

Japoneses no Brasil/Brasileiros no Japão: Tradição e Modernidade

Ellen F. Woortmann
Universidade de Brasília

RESUMO: O objetivo do artigo é discutir o papel desempenhado pelos valores hierarquia e família na organização da migração dos japoneses para o Brasil, de outras partes do Brasil para o Distrito Federal e posteriormente de “nisseis” e “sanseis” do Brasil para o Japão. A maior parte dos dados refere-se ao Distrito Federal e revela conflitos entre valores tradicionais e modernos assim como ambigüidades da identidade nipo-brasileira. A migração para o Japão também é vista como um rito de passagem da construção social da pessoa.

PALAVRAS-CHAVE: japoneses, migração, identidade, tradição/modernidade.

Neste trabalho proponho-me a analisar dimensões da migração japonesa desde a ótica do parentesco, isto é, o significado do parentesco como valor num contexto histórico de relações hierárquicas. Aproximo-me, assim, da abordagem desenvolvida por Yanagisako (1985) em seu estudo sobre japoneses nos EUA.

Especificamente, proponho-me a mostrar que a vinda de japoneses para o Brasil e para o Distrito Federal, assim como a questão dos *dekassegui* e do *miai-tour*, tão divulgada pela mídia, é parte de um ideário no qual se identificam padrões de regularidades, em que os valores tradicionais e a modernidade expressa na alta tecnologia não são mutuamente excludentes. Pretendo mostrar também que as raízes dessas regularidades estão alicerçadas no Japão tradicional e são estruturadas por significados nem sempre conscientes, como a hierarquia e o “valor-família”, estruturantes, em larga medida, dos comportamentos atuais.

Com isso quero propor que, embora fatores econômicos, relativos ao plano macrossociológico, possam determinar a migração, eles não a organizam, tal como foi também observado por Taussig (1983) quanto à relação entre o campesinato e os determinantes do capitalismo. Essa organização da migração freqüentemente se dá no âmbito de uma linguagem de parentesco que re/constrói e ultrapassa os limites das relações de parentesco em sentido mais estrito.

No Japão, a crise decorrente da modernização econômica da Era Meiji (1868-1912) gera os principais *push factors*, elencados pelos especialistas, responsáveis primeiramente pelos significativos movimentos migratórios internos no Japão e depois pelas altas taxas de emigração para a América, Mandchúria etc. Dentre esses fatores destacam-se: a) um rápido crescimento populacional com o declínio da mortalidade, devido a melhorias nas condições de saúde, bem como a proibição do aborto, gerando um significativo excedente demográfico, incompatível com as suas dimensões territoriais e tecnologia produtiva. Como aponta Riallin (1962), a população japonesa aumentou de 35 milhões em 1872 para 42 milhões em 1900, atingindo 50 milhões em 1910; b) a implantação da indústria pesada, associada a medidas de modernização seletiva, com a substituição da produção artesanal pelas importações, gerando desemprego, falências e a desorganização

daquele setor. Além disso, c) a queda dos preços do arroz para os pequenos produtores, assim como os pesados impostos em moeda (anteriormente os impostos eram em produtos) sobre as propriedades agrícolas dos camponeses, contribuiu para que cerca de 367000 camponeses perdessem seu patrimônio, num acelerado processo de concentração fundiária (Carneiro Leão, 1990).

Em decorrência dessas reformas do governo Meiji, intensificou-se o êxodo das aldeias rurais para as cidades, aumentando o desemprego e o subemprego masculinos, o que inclusive elevou a taxa de suicídios.

A anexação de Okinawa ao Japão em 1879 e sua “niponização” (Alves Pereira, 1992:120), além do impacto da guerra de 1905 contra a Rússia, intensificaram a crise interna, estimulando a emigração também daqueles homens que não queriam se submeter à circunscrição obrigatória ao serviço militar (Yanagisako, 1985:28).

A partir do novo Código Civil japonês, implantado nos anos 90 do século passado, decorreram várias medidas “ocidentalizantes”. Os sistemas feudal e de castas, por exemplo, são formalmente abolidos e o sistema *bushi* de sucessão e herança unigenitura/primogenitura, até então restrito à categoria dos samurai, é estendido a toda a população. É o que Befu (1971:50) denomina de “samuraização”, em que, dentro das regras da família japonesa, se impõem o treinamento moral do trabalho, a escolha da noiva pelo chefe do *Iê* (casa) e a definição do sucessor/herdeiro único, o *katoku*, aquele que dirigirá o *Iê*, ou sucessor, o *atotori*, aquele que vem depois do pai (Beillevaire, sd:32).

Tal como na Irlanda, onde, a partir da grande fome de 1850, a primogenitura foi imposta pelo ingleses, gerando emigração em massa, no Japão ela intensificou ainda mais o processo já em andamento pelas reformas econômicas anteriormente mencionadas.

Conforme Maeyama (1983:70), no Japão tradicional rural havia um ditado que sintetizava o papel de cada um dos filhos do *Iê* por ordem de nascimento:

Urimono (*commodity for sale*), atotori (*sucessor*), yōjinbō (*bodyguard*)...
Daughters are conceived of here as commodities or exchange goods through marriage on the basis of the agnatic kinship ideology; eldest son as sucessor; second son as bodyguard of the eldest son or of the household itself and the others remain undefined, which seems to suggest "unexpected excess".

A imposição do sistema de sucessor/herdeiro único trouxe, via de regra, sérios problemas para a família tradicional camponesa, fundada na "casa" (*Iê*), que vê limitadas as suas possibilidades de construção do futuro daqueles filhos que não o primogênito, numa situação análoga à analisada por Bourdieu (1980) para a *maison* no campesinato francês. Segundo o sistema tradicional nipônico, e pelo Código Civil (legalmente abolido durante o período McArthur), é dever do filho mais velho sustentar os pais na velhice, continuar seu empreendimento mantendo a propriedade ancestral, e da esposa deste, cuidar dos sogros. Numa perspectiva viricêntrica análoga ao *mundus romano* descrito por Fustel de Coulanges, a propriedade ancestral relaciona o *Iê* ao culto aos ancestrais, não podendo, portanto, ser fracionada ou vendida (Maeyama, 1983:71).

Na medida em que o sucessor encarna o englobamento (no sentido dado ao termo por Dumont, 1972) da casa, era seu dever, também, prover os recursos para a continuidade do *Iê* e a instalação de seus irmãos, visto que suas irmãs pouco ou nada recebiam sob a égide do casamento virilocal (Yanagisako, 1985:36).

No quadro daquela crise, então, os jovens passaram a sair, rumo a outras aldeias, à cidade ou então à América. Saem em especial de áreas rurais, periféricas, estimulados pelas várias missões que divulgaram o Ocidente. É em países com fronteiras ainda abertas, em processo de urbanização, que esses imigrantes buscam construir um futuro, seja instalando-se definitivamente, seja acumulando recursos suficientes para um retorno exitoso ao Japão. Parte do contingente desses últimos foi composta de primogênitos, que, para assegurar a reprodução

do *Iê* em situação ameaçada, como mostra Yanagisako (1985), migraram temporariamente. Destarte, a emigração, geralmente percebida como um fenômeno que diz respeito tão-somente a expulsos estruturais, encobre o contingente daqueles que migram para manter a estrutura tradicional quando da sua volta.

É uma situação análoga à encontrada no Nordeste do Brasil, em que camponeses migram para trabalhar no “Sul”, a fim de assegurar sua condição camponesa com os recursos lá auferidos, seja pelo acesso à terra, seja pela continuidade do patrimônio herdado.

Outra parte desses emigrantes é de filhos que, não sendo sucessores, desejam conseguir recursos para, retornando, adquirir propriedade e se instalar, de preferência, nas proximidades da casa de origem do marido ou da esposa.

Os dados relativos à emigração para os Estados Unidos, por exemplo, expressam essa dupla perspectiva de ida e volta. De 1908 até 1924, quando a Quota Immigration Law vedou a imigração nipônica, entraram naquele país 160000 isseis, tendo retornado cerca de 70000. Portanto, perto da metade do contingente emigrado retornou ao Japão com recursos para “fazer o Japão” depois de ter conseguido “fazer a América” temporariamente. Merece destaque a menção de Yanagisako (1985) sobre o retorno antecipado das crianças. Ela mostra que não raramente os casais de primogênitos constituídos nos Estados Unidos ou no Japão enviavam seus filhos às famílias de origem para que por elas fossem educados dentro de preceitos tradicionais, enquanto os pais ainda permaneciam no exterior angariando recursos. São projetos de família, do *Iê*, em que seus membros, mais do que agentes sociais individualizados, concretizam, como atores sociais, os projetos subordinados ao grupo como um todo.

Calcula-se em milhões de dólares o montante de recursos remetidos por esses emigrantes ao Japão no decorrer só desse período (Sowell, 1981:182, 208). Os atuais nipo-brasileiros que emigraram para o Ja-

pão enviam por mês cerca de 1 milhão de dólares ao Brasil, segundo estimativas japonesas. Atualizam, assim, ainda que num movimento inverso, um modelo posto em prática no começo do século por seus avós. É a atualização da tradição.

No Brasil, a imigração de asiáticos foi iniciada na segunda metade do século XIX, com a vinda de algumas dezenas de chineses solteiros. Foram experiências malogradas, tais como as do senador Vergueiro, em São Paulo, e de Teófilo Ottoni, em Minas Gerais, onde foram destinados, respectivamente, ao trabalho nos cafezais e à construção de estradas. Parte do insucesso daqueles empreendimentos foi devida à oposição levantada pelos adeptos do “branqueamento” do povo brasileiro, que defendiam a entrada de europeus livres como substitutos da força de trabalho escrava.

Junto com outros países da América Latina, tais como o Peru, o Brasil tornou-se uma alternativa quando a política de desestímulo à imigração japonesa se intensificou nos Estados Unidos.

Em 1908, naquilo que poderia ser percebido como um ato fundante na memória de seus descendentes, entram no Brasil os primeiros imigrantes japoneses, desembarcados do *Kasatu Maru* no porto de Santos, para se tornarem *colonos* ou meeiros nos cafezais de São Paulo. Inicia-se o que Saito (1961:31-2) denominou de período de imigração experimental, que se estendeu até 1924. Entre 1925 e 1935, subsidiados pelo governo japonês, cerca de 2/3 de todo o contingente entra no Brasil, instalando-se nas áreas rurais de São Paulo e norte do Paraná.

Maeyama (1979:590) observou que cerca de 94,3% dos chegados nos anos 20 e 30 destinaram-se inicialmente à atividade agrícola e, dentre eles, cerca de 90,0% como *colonos* nas fazendas de café, com apenas 8% instalados em área urbana. Aqueles com alguns recursos seguiam como lavradores pioneiros (Cardoso, 1972:363), abrindo novas áreas de cultivo como proprietários da terra nas áreas suburbanas das cidades, dedicando-se à olericultura ou ao pequeno comércio ur-

bano. É o período em que é criado grande número de associações, possivelmente com uma organização fundada em princípios análogos aos da família tradicional. Conforme mostra Yoshie (1993), os estatutos dessas associações seguiram/seguem os procedimentos tradicionais dos *muras* (aldeias), organizados e compostos de grupos familiares. Criam-se, destarte, colônias japonesas, as quais, dada a prevalência de laços de afinidade sobre os de consangüinidade, são informadas e organizadas por uma ideologia de parentesco.

É interessante que essa mesma ideologia do parentesco informou a migração no sentido mais amplo no Japão, definindo e organizando as famílias específicas destinadas à América. Como vimos, ao mais velho cabia ir e voltar, ou ir e, enviando recursos, indicar seu substituto (Yanagisako, 1985). A ideologia do parentesco também construiu famílias migrantes a partir de casamentos arranjados.

A prática do casamento arranjado é ainda hoje bastante freqüente no Japão. Conforme Christopher (1987), cerca de 40% dos casamentos existentes foram arranjados – inclusive o do casal herdeiro do Império, ocorrido em 9/6/93 –, seja através de um *nakoudo*, o *matchmaker* tradicional, ou de algum outro intermediário, numa versão modernizada da tradição. O papel de *nakoudo* é freqüentemente desempenhado por um superior hierárquico da empresa em que os jovens trabalham. Na posição estrutural de padrinho e representando a empresa/família (Beillevaire, 1984), ele estimula os casamentos de acordo com os interesses destas últimas.¹

A diferença é que hoje, no Japão, os pretendentes trocam entre si currículos com fotografias. Vale ressaltar ainda que, quanto à condição da mulher, tanto no Japão quanto no Brasil, o *miai* sofreu uma mudança importante, fruto das transformações que se seguiram à II Guerra Mundial, com a eliminação do Código Civil da Era Meiji. A partir desse período, ela passou a ter o direito a recusar o noivo que lhe foi destinado pelo chefe do *Iê*.

Christopher (1987:63) cita a professora Sadako Ogata, uma acadêmica de renome, que afirma que o casamento arranjado:

não é um mau sistema. Ele ajuda as pessoas jovens a fazer uma escolha racional – e amor poderá decorrer depois.²

É interessante observar que a afirmação daquela professora coincide inteiramente com o ponto de vista dos colonos teuto-brasileiros mais velhos do Rio Grande do Sul:

[...] a gente nunca pode esquecer a família. Pensa uma vez como é perigoso casar com uma pessoa que a gente não sabe quem é. Naquele tempo não se escolhia só com o coração, como hoje: não pensam e vão casando logo, mas, também, ainda nem esquentaram as cobertas direito e já querem se separar... Não, era a cabeça e o coração... isso de amor, paixão, isso quase sempre dá errado.

O homem traz o sexo, a mulher a amizade. Depois é que vem o amor.

Na defesa da modalidade tradicional de casamento nipônico estão também aqueles que consideram o casamento romântico, pautado em valores individuais, como “uma obsessão do Ocidente” que explica a diferença significativa nos índices de dissolução: 1,26 por 1000 habitantes no Japão, contra 2,89 divórcios por 1000 para o Reino Unido e 4,8 para os Estados Unidos (Takaiama, H. e Itoi, K. 1993).

A prática tradicional do *miai* foi um dos motivos que alimentaram os conflitos promovidos pelos xenófobos, defensores da política do “branqueamento”, contra os isseis. Alegavam razões de ordem moral, num discurso individualista que enfatizava a livre vontade como base da escolha matrimonial, como se aos cafeicultores não interessassem famílias com muitos braços, e como se o Brasil de então fosse “individualista”.

Se atualmente o casamento arranjado é uma prática ainda frequente no Japão, no século passado ele foi prática recorrente entre os imigrantes. Não obstante aqueles discursos “individualistas”, a condição de casados era imposta aos japoneses pelo governo brasileiro, especi-

almente entre 1908 e 1923, como requisito para conseguir terras e subsídios. Repetia-se o que ocorrera com os imigrantes alemães um século antes (Woortmann, 1988), que denominavam essa modalidade de casamento *Vernunfttheirat*, isto é, casamento racional.

Como veremos, ainda nos anos 50 os planejadores de Brasília impuseram a mesma condição.

Houve casos em que imigrantes lançaram mão de estratégias como as denominadas *kōsei kazoku*, quer dizer famílias construídas, ou *tsure kazoku*, família com “companheiros”, que Maeyama (1979:591) prefere denominar *feigned family*. Ele mostra que alguns se casaram para fins de emigração, frequentemente adotando parentes, ou por vezes até mesmo não-parentes (em tudo semelhantes aos *addidos*, como foram chamados pelos imigrantes alemães), para “construir uma família”, que se podia dissolver logo que atingido seu destino.

Se foi necessário “construir” uma família, foi também necessário (re) construir algo análogo ao *Iê*, que preenchesse ao menos algumas das funções do mesmo. Nesse sentido Maeyama (1979:591-592) mostra que:

they cultivated very strong feelings of “co-migranhood”, which took a form of fictive kinship, thus filling the gap caused by their being uprooted. These informal fictive kinship ties were gradually fostered and shaped by shared experiences during the “middle passage” of two to three months on the same ship, of common regionality and dialect, and of first alien experiences on the same plantations.

É do período da abertura de novas áreas agrícolas no sul paulista, nos anos 30, que obtivemos o seguinte depoimento de um issei de cerca de 75 anos:

Foi um tempo muito duro; era só trabalhar de manhã até de noite e ninguém para ajudar... dos cinco [filhos que nasceram] só ficou o mais novo e a menina. Eles nasciam, minha mulher não tinha leite, ela dava o que arrumava, eles ficavam cheio de feridas, murchavam, murchavam... Médico, remédio, não tinha, era no meio do mato, longe, não tinha nada e nós sem dinheiro. Só no último, quando foi no tempo de

ganhar, ela ficou na casa de um compadre [da associação] na vila e ficou, tratou dela até estar mais forte, aí é que veio para casa. Eu hoje poderia ter quatro homens e só tenho um, morreram pode-se dizer na luta contra o mato, as doenças, os bichos, sei lá.

A prática do compadrio foi incorporada pelos imigrantes japoneses, ainda que em larga medida laicizada, como forma de estabelecer laços intragrupo, intracolônia ou intercolônias, em que o parentesco simbólico até certo ponto preenchia as funções do *Iê*, ou mesmo da parentela. Referendava, portanto, laços constituídos de diferentes formas, organizando-os através da linguagem do parentesco. Como mostra Maeyama (1983:60), esses “co-migrantes” tiveram de substituir os laços de descendência pelos de afinidade, assim como o culto dos antepassados pelo culto ao Imperador, o Grande Pai.

O compadrio foi um mecanismo também acionado como meio de estreitamento de laços com outros grupos com os quais se relacionavam.

Após a II Guerra Mundial, com o Japão destruído, faminto e humilhado pela ocupação americana, nova leva de emigrantes, porém bem menor, mobilizou-se para o Brasil. Compostos mormente de homens solteiros, estes grupos foram direcionados para as colônias japonesas já existentes, onde os homens se casaram com jovens nisseis.

Segundo Takako (1988), os japoneses e seus descendentes correspondem a cerca de 1% do total da população brasileira. A grande maioria (89,2%) está hoje localizada em cidades e 70,8% se concentram no Estado de São Paulo. A pesquisa realizada pelo Centro de Estudos Nipo-Brasileiros (1990) estima que japoneses e nipo-brasileiros correspondem a 0,868% da população total do país.

No Distrito Federal, a história dos japoneses e de seus descendentes inicia-se em 1956, quatro anos antes da inauguração de Brasília, com a vinda de algumas famílias, como parte mesma da concepção e do planejamento da nova capital. Como disse Israel Pinheiro, administrador do megaprojeto: “Olhe moço, se a terra fosse boa, eu não teria tido o trabalho de ir buscar esses japoneses” (Kubitschek, s/d:126).

A percepção dos solos da região como pobres e a necessidade de tecnologia avançada para cultivá-los provocaram a atração de famílias de agricultores de origem japonesa. Por sua “vocação agrícola”, e por serem vistos como um grupo para o qual a terra é efetivamente objeto de trabalho – e mesmo o resultado do trabalho – e não objeto de especula o, aquelas famílias foram chamadas para construir o denominado “cinturão verde”, destinado a assegurar o abastecimento de produtos hortifrutigranjeiros   futura capital. A reconhecida capacidade de trabalho agrícola era centrada nos valores da hierarquia familiar.

Em 1957 chegaram de São Paulo doze famílias, seguidas de outras vindas do Japão, constituindo a primeira colônia agrícola de Brasília. Conforme Takako (1988), cinquenta famílias foram assentadas no Núcleo Rural de Vargem Bonita, criado formalmente em 1961. No ano seguinte a imigra o recebeu novo impulso com a vinda de mais nove famílias procedentes de Okinawa, num total de 62 pessoas. Desde então estima-se que migraram, entre naturais do Japão, nisseis e sanseis, cerca de 1200 famílias para o Distrito Federal.

Os isseis e seus descendentes representam hoje um montante pequeno diante dos quase 1,5 milhão de habitantes do Distrito Federal. Concentrados inicialmente na Colônia de Vargem Bonita (que parece constituir uma espécie de território simbólico da imigra o japonesa para o DF), as cerca de cinquenta famílias ocuparam uma área de aproximadamente 370 hectares e se tornaram responsáveis por aproximadamente 40% da produ o hortifrutigranjeira do Distrito Federal e por boa parte da produ o de animais de médio e pequeno portes. Portanto, se numericamente são poucos, contribuem, não obstante, de maneira significativa para a sua economia, tornando-o um pólo exportador desses produtos.

Grande parte deste desenvolvimento foi estimulada pela Cooperativa de Cotia, de São Paulo. A assistência técnica por ela fornecida foi fundamental para a instala o dos primeiros japoneses e para seu  xi-

to posterior, assim como para a consolidação de uma identidade própria da colônia.

A constituição da colônia nipo-brasiliense também obedeceu à exigência do casamento, imposta pelos planejadores da nova capital. Caracterizou-se, portanto, pela vinda de famílias já constituídas. Tal imposição por parte do governo levou os imigrantes a lançarem mão de artifícios: os solteiros vindos do Japão eram antes casados com jovens nisseis de outras colônias. Era uma forma de “queimar etapas”, e também de assegurar a endogamia étnica. Curiosamente, as exigências dos planejadores de uma cidade concebida como instauradora do novo, do moderno, encontraram-se com a tradição cultural japonesa.

Como disse uma nipo-brasiliense:

Meu pai era do Japão, veio para São Paulo e lá disseram que em Brasília davam terras, mas só aos casados. Aí o irmão disse que ele devia casar e que eles iam tentar juntos. Ele foi apresentado a minha mãe, casou, e em 1959 vieram para cá.

Tal como entre outros imigrantes (Woortmann, 1988), os primeiros grupos servem de referência e estímulo para a atração de seus familiares e amigos. Esta prática contribuiu para que houvesse uma certa concentração de pessoas relacionadas entre si nas localidades de destino, facilitando aos recém-chegados o acesso ao trabalho e à terra. É a estrutura de parentesco que serve de referência para esse deslocamento, constituindo-se em dupla solução: ao destinar alguns de seus filhos à migração, a “casa” viabiliza a reprodução social dos que ficam, assim como a hierarquia familiar; com a migração, o valor-família tradicional se estende a novos espaços, onde reorganiza a sua reprodução futura.

A transferência para outro país leva consigo a cultura original e os valores da época. Se os alemães do extremo sul do Brasil retiveram tradições da Alemanha pré-industrial, os japoneses retiveram padrões do período Taisho, como afirma um intelectual japonês:

Se alguém quiser ver o Japão da Era Taisho (1912-1926), vá ao Brasil; se alguém quiser ver o Japão da Era Meiji (1868-1912), vá aos Estados Unidos. [Cf. Sowell, op. cit.:183]

Após sua instalação, o homem casado enviava os recursos necessários à vinda de sua esposa e filhos, embora também tivessem vindo famílias inteiras de uma só vez. No entanto, ao longo do tempo também vieram homens solteiros, e muitas famílias somente se constituíram após a vinda de noivas através do sistema de *miai-kai*, isto é, do casamento combinado entre os pais dos futuros cônjuges e intermediado por um *nakoudo*. Nesse caso, falava-se de um “casamento por fotografia” ou “por procuração”. Dadas as distâncias e circunstâncias, não havia sequer a possibilidade de realização do *o-miai*, isto é, o encontro formal dos futuros cônjuges antes do casamento.

Essa modalidade de casamento através de contrato estimulou a vinda de inúmeras noivas do Japão para a América, até meados da década de 50, e algumas vezes também envolvia outros interesses do *Iê*, como aquele apontado por uma nissei universitária acerca das condições que envolveram o *miai* de seus pais:

Minha mãe chegou [ao Brasil] em 1949, como uma mercadoria, uma encomenda... com uma pequena mala e uma etiqueta presa na blusa com seu nome de casada. As duas famílias haviam feito um acerto: para pagar suas dívidas, meu avô tinha de mandar uma de suas filhas para o Brasil para casar com o filho da outra [família com quem tinha a dívida]. A escolhida foi ela.

Para alguns, o Distrito Federal representou uma nova tentativa, face a outras, não bem-sucedidas. Várias famílias que haviam migrado para outros lugares, sem perspectiva de sucesso, instalaram-se no Distrito Federal. É o que afirma uma “pioneira”, idosa:

Pensando bem, Brasília juntou nossa família de novo. O irmão mais novo do meu marido estava nesse tempo numa situação difícil em Anápolis [Estado de Goiás]... Depois, nós viemos para cá, com as crianças

e minha sogra. Ele veio nos visitar e viu que aqui tinha futuro. Vendeu tudo lá e se mudou para a Vargem também.

Até a década de 80 os japoneses e seus descendentes mantiveram-se numa relativa “invisibilidade demográfica e geográfica”, dada sua pequena presença numérica, a prevalência de casamentos endogâmicos e sua localização em colônias rurais. De outro lado, porém, sua contribuição para a melhoria da qualidade do consumo alimentar da população favoreceu a constituição de uma imagem positiva, especialmente por parte do governo e das classes média e alta (Woortmann, 1991)³. No interior das muitas famílias que permanecem nas colônias rurais, houve, no decorrer destes quase quarenta anos, uma significativa redefinição na divisão de trabalho e na condição econômica. Inicialmente todos (homens e mulheres, velhos e crianças) participavam diretamente do trabalho agrícola. Hoje cabem aos homens a supervisão do trabalho de empregados (em larga medida nordestinos) e o transporte dos produtos para os centros atacadistas; a mulheres e homens velhos cabe o trabalho nas pequenas frutarias e restaurantes espalhados pelas áreas urbanas. É o que enfatiza uma hoje floricultora:

Quando chegamos..., aqui não tinha nada. Era só barro vermelho. Foi muito trabalho. Era em casa, as crianças pequenas, e o trabalho lá fora. Amanhecia e a gente estava trabalhando. As mãos, as costas, tudo doía no final do dia... folga, férias, nem pensar... Hoje eu não pego uma enxada, fico mais é aqui no balcão ou arrumando as encomendas. Ele fica no Ceasa direto.

Uma outra confessa:

No começo foi muito difícil mesmo... Era só trabalhar, trabalhar; ele [o marido] não queria que eu saísse porque deixaria o trabalho parado; ... mas depois de trabalhar tanto eu não tinha o direito; não reconhece que a gente é mais do que uma máquina de trabalhar... Até hoje eu só estive uma vez em São Paulo visitando os [parentes] dele.

A partir desses depoimentos, percebem-se indicadores de conflito, pois, sob a antiga invisibilidade dos nipo-brasilienses enquanto grupo, oculta-se uma outra dimensão da cultura japonesa, retida no Brasil, relativa ao gênero: *a invisibilidade do trabalho e atuação femininas*. Se a passagem do Japão para o Brasil e as transformações ocorridas nesse período produziram mudanças, o homem continuou o superior da família, dominante e hierarquicamente superior na esfera pública.

Esse quadro passa a sofrer transformações, ainda que lentas, com a transferência das famílias para a cidade. Iniciada a partir dos anos 80, essa transferência visava o acesso dos filhos à universidade e sua reorientação ocupacional no sentido de carreiras técnicas ligadas ao universo rural. Em certa medida, esses profissionais passaram a ocupar posições em órgãos governamentais e sua presença começava a ganhar visibilidade na paisagem social urbana. Contudo, a presença de nipônicos nas profissões liberais no Distrito Federal é ainda reduzida e se compõe predominantemente de recém-formados migrados do interior de São Paulo.

Recentemente, houve um incremento no número de universitários nipo-brasilienses em busca das carreiras já referidas e, numa incipiente atualização de interesses, das carreiras de ciências exatas e da informática. Não procuram, de um modo geral, as ciências humanas, nem tampouco as artes.

Apesar dessa reorientação, a imagem que as classes média e alta fazem dos nipo-brasilienses permanece retida em sua origem rural, como produtores agrícolas. Contudo, paralelamente à retenção dessa imagem presa ao passado, percebe-se que a antiga “invisibilidade” está sendo substituída por um gradativo processo de “visibilização social”.

Por exemplo, na campanha eleitoral de 1990, houve pela primeira vez a presença de candidatos de origem nipônica, tendo sido eleito um deputado distrital, com forte apoio da colônia nipo-brasiliense, mas também de outras associações agropecuárias. Manipulando sua iden-

tidade, ele promoveu junto ao eleitorado de origem não-nipônica o seu prenome “brasileiro”, ao passo que na colônia nipo-brasiliense valorizou seu sobrenome e sua origem japonesa. Na campanha de 1994 houve vários candidatos nipo-brasileiros, de diferentes partidos políticos, vários deles representando associações de bairro e entidades de classe diversas. É a visibilização no plano político.

Mas pode haver algo mais envolvido no projeto político. Como diz Diniz (1993:3), com base em pesquisa realizada no DF:

Na lógica propriamente simbólica da diferença... a existência real da identidade supõe a possibilidade concreta, do ponto de vista político e jurídico, de se afirmar oficialmente a diferença. Acreditamos que, no caso do Distrito Federal, por exemplo, a eleição de um deputado distrital de origem japonesa teve como pano de fundo essa intenção de se alcançar a cidadania plena...

Nos últimos anos surgiram em Brasília vários templos de orientação originalmente nipônica. Paradoxalmente, a maior parte dos adeptos que para eles afluem é constituída de pessoas de origem não-japonesa, enquanto que os japoneses e nipo-brasilienses são em sua maioria cristãos. Apenas uma minoria é budista. A “cristianização”, contudo, não removeu certos componentes centrais da cultura japonesa tradicional.

Em seu trabalho na Colônia de Vargem Bonita, Queiroz Norte (1994) aponta para o fato de, apesar de os nipo-brasilienses afirmarem que são cristãos, em suas casas haver *butsudans*, isto é, altares aos *kami*, espíritos dos ancestrais, nos quais é evidente o sincretismo religioso. No *butsudan*, uma série de rituais é desenvolvida em torno do ascendente morto transformado em protetor, iluminador divinizado. Nesse sentido, o autor (1994:143) afirma que entre os agricultores de Vargem Bonita:

[...] o parente falecido, transformado em *kami*, consegue, de forma ambígua, estar presente tanto socialmente quanto divinamente. No inte-

rior da família, ou melhor, junto aos descendentes organizados ao redor de seu primogênito, ele será lembrado diariamente, por intermédio de preces, cuidados com sua memória, oferecimento de alimentos e especialmente do *giri* que lhe é devido...

O que se observa é que entre os nipo-brasilienses foram construídas relações familiares distintas daquelas dos primeiros imigrantes para o Brasil, identificadas por Maeyama (1983:61):

Ancestor worship and kinship have been chiefly responsible for determining the pattern of Japanese emigration, that is, a small part of household (ie) members, but not a household itself as a unit, went away and the rest stayed home, so that the migrants had few kin ties in the cities and in the foreign lands. The early Brazil-born Japanese have grown up with very few kin outside their nuclear family. Accordingly, social networks based on kinship were limited, while those based on localized ethnic community have been emphasized. Thus, their group identification has been based essentially in ethnicity which was symbolically dramatized in the form of emperor worship.

Apesar de se identificar atualmente uma certa tendência “nuclearizante” na concepção de família – fenômeno esse também identificado entre os nisseis e sanseis norte-americanos por Yanagisako (1985) –, os laços de parentesco no Brasil, bem como os contatos constantes com os parentes no Japão, levaram a que o culto aos ancestrais fosse mantido, ainda que articulado com crenças cristãs.

Sob esse sincretismo identificam-se (Queiroz Norte, 1994) casos significativos desde a ótica do parentesco, como de uma família nisei que, tendo constantemente problemas de saúde, recorreu a uma sessão mediúnica em que lhe foi dito que os causadores eram espíritos insatisfeitos. Interpretada a mensagem, ela foi datada e relacionada à visita aos parentes no Japão e aos *kami* da família que devem ter voltado com eles e no Brasil não lhes estavam dando descanso. Após receberem as rezas devidas, os *kami* conseguiram retornar, deixando de provocar malefícios aos parentes de Brasília.

Nesse exemplo, manteve-se a leitura tradicional do culto aos ancestrais, da continuidade entre os parentes vivos e mortos, muito forte na ideologia japonesa, adaptada ao contexto brasileiro com a mediação do espiritismo.

Nos anos 80 surgiram em Brasília também lojas de artigos de decoração em estilo oriental e de reparação de aparelhos eletrônicos, cuja propriedade é atribuída a “japoneses”, ainda que nem sempre de fato o sejam. Em Brasília, a categoria “japonês” inclui pessoas de várias etnias orientais, “todos os de olhos puxados”.

Nessa década a presença japonesa recebeu novo impulso cultural e econômico com a implantação, em Paracatu, a 200 quilômetros de Brasília, de um grande projeto agropecuário da Cooperativa de Cotia com o apoio da Japan International Cooperation Agency (Jica). Com isso foram ampliados os contatos intra-étnicos, abrindo novas alternativas de casamento. Mas, à medida que a hostilidade inicial dos habitantes da cidade contra os recém-chegados, como discriminação nas escolas e clubes, foi se amainando com o decorrer dos anos, aumentou também o número de casamentos interétnicos, mesmo se envolvendo conflitos internos às famílias.

Na raiz do incremento desses casamentos interétnicos frequentemente identificam-se conflitos que envolvem uma conjugação do “valor-família” com a etnicidade: as filhas, nisseis e sanseis, questionam o papel de suas mães e sua posição na hierarquia doméstica. Como afirmou uma estudante nipo-brasiliense, urbanizada, solteira:

Meu pai não pode saber, mas eu não quero casar com descendente de japonês. Não quero ser como minha mãe e minha tia, que são revoltadas, mas ficam quietas, eu sinto. Isso de sempre obedecer, obedecer, eu não. Acho que com brasileiro mesmo vai ser melhor.

A figura do pai-autoridade também é evidente, tanto quanto a oposição a ele e ao modelo por ele defendido.

Outro caso é o de uma cabeleireira japonesa de 40 anos, que está

iniciando seu processo de naturalização. É a terceira de um grupo de nove irmãos, dos quais seis nascidos no Brasil.

O *miai* de seus pais, filhos de camponeses pobres dos arredores de Tóquio, ocorreu enquanto o pai se encontrava na guerra da Mandchúria, e o casamento teve lugar logo após sua desmobilização. Ainda no Japão nasceram-lhes três filhas, fato que, acrescido à pouca terra e à fome do pós-guerra, estimulou a emigração. Juntamente com outra família da mesma origem e lugar, foram instalados em 1957 na área rural de Sobradinho (DF).

Sua irmã mais velha fugiu com um negro na noite anterior a seu imposto *miai*, para desonra do pai, que somente a perdoou oito anos mais tarde, “derretido porque a neta [filha da fujona] lhe falou em japonês”. Hoje essa mesma neta e seu irmão trabalham no Japão, sendo ela intérprete entre a administração de uma empresa e os *dekassegui* que lá trabalham.

A cabeleireira também se recusou a casar com japonês, apesar de a família tê-la incentivado a aceitar algum dos pretendentes.

Desde criança eu nunca quis casar com japonês. Eu digo, eles são muito machistas. Eu, perder minha liberdade, ter de ficar quieta sempre? Não!... aliás, nenhuma de minhas seis irmãs casou com japonês... não sei, hoje eu acho que todo homem é machista, não é só japonês não.

Ela já era cabeleireira em Brasília, quando, depois de romper com um outro pretendente arranjado pela família, e após um namoro escondido de seis meses, aos 31 anos resolveu assumir a relação com o seu hoje marido.

Se hoje as mulheres urbanizadas, estimuladas por valores do Ocidente, preferem o casamento interétnico, paradoxalmente, a imagem de subordinação da mulher japonesa é projetada sobre suas descendentes pela sociedade brasileira, sem que o seu recente questionamento seja enfatizado. Há como que um “congelamento” da imagem feminina, tornando as “japonesas” mais “desejáveis” como esposas para os homens brasileiros que pretendam uma modalidade de casamento à antiga.

Paradoxal também é o fato de que essa imagem tradicional da mulher nipo-brasileira, especialmente a rural, a torna atrativa aos primogênitos de agricultores no Japão que, por terem apenas o 2º grau de escolaridade, e por dever tomar conta de seus pais idosos, não encontram esposas em seu país. Conforme a revista *Veja*, de 13/2/93, o *miai-tour*, isto é, o tour ao Brasil em busca de uma esposa “à antiga”, está atraindo jovens que, através de *nakoudos* ou empresas específicas para esse fim, estabelecem os laços de casamento que irão garantir a continuidade da família e o empreendimento do marido no Japão. Das pretendentes espera-se que saibam os rudimentos da língua e que desempenhem os papéis tradicionais a que se recusam as japonesas.

Para algumas nisseis ou sanseis e para suas famílias, a transferência da recém-casada para a família do marido no Japão é percebida como ascensão social e econômica. Assim, se o contexto brasileiro e ocidental, de modo geral, introduz mudanças na auto-representação da mulher, permanecem, de outro lado, concepções tradicionais – ou pelo menos a subordinação a elas pelas mulheres com menores possibilidades de realização individual no Brasil.

Aliás, a dificuldade de conseguir esposa constitui um problema geral dos japoneses (cf. Greenberg e Takaiama, 1991:47), que possuem um excedente de 2,5 milhões de homens solteiros. As jovens de lá buscam o mundo urbano e, em troca de ascensão funcional, postergam ou mesmo renegam seus projetos de casamento, assumindo a sua condição de celibatárias – para consternação de seus pais e avós. A elevada média de idade para o primeiro casamento constitui outro indicador desse fenômeno no Japão de hoje: 25,9 anos para as mulheres e 28,4 para os homens.

Representativa da visão dessa “nova mulher japonesa” é a observação da decana da antropologia nipônica, a celibatária Nakane Chie, de que só conseguiu alcançar esse status profissional mediante o sacrifício de sua vida pessoal.

A falta de pretendentes para os agricultores é tão grave que provoca anualmente um movimento de celibatários a Tóquio. Montados em seus tratores, conclamam publicamente as jovens para que se disponham a casar com eles! (Greenberg & Takaiama, 1991)

As mulheres japonesas, assim como as nipo-brasileiras, em larga medida não mais aceitam os papéis tradicionais, como mostram as autoras acima citadas:

As mulheres (nipônicas) tendem a expressar claramente idéias acerca do que elas querem do casamento, enquanto que os homens apenas querem alguém que possa controlar a família para eles e lhes ser quieta e obediente. [idem:47]

Há, portanto, sérios conflitos no interior da família japonesa e da nipo-brasileira, não obstante a permanência, em boa medida, da tradição.

Por outro lado, nem todos os nipo-brasilienses conseguem realizar seus projetos de ascensão social, o que se relaciona a outra dimensão dessa tradição hierárquica.

Iniciou-se nas últimas décadas no Distrito Federal, como aliás em todo o Brasil e em outras áreas da América Latina, uma nova fase de migração, de volta ao Japão, envolvendo jovens mormente entre 18 e 28 anos de idade com um conhecimento precário da língua e eventualmente ainda algum vínculo familiar naquele país. Eles como que fecham um círculo iniciado por seus antepassados no começo do século.

Essa evasão de jovens é percebida de forma ambígua. De um lado, são vistos como tendo iniciativa e vontade de progredir. De outro, são apontados como “aqueles que não têm interesse em enfrentar a difícil situação brasileira”, ou que “voltam ao Japão porque agora lá é melhor”.

Há que distinguir os que “vão para ficar” daqueles que “vão para voltar”, que percebem o Japão como um meio para alcançar um padrão de vida melhor no Brasil. Possivelmente, na base da escolha de uma destas alternativas encontra-se o grau de aculturação (ou de reaculturação ao Japão) dos *dekassegui*, representada na forma como constroem sua “razão prática”.

Mas, não é qualquer um que migra, como não o era quando da emigração inicial para o Brasil ou daquela de São Paulo para o Distrito Federal. O processo migratório, assim como a redefinição das alternativas ocupacionais, é orientado pelo princípio hierárquico da primogenitura e da autoridade do pai, mesmo naquelas famílias em que a língua e certos hábitos do cotidiano se perderam. Perderam-se hábitos, mas não o *habitus*; o “valor-família” continua orientando o grupo.

Observações realizadas em Paracatu revelaram que quem lá se instalava era o “filho número 2”. Isto é, o primogênito herdava as terras (ou o negócio) da família em São Paulo; os demais, deserdados, são dirigidos para outros lugares. Com base nesse princípio, a Cooperativa de Cotia – que por sinal construía para si mesma a imagem de uma “família”, de modo semelhante à empresa japonesa (Beillevaire, 1984) – trouxe para Paracatu aqueles que não herdariam no lugar de origem.

Em boa medida é o que também acontece quanto à migração para o Japão: o *dekassegui* é o filho número “2” (isto é, o número 3, 4 etc.). Em larga medida também cabe ainda ao primogênito um status hierarquicamente superior, realizar o casamento endogâmico, assegurar a continuidade do empreendimento familiar, cuidar dos pais idosos e permanecer no local. Para os demais filhos abre-se a possibilidade de assegurar seu futuro em outras áreas ou a opção por novos tipos de carreira profissional. Mas, há também primogênitos que vão para voltar e melhorar o patrimônio que irão herdar. A mesma migração e a categoria *dekassegui* envolvem orientações valorativas e projetos distintos.

Nossas observações coincidem com as de Diniz (1993). Referindo-se a um pai de origem japonesa, afirma a autora:

Para ele, bem como para grande parte dos colonos entrevistados, a migração é vista como um sacrifício tanto para quem fica como para quem vai. Ao permanecer pelo menos um filho no local de origem para garantir as posses da família, se perpetua uma clássica tradição observada por antropólogos em situações migratórias: com bastante frequência, quem permanece é o filho mais velho.

As filhas possuem alternativas mais limitadas. Podem estudar em outra cidade, desde que sob o cuidado de parentes. Esse tipo de limitação diferenciada entre filhos e filhas gera freqüentes conflitos. A observação de uma sansei, estudante da Universidade de Brasília, aponta para esse fato:

Eu voltar para casa? De jeito nenhum... Eu insisti muito... Meu pai só me deixou estudar aqui depois que minha *vó* veio morar aqui com meu tio... e eu tinha de ficar com eles... Com meus irmãos foi diferente, escolheram; eu é que não podia.

A tradição e os valores familiares constroem e condicionam diferentemente os gêneros no que diz respeito à migração. Mulher não migra; até certo ponto ela “é migrada”, isto é, mediante a anuência do pai, ela pode se deslocar de uma área, ou mesmo de um país para outro, sempre, porém, sob a égide da família. Gera-se, assim, um conflito familiar entre a tradição e a nova realidade que supõe mais direitos, entre eles a profissionalização feminina.

A mesma tradição também constrói diferencialmente e não sem conflitos os filhos homens, distinguindo o primogênito dos demais. Foi ela que orientou a emigração para o Brasil, assim como a transferência para o Distrito Federal daqueles nisseis ou sanseis não-herdeiros vindos de São Paulo. E orienta hoje, em boa parte, a volta ao Japão, seja em caráter definitivo ou temporário.

Não seria impossível encontrar, em gerações distintas, famílias em que no começo do século o primogênito migrou temporariamente para os Estados Unidos, a fim de conseguir recursos para manter o *Iê*, enquanto outros irmãos seus lá se radicaram. Posteriormente, o segundo filho desse mesmo primogênito emigrou para o Brasil porque o *Iê* não possuía condições para assegurar seu futuro no Japão. Seu neto brasileiro retorna ao Japão como um *dekassegui*, ao passo que seu neto japonês, em *miai-tour*, busca uma noiva no Brasil, que irá cuidar daquele avô em sua velhice.

O mesmo caráter multifacetário poderá ser encontrado se observadas as mulheres. A mãe, que foi casada através do *miai* por sua família, escolhe cuidadosamente a noiva de seu filho primogênito, assim como organiza o envio de outra a seu filho que migrou para o Brasil. É ela igualmente quem estimula o neto primogênito a viajar ao Brasil em busca daquela que assegurará a continuidade do *Iê*, através de seu trabalho e gerando seus sucessores. Sua neta japonesa – não sem conflito – recusa-se a casar, alegando projetos profissionais, enquanto sua neta brasileira casou-se, porém com alguém de outra “raça”.

A imagem que os que “vão para voltar” têm do Japão constitui como que uma imagem espelhada da que os imigrantes japoneses do início do século tinham do Brasil: um lugar a partir do qual se pode construir um futuro; onde se pode criar as condições de uma ascensão social quando de seu retorno.

Os resultados da pesquisa sobre a imagem que os brasilienses têm do Japão e dos japoneses mostraram-se positivos, mais positivos inclusive que a dos paulistanos. É interessante observar que 70% dos entrevistados em geral concordam que no século XXI o Japão superará os Estados Unidos, expressando grandes expectativas quanto a um maior intercâmbio com o Japão. Como medidas concretas foram sugeridos, em ordem decrescente, o incremento da cooperação técnica, a ajuda econômica, o intercâmbio cultural, a expansão do comércio e o intercâmbio de pessoas (Andrade e Mita, 1992).

Sob essa ótica, os *dekassegui*, ao emigrarem para o Japão, de um lado atendem à sua “voz da tradição” e de outro lado correspondem às expectativas, quando de seu retorno, que deles têm os brasilienses.

O fenômeno da emigração pode também ser percebido como um rito de passagem masculino. Coube ao jovem do passado enfrentar o Ocidente. Cabe ao de hoje enfrentar o Japão de seus antepassados e “vencer”, seja instalando-se lá, seja retornando com recursos garantidos para “vencer” no Brasil. As dificuldades enfrentadas no Japão constroem simbolicamente sua auto-imagem de homem. A migração tem-

porária para o Japão toma as características de um rito de passagem também para a construção da pessoa. Segundo um nipo-brasiliense entrevistado por Diniz (1993:5):

Eu diria o seguinte: que em termos de formação de personalidade, eu diria que é válido... ir para lá, não propriamente para ganhar dinheiro, mas para tentar desenvolver a pessoa, a personalidade...

Por isso, afirma Diniz (193:5) que uma das razões que levam a família a incentivar os filhos a migrar para o Japão é que tal migração é percebida como um aprendizado de valores:

Muitos dos entrevistados, ao falarem do Brasil em contraposição ao Japão, tendem a analisar este último como o que há de melhor em matéria de desenvolvimento, organização e honestidade, ao contrário do Brasil, onde reina a desordem. Assim, um período sozinho no Japão... será como uma lição de vida e sobrevivência inesquecível... [O migrante] ao retornar ao Brasil se torna outra pessoa, estabelecendo os dois momentos diferenciais da vida do migrante: o antes e o depois da mudança.

O Japão é percebido hoje como uma “nova América”, uma nova terra da promessa. Por outro lado, se os “japoneses” (categoria que engloba tanto os nascidos no Japão como seus descendentes) projetavam uma imagem de sucesso, de capacidade de trabalho e de ascensão social, nem todos conseguiram atingir esse sucesso. Dada a recessão brasileira, novas alternativas são buscadas, e o caminho é o do Japão.

Como que numa replicação do passado, a tradição, ainda que enfraquecida, através do parentesco novamente organiza a migração, em sentido inverso, mas segundo o mesmo princípio hierárquico. É a mesma tradição que conduz as mulheres em seu retorno ao Japão: seja de algumas poucas que irão trabalhar, sob a égide de familiares, seja as já mencionadas noivas de agricultores que, aceitando um processo de ressocialização (re-aculturação), constituirão famílias tradicionais no Japão.

Portanto, o retorno definitivo ao Japão fecha um circuito iniciado em 1908, como que num projeto deferido no tempo. Há, contudo, uma

diferença fundamental nesse circuito: não é o retorno marcado pelo sucesso daqueles que vieram; é um movimento marcado pela continuidade da luta por melhores condições. Mas esse movimento não é isento de conflitos, principalmente para aqueles que não retiveram integralmente os padrões éticos e estéticos da cultura japonesa. Se no Brasil os nipo-brasileiros defrontam com uma identidade ambígua, não menos ambígua é a situação dos que retornam, ainda que temporariamente, ao Japão. Disse um nipo-brasiliense, ex-agricultor e agora funcionário público:

Brasileiro ou japonês? Bom, eu sou descendente, eu sou brasileiro. Eu não saberia definir realmente. Acho que não existe uma definição, ou japonês ou brasileiro. Acho que deveria haver a integração de todos eles. Eu não saberia definir. Eu acho que não me encaixaria em nenhuma das duas categorias. Eu poderia ser brasileiro, poderia ser japonês, tá? Então, acho que não... No Japão, eu serei brasileiro; eu acho que no Brasil sou visto como japonês. Quer dizer, sou o *meio-termo*. Eu não sei; eu não me definiria... é difícil definir. [Diniz, 1993:1. Grifos da autora]

Se no Brasil são pensados como “japoneses”, no Japão não passarão de *gaijin*. De forma análoga aos *Gastarbeiter* na Europa, destinam-se aos serviços considerados inferiores ou indignos pelos japoneses, no contexto de um “valor-hierarquia” semelhante a um modelo de castas que ainda retém a categoria *eta*, cujos membros realizam as tarefas “indignas”. Vale notar que a condição desses *dekassegui* no Japão parece bastante distinta daquela dos *oriundi* na Itália; embora aceitos como força de trabalho, não alcançam a cidadania plena (se é que o conceito ocidental, individualista, de cidadania é aplicável ao Japão).

Em meio a essas ambigüidades e submetidos a longas jornadas de trabalho, numa conjunção que pode explicar a alta taxa de suicídios entre os *gaijin* nipo-brasileiros, aqueles que voltam ao Brasil realizam o que era antes esperado de um jovem que vai ao Novo Mundo e volta vencedor, para construir sua família. O mesmo comportamento esperado pelos antepassados no Japão em 1908 e 1957.

Concluindo, observa-se que a migração do Japão para o Brasil, de São Paulo e Japão para o Distrito Federal, e do Brasil novamente para o Japão, se determinada por fatores macroeconômicos antigos ou modernos, também expressa e é organizada pela tradição. Ao mesmo tempo, as contradições internas à família expressam conflitos entre princípios tradicionais e valores “modernos”, igualitaristas, seja no Japão, seja no Ocidente.

Notas

- 1 Na Cooperativa de Cotia havia, em 1988, um projeto, solicitado pelos associados, de promover a prática do *miai-kai* para evitar o casamento anisogâmico, mormente de seus filhos com filhas de caboclos, seus peões.
- 2 A eventuais interessados (as): conforme o jornal *Folha de S. Paulo*, de 14/6/92, o *nakoudo* Einossuke Sato, em seus 26 anos de atuação, reuniu exitosamente 76 casais! (Seu endereço: Rua Martim Carrasco, 112, Bairro Pinheiros, São Paulo. Fone: 011/211-5397.)
- 3 O trabalho aqui referido foi parte do projeto “A imagem do Japão e dos japoneses na América Latina”, coordenado pelos professores Gustavo Andrade e Chiyoko Mita, do Instituto Ibero-americano da Universidade de Sophia (Tóquio), e financiado pela Fundação Toyota. Foram comparados sete países; no Brasil, coordenei a pesquisa no Distrito Federal, e o professor João Baptista Borges Pereira (USP) aquela em São Paulo.

Bibliografia

ANDRADE, G. e MITA, C.

1992 *Informe acerca de la imagen en América Latina sobre el Japón y los japoneses*, Instituto Iberoamericano, Tóquio.

ALVES PEREIRA, R.

1992 "Internacionalização e minorias no Japão", *Estudos Afro-asiáticos*, nº 22.

BEILLEVAIRE, P.

1984 "L'entreprise est famille", *Le Figaro*, Économie et Finances, 7/10/1984. Paris.

s/data *Ethos et Oikos: figures familiales de la vie collective japonaise.*

BOURDIEU, P.

1980 *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris.

CARDOSO, R. C. L.

1972 "O agricultor e o profissional liberal entre os japoneses no Brasil", in SCHADEN, E., *Homem, cultura e sociedade no Brasil*, Editora Vozes, Petrópolis.

CARNEIRO LEÃO, V.

1990 *A crise da imigração japonesa no Brasil: contornos diplomáticos*, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Brasília.

CENTRO DE ESTUDOS NIPO-BRASILEIROS

1990 Pesquisa da população de descendentes japoneses residentes no Brasil, São Paulo (mimeo).

CHRISTOPHER, R.

1987 *The Japanese mind*, Charles Tuttle Co., Tóquio.

DINIZ, D.

1993 "Por que minha bonequinha Singu volta ao Japão?", *Japão: Informativo Econômico*, Vol. 5, Nº 14.

DUMONT, L.

1972 *Homo Hierarquicus*, Paladin, Londres.

GREENBERG, S. E TAKAIAMA, H.

1991 "Land of the lonely hearts", *Newsweek*, 2/11/91, New York.

KUBITSCHKE, J.

s/d *Por que construí Brasília*, Edições Bloch, Rio de Janeiro.

MAEYAMA, T.

1979 "Ethnicity, secret societies, and associations: the Japanese in Brazil", *Comparative studies in society and history*, Cambridge Univ. Press, vol. 21, n° 4.

MAEYAMA, T.

1983 "Religion, kinship, and the middle classes of Japanese in urban Brazil", *Latin American Studies*, The University of Tsukuba, vol. 5.

MAEYAMA, T. e SMITH, R. J.

1983 "Ômoto: a Japanese 'new religion' in Brazil", *Latin American Studies*, The University of Tsukuba, vol. 5.

QUEIROZ NORTE, S.

1994 *A vida que a morte cria: uma interpretação antropológica da percepção japonesa do fenômeno morte*, dissertação, depto. de Antropologia, Universidade de Brasília.

RIALLIN, J. L.

1962 *Economie et population au Japon*, Génin, Paris.

SOWELL, T.

1988 *Etnias da América*, Editora Forense-Universitária, Rio de Janeiro.

TAKAKO, N.

1988 *Bilingüismo e mudança de códigos*, dissertação, depto. de Linguística, Universidade de Brasília.

TAKAIAMA, H. e ITOI, K.

1993 "The reluctant princess", *Newsweek*, vol. CXXI, New York.

TAUSSIG, M.

1983 *The devil and commodity fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

WOORTMANN, E. F.

1988 *Colonos e sitiantes*, tese, depto. de Antropologia, Universidade de Brasília.

1991 *A imagem do Japão e dos japoneses no Distrito Federal*, Instituto Iberoamericano, Tóquio.

YANAGISAKO, S. J.

1985 *Transforming the past: tradition and kinship among Japanese americans*, Stanford Univ. Press, Stanford.

ABSTRACT: The aim of this article is to discuss the role played by hierarchy and family values in organizing the migration of Japanese to Brazil, from other parts of Brazil to the Federal District, and lately of "nissei" and "sansei" from Brazil to Japan. The main body of data refers to the Federal District and reveals conflicts between traditional and modern values as well as the ambiguities of a Japanese-Brazilian identity. Migration back to Japan is also seen as a kind of rite of passage for the social construction (Bildung) of the person.

KEY WORDS: Japanese, immigration, identity, tradition/modernity.

Aceito para publicação em fevereiro de 1995.