Desse modo, enquanto os pais buscavam manter seu legado cultural, afirmando sua identidade étnica e buscando legitimar um suposto e autêntico passado, os filhos transitavam desde cedo pelos dois universos culturais, reelaborando, de um modo mais tranquilo, mas não menos complexo, suas identidades. No entanto, à medida que pais e filhos, tomados aqui como parte de um grupo étnico, acionavam os códigos e regras da sua cultura de origem, eles davam visibilidade aos seus símbolos e representações culturais, revelando a sua visão de mundo. Em resposta, os brasileiros à sua volta iam também desvendando, nessa relação, o seu universo cultural. Nesse jogo social, marcado por trocas simbólicas, as relações de reciprocidade iam sendo elaboradas e mantidas.

Fosse nos contatos mais tênues, como aquele estabelecido entre a *batian* e Roque dos Santos, que ouvia histórias contadas por uma anciã japonesa, podendo, inclusive, aprender a falar algumas palavras, ou nos mais manifestos, como a aproximação íntima que os conduzia à cozinha do vizinho a fim de aprender a culinária local, os imigrantes acabavam internalizando práticas e estratégias do *outro*, entrando num processo de sutil aproximação e hibridização³³². Nem o imigrante, tampouco o *outro* com que se relaciona, são destituídos de saberes e práticas. Também o espaço onde estão inseridos não se constitui como lugar vazio. Sujeitos e lugar realizam diálogos e combinações nas quais estruturas discretas³³³,

³³² Nestor Canclini opta pelo termo hibridação em contraponto com sincretismo e mestiçagem. Para ele, hibridação dá conta de mesclas interculturais, enquanto mestiçagem remeteria a mesclas unicamente raciais, e sincretismo referiria “quase sempre” a fusões religiosas e a movimentos simbólicos tradicionais. Para tratar dessa questão, o autor transita entre diferentes manifestações culturais e artísticas (muitas delas anônimas), refletindo sobre o que chama de migrações multidirecionais, relativizadoras do paradigma binário (subalterno/hegemônico, tradicional/moderno) que tanto balizou a concepção de cultura e poder na modernidade. Ver: CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade**. São Paulo: 1997, p.19.

³³³ CANCLINI, *Op. Cit.* p.19.

resultantes de outros processos de hibridização, se ajustam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.

Aportamos, assim, no ponto fulcral da nossa tese: em se tratando dos imigrantes da Colônia de Ituberá, sobretudo daqueles que lá permanecem desde 1954, verificamos nos entre-lugares em que eles se moveram, ora a tentativa de reafirmarem-se como nipônicos, no sentido mais nacionalista que o adjetivo possa assumir – ora a sua reconfiguração como brasileiro e como baiano, na terra de acolhimento. Bhabha, ao tratar da noção de entre-lugares, nos faz entrever pontos de articulação e interseção culturais agenciados pelo encontro de sujeitos e grupos diferentes entre si. Ou seja, o mais significativo para análise dos processos identitários contemporâneos não seria o que cada uma das partes “é” fora da relação, mas o que passam a ser por meio e na relação vivenciada.

Bhabha destaca a importância de apreendermos aquilo que chama de “fronteiras da diferença cultural”, enquanto o lugar das relações elaboradoras de identidades. A fronteira seria, então, o lugar do acordo ou do embate, segundo a dinâmica das negociações postas em prática pelos sujeitos envolvidos. Segundo ele:

Os embates de fronteira da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso.³³⁴

É através da vivência cotidiana, arquitetada em lugares de pertencimentos múltiplos, que se forma uma base cultural híbrida, compartilhada a partir de diferentes referenciais por todos que habitam o lugar. E os japoneses que chegaram a Ituberá em 1954, 1957 ou na década de 1970, surgiram diante de nós, trazidos pelas memórias, não mais como japoneses, mas como imigrantes que enfrentaram a diferença imersos numa niponicidade reinventada e que tiveram suas identidades inevitavelmente hifenizadas: são nipo-brasileiros ou, porque não dizer, nipo-baianos, já que comungaram de uma cultura particular dentro da ideia de brasilidade. Certamente que nesse ponto estamos atentos ao risco homogeneizador dessas

³³⁴ CANCLINI, *Op. Cit.* p. 20-21.

denominações, sejam elas hifenizadas ou não. Assim, entendemos tratar-se de um grupo heterogêneo, ainda que exista uma “homogeneidade” dada muito pelas características físicas de seus sujeitos ou pelo acionamento de um passado comum, aparentemente destituído de diferenças. Também porque, como bem asseverou Silva, *a identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços dela,*³³⁵ sendo acrescida, inevitavelmente, de um hífen.



Figura 45: Hifenização materializada
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2012)

A fotografia acima (Figura 45) é uma produção nossa. A imagem, captada no início da pesquisa, é reveladora da questão que agora tratamos. Foi, naquela ocasião, uma armadilha, porque gritava respostas ao nosso problema, antepondo-se como atalho. Fugimos dela, porque assim como os imigrantes, tínhamos que fazer a viagem completa e ir ao encontro das histórias de vida, das trajetórias individuais e de família, a fim de avaliar o que cada memória, seletivamente, podia nos dizer

³³⁵ SILVA, T. T. da. “A produção social da diferença”. In: _____. (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: 2000, p. 87.

sobre nossas indagações e, por fim, aportar, não com uma verdade, mas com uma releitura desse passado/presente, com uma história construída não na *busca desesperada de almas mortas*, mas como resultado de um *encontro com seres de carne e osso que são contemporâneos daquele que lhes narra as vidas*³³⁶. Agora aportamos, certos do quão importante foi não cedermos à armadilha da imagem. No entanto, o que ela nos dizia era o que procurávamos e seu Yoshimassa Kuratani, ao servir um café a um estranho, ainda nas primeiras conversas, materializou em nossas mãos, sua condição de homem hifenizado, culturalmente híbrido.

A xícara, não sabemos tratar-se de uma autêntica *Duralex* ou de um produto *Made in China*, facilmente encontrado nas centenas de lojas de importados espalhadas por todo o Brasil. Dada a globalização de muitas práticas e a consequente destituição do caráter identitário de muitos objetos, por si só ela não diria muito de quem nos serviu o café. A bebida servida, de certa maneira, já associa o anfitrião/depoente a uma brasilidade, uma vez que, se pensarmos em como os imigrantes valeram-se do seu passado tradicional para afirmarem seu pertencimento étnico, poderíamos esperar uma xícara de chá. Foi a colher, contudo, que nos impeliu a registrar aquele momento. A peça foi trazida do Japão, por sua mãe, em meio aos utensílios que compuseram a pouca bagagem. A sua presença dentro da xícara, acompanhada da fala de Yoshimassa nos contando de sua origem, historicizou, grosso modo, aquele gesto, fazendo-nos antever que sua família e certamente todas as outras já viviam um processo de hifenização antes de sua partida, dado ser o uso de talheres parte do *habitus* ocidental.

Bem verdade que ao enquadrarmos essa cena sob as lentes da câmera, dispensamos uma *preocupação na organização visual dos detalhes que compõem o assunto*, fazendo com que, inevitavelmente, a imagem configure nossa *atuação enquanto filtro cultural*.³³⁷ Ainda assim, julgamos válida a sua produção, porque enquanto documento eivado de significados constitui-se como registro visual de como as identidades foram redefinidas, reconstruídas, no sentido que demonstra Lesser ao tratar da luta pela etnicidade no Brasil, empreendida por imigrantes asiáticos, árabes e judeus.³³⁸ Assim, cruzando o que nos disse a fotografia quando

³³⁶ CHARTIER, R. "A visão do historiador modernista." In: FERREIRA, M. de M. AMADO, J. (Orgs.) **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: 200. p. 215.

³³⁷ KOSSOY, B. *Op. cit.* p. 42.

³³⁸ LESSER, J. **A Negociação da Identidade Nacional: Imigrantes, Minorias e a Luta pela Etnicidade no Brasil**. São Paulo: 2001.

nos aventuramos nessa empreitada com as lembranças evocadas ao longo de nossa jornada, podemos dizer, para além de conjecturas, que as identidades dos imigrantes de Ituberá, longe de serem imutáveis, eternamente fossilizadas em algum passado essencializado, intocadas na *lápide fixa da tradição*³³⁹, estão suscetíveis ao incessante jogo da história e da cultura.

Como é possível ser o que sé, sem se fechar ao outro, e como é possível abrir-se ao outro sem se perder a si mesmo?, indagou Glissant em sua obra.³⁴⁰ Sua pergunta alude, a nosso ver, de tudo o que tratamos aqui e pode repousar sobre o que a fotografia ainda em questão nos revelara. Ao combinar a xícara globalizada, com o café brasileiro e a colher japonesa, Yoshimassa nos mostrou quão híbridos são os arranjos para que convivam num mesmo espaço elementos simbólicos tradicionais e outros, próprios do seu lugar de destino. Essa combinação é um exemplo de uma cultura resultante da mistura de diferentes grupos sociais nunca completados, de uma heterogeneidade multitemporal que conduz a novas modalidades de organização da cultura e de identificação.

Assim como a colher, outros objetos étnicos habitam as práticas desses nipo-baianos, a exemplo do *maneki neko*, dos *origamis*, das imagens de paisagens nipônicas dispostas nas paredes das salas, bem como dos ingredientes para o preparo de receitas japonesas, hoje facilmente encontrados na Bahia. No entanto, verificamos que dentro da Colônia de Ituberá os imigrantes elaboraram suas redes de sociabilidade de maneira interiorizada, sem externar ao *outro* traços marcantes e perenes de sua cultura, vistos na edificação de templos religiosos ou de monumentos, por exemplo. O Núcleo que abrigou mais brasileiros do que nipônicos, tornou-se “Colônia japonesa” não pelos aspectos físicos e materiais da pertença étnica desse grupo minoritário, mas sim pelos códigos de cultura acionados por ele na dimensão do vivido, do experimentado.

³³⁹ BHABHA, *Op. cit.* p. 20

³⁴⁰ GLISSANT, É. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: 2005. p. 52

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitos são os estudos que abordam a imigração japonesa no Brasil, sendo que a grande maioria deles prioriza, temporalmente, o período compreendido entre 1908, marco da chegada das primeiras famílias nipônicas ao estado de São Paulo, e a Segunda Guerra Mundial, e espacialmente, as regiões sul e sudeste do país. Quanto às perspectivas de análise, é possível verificar um descentramento das temáticas, que passaram a voltar-se às questões ligadas à construção das novas identidades e dos graus de integração nos países de destino.

No que diz respeito ao período que sucede o ano de 1952, quando o Brasil e o Japão retomam suas relações diplomáticas cessadas ao longo da Segunda Guerra, caminhando para novos acordos de imigração, as pesquisas sobre a presença nipônica praticamente desaparecem. É possível que, por terem se dispersado por diferentes regiões do país, sem concentrar-se quase que totalmente em uma única área, como ocorrera em São Paulo, o quantitativo das levas migratórias no contexto do pós-guerra não tenham despertado interesse aos pesquisadores que dessa temática se apropriam. Os números dessas levas são pouco expressivos se comparados aos das levas anteriores, conforme indicam os registros oficiais.

Há, pois, uma brecha instaurada nos estudos sobre a presença japonesa no Brasil, no que diz respeito ao pós-Segunda Guerra Mundial. Quando se trata dos imigrantes assentados na Bahia, os trabalhos desenvolvidos reduzem-se a dois: a dissertação da geógrafa Antônia Heloísa Brasil e o livro, resultado do trabalho de conclusão do curso de Comunicação, de Leila Maekawa, conforme vimos.

A meu ver, as questões que acompanham esses imigrantes são novas e carecem ser investigadas, porque se referem tanto a um novo contexto da imigração no Brasil, como a sujeitos que se deslocaram de outro Japão, diferente daquele deixado para trás pelos que aqui chegaram no início do século XX ou antes da Segunda Guerra. Tratava-se de um Japão que mesmo tendo aberto suas portas ao Ocidente desde fins do período oitocentista, viu-se hibridizar de modo acelerado a

partir de 1945, quando a guerra chega ao fim e tropas norte-americanas ocupam o país, suscitando novas práticas, costumes e comportamentos. Os sujeitos não eram mais vítimas de novas políticas econômicas, apressadas em colocar o Japão “atrasado” nas rotas da industrialização, processo que afetou profundamente a população rural, transformando-a em mão de obra urbana sem perspectivas de ascensão social. Eram vítimas, agora, de outros dois problemas: um de ordem demográfica, e conseqüentemente de inserção econômica, dado pela repatriação de japoneses que retornavam ao país impelidos pela derrota na Segunda Guerra, e outro de ordem psicológica e subjetiva, ocasionado pela desestruturação dos modos de vida de quem experimentou, em amplas dimensões, as agonias bélicas.

Suscitado, assim, pela constatação da quase inexistente visibilidade da imigração japonesa na historiografia baiana, busquei ocupar um lugar nessa brecha, até então, destituída de pesquisas. E para isso, debruicei-me sobre as trajetórias de imigrantes introduzidos em Ituberá, entendendo-os como sujeitos que com sua língua materna, seus costumes, tradições e códigos de cultura próprios, assumiram a condição de *diaspóricos* e, no Baixo Sul da Bahia, reconfiguraram suas identidades, transitando entre a pertença e a hibridização.

Quando se trata de pesquisar temáticas quase inexploradas como essa, algumas dificuldades são recorrentes, sendo a questão das fontes a mais contumaz de todas. Enumero dois problemas: primeiramente, digo que a opção em trabalhar num recorte temporal balizado no século XX fez-me esbarrar na excessiva escassez de produções historiográficas acerca deste período da história da Bahia, tornando a inserção e a contextualização dessa “micro-história” difícil de ser realizada. Havia rumores, por exemplo, de tentativas de inserção de japoneses na Bahia, antes da Segunda Guerra. Em contrapartida, não há nenhum estudo efetivo que confirme e/ou caracterize esse processo. Assim, no exercício da investigação, percorri arquivos em busca de rastros que me possibilitassem, ao menos, confirmar os rumores. Através da localização de periódicos que circularam no Rio de Janeiro e na capital baiana, ao longo do referido período, pude trazer à tona informações que me auxiliaram a pensar que a Bahia já vinha sendo construída enquanto lugar de destino para os nipônicos, ainda que não dispusesse de uma política migratória efetiva.

Em segundo lugar, tomar a experiência desses imigrantes como objeto de estudo, recai sobre o fato de estar se pesquisando uma história, em si, não

documentada. Eu pretendia fugir daquela história da imigração que relega os sujeitos e suas experiências a tabelas estatísticas, mas sem desconsiderar que estudos desse tipo também são importantes porque, à sua maneira, evidenciam questões ligadas aos deslocamentos. De todo modo, sobre a Bahia, e sobre o Núcleo Colonial de Ituberá, há poucos dados estatísticos, que quando cruzados em mais de uma referência, ocasionam dissonâncias. No Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, localizei as listas de desembarque que me permitiriam esquadrihar a entrada oficial desses imigrantes no Brasil, gerando dados e informações mais precisas. Contudo, a impossibilidade de acessá-las, por se encontrarem em processo de microfilmagem, fez-me declinar dessa intenção, suscitando uma lacuna no presente trabalho, que procurei, grosso modo, preencher através do cruzamento de fotografias e de informações orais e do banco de dados *on-line* do Museu Histórico da Imigração no Brasil, cujos mecanismos de busca limitaram-me bastante.

A contrapelo dessas dificuldades estão as fontes orais e as fotografias surgidas das caixas de lembranças das famílias, amplamente utilizadas nesse trabalho. Estou certo de que, não fossem esses registros e a disposição dos imigrantes em debulhar suas histórias, revelando-me suas vivências e impressões acerca da imigração, teria sido impossível construir esta tese. Em se tratando das trajetórias de um grupo de estrangeiros assentado na zona rural de um pequeno município da Bahia, os registros escritos praticamente inexistem. Foi o aflorar das lembranças, registrado na fala, nos gestos, nos semblantes, nas pausas e nos silêncios daqueles que vivenciaram a imigração e nela reconfiguraram suas identidades, em diálogos simbólicos com a cultura local, que garantiram o conhecimento de sua história, de seus costumes e de suas tradições, e conduziram a uma compreensão de um *modus vivendi* reinventado em um novo lugar, em uma nova temporalidade. Nas vias da oralidade, procuramos entender como vivenciaram a partida do Japão, como percebiam os portos e suas travessias, a morada, a roça, a vizinhança, o labor em meio a uma natureza tão adversa da sua; como passaram a tratar de sua espiritualidade, comer, festejar, velar seus mortos, criar seus filhos; como se apropriaram dessas dinâmicas, reinventaram-nas e imprimiram nelas as sociabilidades tecidas em meio às suas lidas diárias.

Verifiquei que a inserção de colonos japoneses na Bahia ocorreu desde a primeira metade do século XX, não sendo possível, contudo, precisar se eles vieram diretamente do Japão ou aqui chegaram através de deslocamentos internos, tendo

partido de outras regiões. No entanto, essas tentativas de inserção não obtiveram êxito. Apenas em 1953, o estado voltou a ser destino de imigrantes nipônicos. Chegados ao Núcleo Colonial de Ituberá a partir de 1954, eles encontraram na Bahia espaços negociados, em termos políticos, para seu assentamento. Espaços rurais, que se tornariam lugares nipônicos, mas também baianos, cearenses, sergipanos, paraibanos. Espaços que, no contexto das políticas de reforma agrária empreendidas pelo governo brasileiro nas décadas de 1950 e 1960, abrigariam tanto japoneses como famílias brasileiras, na condição de migrantes internos, interessadas em lotes de terra para produzir.

Em Ituberá, os japoneses transitaram entre as tentativas de cultivar os produtos que lhe fossem mais rentáveis, indo do cultivo inicial de verduras e hortaliças à cultura do dendê, do cravo-da-índia, da pimenta-do-reino, da seringueira, do guaraná. Ou seja, adaptavam-se às demandas do mercado, à medida que se afirmavam como grupo caracterizado pelo destemor e pelo pioneirismo.

No contexto da busca pela sobrevivência e do trabalho árduo como via de prosperidade, as famílias se estruturam tomando como referência suas experiências de vida e a orientação dos engenheiros e técnicos agrícolas disponíveis. Passaram a sedimentar suas vivências entre os espaços da lavoura e da casa, entre uma rígida ética do trabalho na roça e das relações domésticas e um processo de reconfiguração identitária pautado sobre saberes e fazeres da cultura nipônica e sobre o desejo de prosperar nas terras da Bahia.

Nas casas, as famílias gestaram novos modos de ser, à medida que enfrentavam as condições de viver na zona rural do interior da Bahia. Enquanto espaço, não havia niponicidade impressa nas suas facetas. Contudo, como lugar, as casas abrigavam um modo de viver que trazia as marcas do passado familiar, simbolizando a manutenção de fortes traços identitários, a julgar pelos objetos vislumbrados nas salas das casas visitadas, que lhes imprimiam marcas onde ainda se ampara seu sentimento de pertença.

Observei que enquanto a casa constituía-se como lugar em que as lembranças eram guardadas, o mesmo nem sempre ocorria com seu entorno, da cerca para fora. O espaço ocupado pela escola, pelas vendas, pelos caminhos até a roça, não oferecia condições para os imigrantes se reconhecerem e se perceberem integrantes do novo lugar. O uso de sua língua, por exemplo, não lhes garantia o

entendimento com os colonos nacionais nem tampouco com os administradores da Colônia. Contudo, nesse contexto em que o desmembramento podia ser sentido ao extremo, eles encontravam referências para que pudessem buscar a fronteira entre suas vivências anteriores e aquelas que a imigração lhes exigia.

Notei que no espaço público da Colônia não havia e nem há traços da cultura nipônica materializados. Todavia, esse mesmo espaço abriga ainda hoje a Associação Nipo-Brasileira do Núcleo Colonial de Ituberá, a qual serviu de aporte à reorganização do cotidiano dos imigrantes e que imprime na Colônia a certeza de que ali habitavam homens e mulheres vindos do Japão ou descendentes deles. Para além de cada morada, a convivência social em termos japoneses ocorria em torno da vizinhança, na Associação, através de reuniões e encontros festivos, em dias de nascimento ou morte. Ou ainda em deslocamentos a outras áreas com presença japonesa, como a Colônia de Una ou o município vizinho de Taperoá, onde se instalaram famílias que abandonaram os núcleos de colonização.

A Associação tanto ativava elos que conectam os sujeitos a uma comunidade, como fornecia elementos imprescindíveis à construção de uma representação do mundo que os envolve, auxiliando, assim, na tarefa da reafirmação étnica e funcionando como campo de negociação para a reconfiguração identitária. Tal qual a casa, ela funcionava como lugar de aprendizado dos códigos e das regras de comportamento da cultura, sendo uma entendida como extensão da outra, se considerarmos que os códigos e valores que auxiliavam na construção desses sujeitos, eram acionados numa, noutra ou em ambas, completando-se continuamente

Tanto a casa como a Associação eram lugares em que a comensalidade podia ser acionada como elemento diacrítico. Notamos que o *sembei*, o *moti*, o *tempura*, o *sushi*, o *misso* e tantos outros alimentos da culinária japonesa apareciam agindo, entre os imigrantes, tanto como reflexo contíguo de uma identidade – nipônica, quando estavam envolvidos no contexto daquela comida, quanto como acionadores da memória. No entanto, percebi que as experiências de comensalidade também foram sendo reelaboradas e, embora a memória mais ligada à origem nipônica dos imigrantes fosse sempre acionada com o intuito de asseverar a culinária japonesa como autêntica representante da identidade cultural das famílias, é certo que as práticas comensais escaparam a essa representação, fazendo com que os imigrantes, ou por força do contexto em que viviam – distantes

da capital, ou por ensejo da curiosidade de experimentar o que lhe era novo e diferente, admitissem a mudança de seus hábitos alimentares, tornando-se sujeitos culturalmente hifenizados.

Também o enfrentamento da morte, a vigília e o sepultamento foram tomados como rituais que devem ser pensados enquanto ações hereditárias do grupo ao qual o morto faz parte, ou seja, como gestos relevantes para a própria sobrevivência do grupo. Sabemos, contudo, que esses gestos, acompanhados de um conjunto de atitudes, por não serem aleatórios, obedecem a certas regras e arranjos. Dessa maneira, cada rito, que ultrapassa as barreiras sociais e invade o terreno religioso, das crenças, dos costumes, pôde falar de como na experiência na morte é possível vislumbrar indicadores de uma reconfiguração identitária.

As narrativas acerca dos velórios, sempre pautadas pela consciência do sentido da morte na cultura japonesa, explicitaram a inexistência do choro e do lamento descomedido, ao contrário dos rituais fúnebres locais, nos quais a morte de alguém é sentida com pesar e lágrimas, demarcando uma diferença entre as culturas. No entanto, em outros sentidos, os ritos fúnebres foram se reelaborando. E nesse processo, a cremação, que até a década de 1970 não era efetuada no Brasil, cedeu lugar à inumação, ao passo que os túmulos exprimiam uma aproximação com o catolicismo. Assim, os rituais e os artefatos ligados à morte deslizavam entre as culturas contrastantes, rompendo as fronteiras culturais e religiosas estabelecidas.

Constatai que as experiências construídas pelas famílias japonesas em torno de sua cultura de origem e em diálogo com a cultura do *outro* demonstravam o desejo de legitimação de um suposto e autêntico passado, que lhes soava como real. Os imigrantes buscavam no passado elementos que aprofundassem as diferenças entre seu modo de vida e o da população local. Trata-se de um recurso que demarca simbolicamente as fronteiras entre o conhecido e o desconhecido. A partir daí, a experiência de cada um era reterritorializada no estrado da memória e as lembranças do lugar de partida, bem como os códigos de cultura acionados, iam sendo sedimentados, surgindo sempre em contraste com o *habitus* local, na medida em que se estabeleciam os combates com a nova realidade e criavam-se os encontros através de vivências de estranheza, memórias familiares e embates com os demais grupos e suas experiências, de onde provinha a demarcação da diferença.

Por fim, esta tese assinala que os japoneses chegados a Ituberá em 1954, 1957 ou na década de 1970, ao aventurarem-se no deslocamento do Japão para a

Bahia, assumiram a condição de imigrantes e aqui refletiram, na organização da vida, o dilema já instalado no próprio Japão, da coexistência entre tradição e modernidade, sem perder de vista, porém, a evocação de um passado visto como intocado, capaz de amparar sua pertença. No enfrentamento da diferença em relação ao *outro*, processaram a hifenização de suas identidades, imersos numa niponicidade reinventada. Intencionalmente, não os tratei como japoneses no título desse trabalho, porque falo de sujeitos vivos, que hoje transitam, mais tranquilamente, entre sua cultura de origem e a cultura local.

São eles, os nipo-baianos, a quem acredito ter garantido um lugar na História, visto que não fosse por seus testemunhos e por suas lembranças, eles podiam permanecer como meros nomes numa lista de desembarque. Por intermédio da oralidade e da memória, recuperei experiências daqueles que não têm nenhum e muito provavelmente deixariam, por si mesmos, relatos escritos de suas vidas. Ademais, almejo ter aclarado, pelas vias eleitas como úteis, as questões inicialmente propostas, e ter despertado novos olhares sobre essas e outras clivagens que possam surgir sobre as experiências desses sujeitos.

FONTES

ESCRITAS

Câmara Municipal de Ituberá

- Ata da 1ª Sessão Ordinária da Câmara Municipal de Ituberá. 7 de abril de 1954. Livro 1.
- Ata da Sessão Extraordinária da Câmara Municipal de Ituberá. 9 de agosto de 1954. Livro 1.

Cartório do Registro Civil das Pessoas Naturais da Comarca de Ituberá

- Livro de Assento de Óbito. Nº 10. Ano de 1952 a 1960.

IMPRESSAS

Biblioteca Pública do Estado da Bahia

Seção de Periódicos Raros

- Jornal A Tarde. 21 de outubro de 1953.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA/Bahia

- Lista de Parceiros. Livro de Consolidação/Titulação. PIC Ituberá. Lotes Rurais.

ORAIS

- Yoshimassa Kuratani. Entrevistas realizadas em 15/04/2013 e 22/05/2014. Duração: 50min / 2h33min.
- Teruko Nischiuchi. Entrevista realizada em 15/04/2013. Duração: 1h58min.
- Takao Kuratani e Adriana Kuratani. Entrevista realizada em 23/08/2014. Duração: 1h47min.
- Seiji Yogo. Entrevista realizada em 22/07/2013. Duração: 52min.

- Mitsue Yogo Xavier. Entrevista realizada em 22/07/2013. Duração: 2h16min.
- Massaro Kisaky. Entrevista realizada em 22/05/2014. Duração: 42min.
- Yoko Minami. Entrevista realizada em 03/09/2014. Duração: 1h38min.
- Toru Yano. Entrevista realizada em em 22/05/2014. Duração: 45min.
- Takehiro Miyamoto. Entrevista realizada em 15/04/2013. Duração: 33min.
- Akihiko Miyakawa. Entrevista realizada em 16/04/2013. Duração: 1h15min.
- Conceição Kuratani de Jesus. Entrevista realizada em 22/05/2014. Duração: 1h12min.
- Marcelo Kuratani. Entrevista realizada em 15/04/2013. Duração: 48min.
- Rodolfo Nunes. Entrevista realizada em 18/05/2013. Duração: 54min.
- Gary Cooper de Castro. Entrevista realizada em 22/07/2013. Duração: 1h05min.
- Roque Carlos dos Santos. Entrevista realizada em 22/05/2014.

ICONOGRÁFICAS

- Acervo fotográfico de Yoshimassa Kuratani.
- Acervo fotográfico de Takao Kuratani.
- Acervo fotográfico de Mitsue Yogo Xavier.
- GAIJIN: caminho para a liberdade. Direção: Tizuka Yamasaki. Brasil/Japão: 1980. Filme (100 min), cor.

MEIO ELETRÔNICO

Decretos

Disponíveis em: <<http://www2.camara.leg.br>>

Acessos em: 06/05/2012 e 16/12/2013.

- Decreto-Lei nº 30.390, de 14 de janeiro de 1952.
- Decreto-Lei nº 34.293, de 20 de outubro de 1953.
- Decreto-Lei nº 39.364, de 13 de junho de 1956.

Periódicos

Disponíveis em: <<http://www.hemerotecadigital.bn.br>>

Acessos em: 09, 10 e 11/01/2014, 19/03/2014 e 27/04/21014.

- Correio da Manhã. 28 de agosto de 1936.
- Diário de Notícias. 9 de março de 1937.
- O Jornal. 11 de março de 1937.
- A Noite. 11 de março de 1937.
- O Imparcial. 8 de julho de 1937.
- O Jornal. 1 de janeiro de 1938.
- O Jornal. 5 de janeiro de 1938.
- Diário Carioca. 10 de abril de 1949.
- A Noite – Suplemento. 26 de abril de 1949.
- Ilustração Brasileira. 1949. Edição 175.
- O Observador Econômico e Financeiro. Setembro, 1950, Ano XV, nº 176.
- Jornal do Brasil. 29 de maio de 1951.
- A Noite. 14 de janeiro de 1953.
- Última Hora. 10 de agosto de 1953.
- Última Hora. 14 de agosto de 1953.
- Correio da Manhã. 11 de setembro de 1953.

Listas de Passageiros

- Navios de Imigração. Lista de Passageiros. Museu Histórico da Imigração no Brasil. Disponível em: <<http://www.museubunkyo.org.br>> Acesso em 17/04/2014.

Sites

<<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/bahia/itubera.pdf>> Acesso em 12/03/2014.

<<http://sit.mda.gov.br>> Acesso em 07/12/2013.

<<http://www.mundo-nipo.com>> Acesso em 06/12/2013.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKERMAN, Diane. *Uma história natural dos sentidos*. Trad. Ana Zelma Campos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

AIKAWA, Kayoko. "The story of kimono". In: UEDA, Atsushi. (Org.) *The Electric Geisha: Exploring Japan's Popular Culture*. Tóquio: Kodansha Internacional, 1994.

AMON, Denise. MENASCHE, Renata. "Comida como narrativa da memória social." In: *Sociedade e Cultura*. Vol. 11, nº 1, jan/jun, 2008.

ANDERSON, Perry. "O feudalismo japonês". In: _____. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ANDO, Zenpat. *Estudos sócio-históricos da imigração japonesa*. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiro, 1976.

ANDRADE, João Corrêa de. *A Colônia Esperança: os japoneses na frente pioneira norte-paranaense*. Dissertação de Mestrado em História. UFPR. Paraná, 1975.

ANDRADE, Manuel Correia de. *A Itália no Nordeste*. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli; Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 1992.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. *Religião e silêncio: representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí por meio de túmulos (1932 – 1950)*. Tese de Doutorado em História. Unesp. Assis, 2011.

ANGELI, Margarita Nilda Barreto. *A emigração como resultado de um processo socialmente aprendido: um estudo de caso com uruguaios residentes em Campinas*. Tese de Doutorado. Unicamp, 1998.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia da mobilidade*. Trad. Bruno César Cavalcanti e Rachel Rocha de Almeida Barros. Maceió: EDUFAL; São Paulo: EDUSP, 2010.

AZEVEDO. Thales Olympio Góes de. *Italianos na Bahia e outros temas*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia/Secretaria de Cultura, 1989.

BACELAR, Jeferson. *Galegos no Paraíso Racial*. Salvador: Ianamá/CEAO/ CED, 1994.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Trad. Antonio de Padua Danesi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BARROS, Jose D'Assunção. "História e memória – uma relação na confluência entre tempo e espaço." In: *Mouseion*, v. 3, n. 5, jan-jul/2009.

BARROS, José Márcio Pinto de Moura. "Os *daqui e os de lá*": um estudo sobre negociação de identidades. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Unicamp, 1992.

BARTH, Fredrick. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BEILLEVAIRE, Patrick. "La família, instrumento y modelo de la nación japonesa." In: BURGUIÈRE, André. KLAPISCH-ZUBER, Christiane. *et al. História de la familia: el impacto de la modernidad*. Madrid: Editorial Alianza, 1988.

BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. Trad. César Tozzi. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BENEDINI, Giuseppe Federico. "A emigração italiana para a Bahia" In: *Revista de História e Estudos Culturais*. Vol. 10. Ano X. Nº 2. Julho-dezembro de 2013.

BENJAMIN, Walter. "O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov." In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. "Sobre o conceito de história". In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BHABHA, Homi K.. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOSI, Eclea. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.

_____. PASSERON, Jean Claude. *A Reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BRAGA, Cláudio Roberto Vieira. *A diáspora na obra de Karen Tei Yamashita: Estado-nação, sujeito e espaços literários diaspóricos*. Tese de Doutorado em Literatura Comparada. UFMG, 2010.

BRASIL, Antônia Eloísa. *Organização socioespacial e transformações socioeconômicas do Núcleo JK, Mata de São João – Camaçari, Bahia*. Dissertação de Mestrado em Geografia. UFBA. Salvador, 2004.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

_____. *Testemunha ocular: história e imagem*. São Paulo: Edusc, 2004.

CALDAS, Alberto Lins. *Oralidade, texto e história: para ler a história oral*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1997.

CANDAU, Joel. *Memória e identidade*. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. *Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo*. São Paulo: Primus Comunicação, 1995.

CARVALHO, Darcy. “Estratégias econômicas e condicionantes geopolíticas do desenvolvimento Japonês”. In: MYAZAKI, Nobue. (Org.) *A cultura japonesa pré-industrial: aspectos sócio-econômicos*. São Paulo: Edusp, 1995.

CEPALUNI, Gabriel. “Governados por estrangeiros”. In: *Revista História Viva: Japão: 500 anos de História: 100 anos de imigração*. Nº 2. São Paulo: Duetto Editorial, 2008.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAMPAGNE, Patrick. *Initiation à la pratique sociologique*. Paris: Dunod, 1990.

CHARTIER, Roger. “A visão do historiador modernista.” In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Orgs.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001.

_____. *História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1990.

_____. “O mundo como representação”. In: *Estudos Avançados*. Vol. 5, n. 11. Jan./Abr. São Paulo, 1991.

CLARK, Scott. “The japanese bath: extraordinary ordinary”. In: *Re-Made in Japan*. New Havens: Yale University Press, 1992.

CROUZET, Maurice. *História Geral da Civilização: século XIX*. Vol. 6. São Paulo: Difel, 1961.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: Edusc, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense & EDUSP, 1986.

DA MATTA, Roberto. *Sobre o simbolismo da comida no Brasil*. In: *O Correio da Unesco*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 7, 1987.

DALBY, Liza. *Gueixa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003. p. 32.

DESAN, Susane. "Massas, comunidade e ritual na obra de E.P.Thompson e Natalie Davis". In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

DEZEM, Rogério. "Paraíso tropical, uma falsa promessa". In: *Revista História Viva. Japão: 500 anos de História: 100 anos de imigração*. Nº 3. São Paulo: Duetto Editorial, 2008.

DUBOIS, Philippe. *O ato fotográfico e outros ensaios*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1993.

EDELWEISS, Frederico G. "A secular presença alemã na Bahia". *Anais do APEB*, nº 39. Bahia, 1970.

ELIAS, Norbert. SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELMIR. Cláudio Pereira. "Armadilhas do jornal: algumas considerações metodológicas de seu uso para a pesquisa histórica." In: *Cadernos do PPG em História da UFRGS*. Porto Alegre, n. 13, dez. 1995.

ESTRELA, Ely Souza. *Os sampauleiros: cotidiano e representações*. São Paulo: Humanitas; FFLCH/USP: Fapesp: Educ, 2003.

FAUSTO, Boris. "Imigração: cortes e continuidades". In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. (Org.) *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. "Introdução". In: _____. (Org.) *Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000.

FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Orgs.) *Usos e Abusos da História Oral*. 4. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001.

FHEATERSTONE, Mike. *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel/Sesc, 1997.

FRANCASTEL, Pierre. *A Realidade Figurativa*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FUJIKURO, T. FUNAKI, Rokuro. *Núcleo Colonial JK. 3º aniversário de imigração*. Mata de São João, BA: Associação Cultural Nipo-Brasileira de JK, 1989.

FUJINO, Yoko. "O corpo feminino descoberto: análise da sereia de Takenchi Keishû no contexto editorial da Era Meiji." In: *Estudos Japoneses*. São Paulo, nº 22, 2002.

GAMELLA, Juan Francisco. *La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratório de sus condiciones de vida*. Sevilla: Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales, 1996.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GENNEP, Arnold Van. *Os Ritos de Passagem*. São Paulo: Vozes, 1977.

GERMANI, Guiomar Inez. *Cuéstion agrária y asentamiento de población em el área rural: La nueva cara de la lucha por la tierra. Bahia (1964-1990)*. Tese de Doutorado em Geografia. Universidad de Barcelona. 1993.

GIARD, Luce. "Memórias". In: CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano 2. Morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 1996.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.

GINZBURG, Carlo. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário". In: _____. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende et. al. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

_____. "Identidade cultural e diáspora". In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico e Nacional*. Rio de Janeiro: IPHAN, 1996.

HAUCK-LAWSON, Annie. "Hearing the Food Voice: An Epiphany for a Researcher". In: *Digest – An Interdisciplinary Study of Food and Foodways*, v. 12, n. 1-2, 1992.

HAYASAKA, Enio Yoshinori. NISHIDA, Sílvio Mitiko. "Pequena História sobre Origami". In: <http://www2.ibb.unesp.br/> Disponível em 05/02/2014.

HIRATA, Helena. "Trabalho, família e relações homem/mulher – reflexões a partir do caso japonês." In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo. Vol. 1. n. 2. Out.1986.

HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. (Orgs.) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1979.

HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

INOUE, Tadashi. "Changes in family relations reflected in the dining table". Disponível em: <<http://www.contemporary-japan.org>> Acesso em 05/11/2013.

ISHIZU, Tatsuo. *Imigração e Ocupação na Fronteira do Tapajós: os japoneses em Monte Alegre – 1926-1962*. Dissertação de Mestrado em História Social da Amazônia. UFPA. Belém, 2007.

KLEIN, Herbert S. "Migração internacional na história das Américas". In: FAUSTO, Boris (Org.). *Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000.

KOJIMA, Shigeru. *Um estudo sobre os japoneses e seus descendentes em Curitiba*. Dissertação de Mestrado em História. UFPR. Curitiba, 1991.

KOSSOY, Boris. *Fotografia & História*. 2. ed. rev. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

KOWARICK, Lúcio. *Trabalho e Vadiagem. A Origem do Trabalho Livre no Brasil*. São Paulo: 1987p. 115.

LANDIM, Maria Luzia Braga. "A Saga dos Imigrantes italianos no sertão da Bahia". In: *Revista "Das Américas"*. Rio de Janeiro, nº 10, s/d.

LANDOWSKI, Eric. *Presenças do Outro: ensaios de sociossemiótica*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Perspectiva, 2002.

LE GOFF, Jacques. "Memória". In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 1: Memória – História. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997.

LEÃO NETO, Waldemar Carneiro. *A crise da imigração japonesa no Brasil (1930 – 1934): contornos diplomáticos*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1989 (Série Relações Internacionais).

LEITE, Miriam Moreira. "Retratos de Família." In: *Texto e Arte*. São Paulo, vol.9, 1993.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

_____. "Nascimento da cultura nipo-brasileira: repensando os significados da chegada do Kasato-Maru." In: *Kasato-Maru: uma viagem na história da imigração japonesa/ Arquivo Público do Estado de São Paulo*. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

_____. *Uma Diáspora Descontente: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica (1960-1980)*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LIMA, Oliveira. *No Japão: Impressões da Terra e da Gente*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

LISSOVSKY, Maurício. "A fotografia como documento histórico". In: *Fotografia. Ciclo de Palestras sobre fotografias*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

LOPES, João Teixeira. "Itinerário teórico em torno da produção dos fenômenos simbólicos." In: *Revista da Faculdade de Letras do Porto*. Série I, Vol. 10. Porto, 2000.

MAALOUF, Amín. *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza, 1989.

MACHADO, Igor José de Renó. (Org.) *Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos: Edufscar, 2011.

MAEKAWA, Leila. *Os japoneses na Bahia*. Salvador: Santa Helena, 1995.

MAEYAMA, Takasi. "O antepassado, o Imperador e o imigrante: religião e identificação de grupo dos japoneses no Brasil Rural (1908-1950)." In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi. *Assimilação e Integração dos japoneses no Brasil*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/ Edusp, 1973.

MARTINS, Renato Gonçalves. *Japão do pós-guerra: a contribuição do Brasil*. Cruz das Almas: Mansão Sol Nascente, 1988.

MATHEWS, Gordon. *Cultura global e identidade individual*. Bauru: Edusc, 2002.

MATSUBARA, Haruo. "The family and Japanese Society after World War II. In: *The Developing Economies*. Vol. 7. Dezembro de 1969. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com>> Acesso em 10/07/2012.

MELLO, Marcelo Pereira de. *Imigração e Fluência Cultural: dispositivos cognitivos da comunicação entre culturas legais*. Curitiba: Juruá, 2012.

MENEZES, Albene Miriam. "Utopia, imigração e a Colônia alemã de Una, Bahia no contexto histórico". In: *Textos de História. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB*. Vol. 16, nº 2, 2008.

MIGUEL, Maria Lúcia Cerutti. "A Fotografia como Documento: Uma instigação à leitura". In: *Acervo*. Rio de Janeiro, v. 6, nº 1-2, jan-dez: 1993.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História Oral e Memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo: Contexto, 1994.

MURAKAMI, Kôkyô. "Changes in Japanese Urban Funeral Customs During the Twentieth Century." In: *Japanese Journal of Religious Studies*. v. 27, n. 3 – 4, 2000.

NAKAGAWA, Hisayasu. *Introdução à cultura japonesa: ensaio de antropologia recíproca*. Trad. Estela dos Santos Abreu. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

NUCCI, Priscila. *Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios*. Dissertação de Mestrado em História. Unicamp. Campinas, 2000.

ODA, Ernani. "Interpretações da 'cultura japonesa' e seus reflexos no Brasil." In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 26, n. 75, Fevereiro de 2011.

OLADE, Alícia Ruiz. MATOS, Eloína Neri. CONCEIÇÃO, Helder Rocha. "O desenvolvimento de sistemas agroflorestais pelos agricultores familiares no Baixo Sul da Bahia". Disponível em: <http://www.alasru.org>. Acesso em 15/11/2012.

OLIVEIRA, Kelton Luiz Gabriel de. *Geografia do Cotidiano: representação espacial e resistência cultural na zona pessoal cotidiana (ZPC) de imigrantes em Castro-PR*. Dissertação de Mestrado em Geografia. UFPR. Curitiba, 2011.

ORTIZ, Renato. *O próximo e o distante: Japão e modernidade-mundo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

PATAI, Daphne. "Minority Status and the Stigma of 'Surplus Visibility'". In: *Chronicle of Higher education*. Outubro, 1991.

PINHEIRO, Elisa Massae Sasaki. *Ser ou não ser japonês? A Construção da Identidade dos Brasileiros Descendentes de Japoneses no Contexto das Migrações Internacionais do Japão Contemporâneo*. Tese de Doutorado. Unicamp. Campinas, 2009.

POLLAK, Michael. "Memória e Identidade Social". In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. v. 5, n. 10, 1992.

_____. "Memória, esquecimento, silêncio." In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. v. 2, n. 3, 1989.

PORTELLI, Alessandro. "Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral." In: *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História do Departamento de História da PUC – SP*. São Paulo, nº 15, 1997.

POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth*. São Paulo: Unesp, 1998.

PRADO Jr., Caio. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1956.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: o caminho de Swann*. 15 ed. São Paulo: Globo, 1993.

RAMOS, Ana Rosa Neves. "Les étrangers et l'idée de pays chez Jorge Amado." In: *Amerika: Mémoires, Identités, Territories*. Nº 10, 2014.

_____. "Estudos Culturais e Expressões Identitárias." In: ANDRADE, Ana. et al. (Orgs.). *Leituras do Ciclo*. Santa Catarina: Abralic/Chapecó:Grifos, 1999.

_____. "Mestiçagem e cidadania na Bahia e no Canadá francófono." In: OLIVEIRA, Humberto Luiz Lima de. SOUZA, Lícia Soares de. (Orgs.). *Heterogeneidades: Jorge Amado em diálogo*. 1. ed. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

REINHARDT, Juliana Cristina. *Dize-me o que comes e te direi quem és: alemães, comida e identidade*. Tese de Doutorado em História. UFPR. Curitiba, 2007.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, Maria José. *Espaços vividos, migração compulsória, identidade: os camponeses do Alto Uruguai e a Hidrelétrica de Itá*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Unicamp. Campinas, 1998.

REVEL, Jean-François. *Um Banquete de Palavras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROCHA, Elnice Albergaria. "Édouard Glissant e a identidade cultural." Disponível em: <<http://www.ichf.ufop.br>> Acesso em 05/01/2012.

ROUSSO, Henry. "A memória não é mais o que era". In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Orgs.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Fora do lugar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SAITO, Hiroshi. "Apresentação". In: SAITO, Hiroshi. MAEYAMA, Takashi. (Orgs.) *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/EDUSP, 1973.

_____. *O japonês no Brasil: estudo de mobilidade e fixação*. São Paulo: Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo/ Editora "Sociologia e Política", 1961.

_____. “Participação, mobilidade e identidade”. In: SAITO, Hiroshi. (Org.) *A presença japonesa no Brasil*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor/ Edusp, 1980.

SAKATA, Hideharu; WAKISAKA, Katsunori. *Uma epopéia moderna: 80 anos de imigração japonesa no Brasil*. São Paulo: HUCITEC/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992.

SAKURAI, Célia. “A chegada do Kasato-Maru e o contexto das migrações japonesas (1908-1970).” In: *Kasato-Maru: uma viagem na história da imigração japonesa / Arquivo Público do Estado de São Paulo*. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

_____. *Imigração Tutelada: Os japoneses no Brasil*. Tese de Doutorado em Antropologia. Unicamp. Campinas, 2000.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

SCHAPOCHNIK, Nelson. “Cartões-postais, álbuns de família e ícones da intimidade”. In: NOVAIS, Fernando. A. (Coord.) SEVCENKO, Nicolau. (Org.) *História da Vida Privada no Brasil: da Belle Époque à Era do Rádio*. Vol 3. São Paulo: 1998.

SEYFERTH, Giralda. “A liga pangermânica e o perigo alemão no Brasil: análise sobre dois discursos étnicos irreduzíveis.” In: *Revista História: Questões & Debate*. Curitiba, Ano 10, n.18 e 19, jun./dez. 1989.

SHIZUNO, Elena Camargo. *Bandeirantes do Oriente ou Perigo Amarelo: os imigrantes japoneses e a DOPS na década de 40*. Dissertação de Mestrado em História. UFPR. Curitiba, 2001.

SILVA, Carla Holanda da. *O encontro de territorialidades na diáspora: japoneses e nordestinos em Assaí-PR*. Dissertação de Mestrado em Geografia. UFPR. Curitiba, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da. “A produção social da diferença”. In: _____. (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SINGER, Paul. *Economia Política da Urbanização*. 11 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987

SOARES, Weber. “Para além da concepção metafórica de redes sociais: fundamentos teóricos da circunscrição topológica da imigração internacional”. In: *Anais do Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais*, 13. Ouro Preto/Minas Gerais:: UFMG, 2002.

STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STANIFORD, Philip. “Nihon Ni Itemo Sho Ga Nai: o background, a estratégia e a personalidade do imigrante japonês no além-mar”. In: SAITO, Hiroshi. MAEYAMA, Takashi. (Orgs.) *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/EDUSP, 1973.

STEPHEN, Walter G. RENFRO, C. Lausanne. “The role of threat in intergroup relations”. In: MACKIE, Diane M. SMITH, Eliot. R. (Orgs.) *From prejudice to intergroup emotions: differentiated reactions to social groups*. Nova York: Psychology Press, 2003.

TAJFEL, H. “La catégorisation sociale”. In: MOSCOVICI, Serge. (Org.). *Introduction à la psychologie sociale*. Paris: Larousse, 1972.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. “O Termo Ausente: Experiência.” In: _____. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado: História Oral*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMSON, Alistair. “Histórias (co) movedoras: História Oral e estudos de migração.” In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n. 44, dez, 2002.

_____. FRISCH, Michael. HAMILTON, Paula. “Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais.” In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Orgs.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001.

TODOROV, Tzvetan. *O homem desenraizado*. Trad. Christina Cabo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

TSUKAMOTO, Tetsundo. “Sociologia do imigrantes: algumas considerações sobre o processo migratório”. In: SAITO, Hiroshi. MAEYAMA, Takashi. (Orgs.) *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/EDUSP, 1973.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.

TURKLE, Sherry. *La vida em la pantalla: la construcción de la identidad en la era de internet*. Barcelona: Paidós, 1997.

VALERI, Renée. “Alimentação”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 16. Porto: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984.

VIEIRA, Francisca Isabel Shurig. *O japonês na frente da expansão paulista: o processo de absorção do japonês em Marília*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Edusp, 1973.

VOLDMAN, Danièle. “Definições e usos”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Orgs.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001.

WAWZYNIAK, Sidinalva Maria dos Santos. *Histórias de estrangeiro: passos e traços de imigrantes japoneses (1908-1970)*. Tese de Doutorado em História. UFPR. Curitiba, 2004.

WILLIAMS, Raymond. “Conceitos básicos: Cultura, Dominante, Residual e Emergente”. In: _____. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WOODWARD, Katherine. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

YOSHIDA, Luiza Nada. “A imagem da maternidade em Konjaku Monogatarihú.” In: *Estudos Japoneses*. São Paulo, n. 14, 1994.